JOSÉ ROGÉRIO MACHADO DE PAULA

VALORES E PÓS-MODERNIDADE NA FORMAÇÃO DO CLERO CATÓLICO

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

São Paulo
2001

JOSÉ ROGÉRIO MACHADO DE PAULA

VALORES E PÓS-MODERNIDADE NA FORMAÇÃO DO CLERO CATÓLICO

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Social

Orientador: Prof. Dr. Geraldo José de Paiva

São Paulo
2001

Ficha Catalográfica preparada pelo Serviço de Biblioteca e Documentação do Instituto de Psicologia da USP

Paula, J. R. M. de
Valores e pós-modernidade na formação do clero católico / José Rogério Machado de Paula. – São Paulo: s.n., 2001. – 219p.

Dissertação (mestrado) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Departamento de Psicologia Social e do Trabalho.

Orientador: Geraldo José de Paiva.

1. Valores 2. Pós-modernidade 3. Clero 4. Igreja Católica 5. Educação do clero I. Título.

VALORES E PÓS-MODERNIDADE NA FORMAÇÃO DO CLERO CATÓLICO

JOSÉ ROGÉRIO MACHADO DE PAULA

COMISSÃO JULGADORA

_____
(Nome e assinatura)

_____
(Nome e assinatura)

_____
(Nome e assinatura)

Dissertação defendida e aprovada em : ___/___/___

Dedico este trabalho aos meus pais, João Batista e Regina Célis, pelo apoio de sempre.

AGRADECIMENTOS

Ao meu mestre e orientador, Professor Geraldo, exemplo de erudição e bondade, gostaria de agradecer por ter-me recebido como seu aluno, e pela generosidade e atenção que sempre dispensou à minha pessoa.

Aos meus irmãos e minha avó, presenças fundamentais em minha vida.

Minha sincera gratidão aos alunos do Curso de Teologia, que colaboraram para este estudo disponibilizando-se para as entrevistas. A todo o pessoal do Instituto Teológico Pio XI e aos salesianos, pelo forma carinhosa e gentil com que sempre me trataram. Ao Padre Antonio Vilar, que abriu-me as portas do Instituto, e aos Padres João Luís Fedel e José Luiz Arcerito, meus interlocutores nas questões teológicas e eclesiásticas.

SUMÁRIO

Introdução.....1

Capítulo I - Contemporaneidade e pós-modernidade.....2

Crise das metanarrativas.....8
Subjetividade.....12
Simulação e realidade virtual.....17

Capítulo II - Valores.....21

Amplitude.....27
O sentido de exigência (requiredness).....28
O elemento de escolha e orientação dos valores (value-choice).....31

Capítulo III - Pós-modernidade, religião e Igreja Católica.....34

Capítulo IV - Valores e formação sacerdotal.....49

Capítulo V - Método.....57

Capítulo VI - Entrevistas.....61

Capítulo VII - Análise individual das entrevistas.....100

Capítulo VIII - Análise e discussão geral.....159

Bibliografia.....180

Anexo I - Entrevista completa de Rui.....187

Anexo II - Atividades acadêmicas e grade curricular relacionadas aos temas da pesquisa.....217

RESUMO:

PAULA, J. R. M. *Valores e pós-modernidade na formação do clero católico*. São Paulo, 2001, 219p. Dissertação (Mestrado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.

Estuda-se a formação do clero católico considerando valores de futuros sacerdotes. Os valores são analisados levando-se em conta seus elementos de amplitude, exigência e escolha. Emprega-se a distinção de Rokeach entre valores terminais e instrumentais. As transformações sociais atribuídas à pós-modernidade são consideradas à luz das teorias propostas por Jean-François Lyotard e Anthony Giddens (modernidade tardia). Os sujeitos são cinco seminaristas, concluintes do curso de Teologia e próximos da ordenação sacerdotal. Utiliza-se entrevista semi-estruturada composta de sete itens (Igreja universal-Igreja local; ecumenismo-diálogo interreligioso; verdade; missão; mulher; pessoa do sacerdote; meios de comunicação) referentes a três temas da pós-modernidade (metanarrativa; subjetividade; simulação-realidade virtual). Constata-se que os valores terminais permanecem os mesmos, ao passo que os instrumentais alteram-se, o que permite aos sujeitos manter sua adesão aos primeiros. Os resultados apontam o modelo de Giddens (modernidade tardia) como mais adequado à compreensão das transformações socioculturais do fim do milênio do que aquele sugerido por Lyotard.

PALAVRAS-CHAVE: valores; pós-modernidade; clero; educação do clero

ABSTRACT:

PAULA, J.R.M. *Values and Postmodernity in the catholic clergy formation*. São Paulo, 2001. 219p. M.A. Thesis. Institute of Psychology, University of São Paulo.

This work studies the education of the Catholic clergy considering values of future priests. The values are analyzed taking their elements of amplitude; requiredness and choice. Rokeach's distinction is used between terminal and instrumental values. The social changes attributed to the postmodernity are considered according to the theories proposed by Jean-François Lyotard and Anthony Giddens (late modernity). The subjects are five seminarians of the course of Theology and next to the priestly ordination. It is used semi-structured interviews composed of seven items (universal Church/local Church; ecumenism/interfaith dialogue; truth; mission; woman; person of the priest; media) referring to the three themes of postmodernity (metanarrative; subjectivity; simulation-virtual reality). It is evidenced that the terminal values remain the same, while the instrumental ones change. It allows the subjects to keep their adhesion to terminal values. The results point to the model of Giddens (late modernity) as more adjusted to the understanding of the sociocultural changes of the end of the millennium than the one suggested by Lyotard.

Keywords: values; postmodernity; clergy; education of the catholic clergy

INTRODUÇÃO

Este é um estudo sobre a configuração de valores entre indivíduos que estão concluindo a formação sacerdotal e ingressando no clero católico, levando-se em conta as transformações socioculturais referidas ao que se convencionou chamar pós-modernidade.

O capítulo I traça o quadro geral destas transformações e estabelece os parâmetros teóricos referentes à discussão sobre a pós-modernidade. Inicialmente aponta as dificuldades de se estudar o tempo em que se vive, uma vez que a atividade de pesquisa não esta abstraída das influências de sua época. Em seguida determina três grandes temas que norteiam a discussão dos resultados levando-se em conta as idéias de Jean-François Lyotard (1989) e Anthony Giddens (1991a).

O capítulo II refere-se ao fundamento teórico dos valores, apresentando a teoria de Rokeach sobre valores terminais e instrumentais. Apontam-se também três elementos constitutivos dos mesmos (amplitude, exigência e escolha), que norteiam a análise e identificação dos valores no discurso dos entrevistados.

O capítulo III apresenta as discussões do capítulo I aplicadas à religião, especialmente no âmbito católico. Os tópicos que compõem a entrevista são explicados e justificados neste capítulo.

O capítulo IV trata dos valores dentro do processo da vocação sacerdotal. Os valores apresentados por Rulla (1977b) para a vida presbiteral são o equivalente da teoria de Rokeach (1973) aplicada à vida sacerdotal.

O capítulo V expõe o método empregado na pesquisa e sua natureza qualitativa.

O capítulo VI traz um pequeno resumo das entrevistas com o intuito de comunicar ao leitor o conteúdo das falas dos sujeitos.

Os capítulos VII e VIII trazem as análises e discussões dos resultados, ao mesmo tempo que apresenta possibilidades de futuras pesquisas em Psicologia Social referentes aos valores.

Capítulo I: Contemporaneidade e Pós-modernidade

Pós-modernidade é um conceito que apresenta dificuldades para ser tratado. De forma mais ampla tem se caracterizado pelas discussões em torno das mudanças estéticas, sociais e tecnológicas que vêm ocorrendo desde a segunda metade do século XX. Vários são os temas abordados e há posicionamentos diversos frente a estas transformações. Alguns francamente proclamam um novo período (Lyotard, 1979; Jameson, 1996), outros dizem que o que vivemos é um acirramento das conseqüências da Modernidade sendo que estaríamos, então, na Modernidade tardia (Giddens, 1991). Jameson considera a dificuldade de se circunscrever o pós-modernismo e questiona se este seria um "*movimento de teorização*" ou uma época : *"... a teoria do Pós-moderno é uma dessas tentativas: o esforço de medir a temperatura de uma época sem os instrumentos e em uma situação em que nem mesmo estamos certos de que ainda exista algo com a coerência de uma 'época' ou zeitgeist, ou 'sistema', ou 'situação corrente' "*. Para Jameson restaria à teoria pós-moderna pelo menos agarrar-se a esta incerteza como fio condutor de seus pensamentos. Da mesma forma Schleiermacher (*apud* Junker-Kenny, 1999) observa: "*quem se ocupa com um diagnóstico do tempo precisa, pelo contrário, identificar determinados fatos, sem que tenha à sua disposição uma fisiologia ou patologia dos desenvolvimentos sociais. Por isso, à análise dos fenômenos particulares ele se vê forçado a associar também a determinação das tendências abrangentes, cujo horizonte constitui o pressuposto para que a descrição daquela se torne possível. A especificação do particular coincide aqui com a reconstrução do geral. Ou, formulado de outra maneira: o trabalho de identificação da razão que classifica e o trabalho da razão que reflete são mutuamente dependentes ... Justamente por isso toda tentativa de diagnóstico do tempo possui em maior ou menor grau características de 'adivinhação'* " (p.123). Além das dificuldades inerentes à análise de um momento presente, a reflexão sobre a pós-modernidade engloba outras de caráter específico. Connor (1993) observa que sua teorização encontra dificuldades em constituir um pensamento que não faça, como na Modernidade, apelo a categorias e sistematizações. Jameson (1996) aponta a contradição de se postular narrativamente o fim das narrativas, considerando que a pós-modernidade, tributária que é da Modernidade, ainda guardaria muitas das formas de pensar e perceber desta.

Como é um termo que implica a consideração de um outro anterior, no caso a Modernidade, é importante que se diga alguma coisa a respeito desta.

Podemos entender a Modernidade como o faz Giddens: "*...refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência*." (1991, p.11). Taschner (1999) relaciona a Modernidade a noções do pensamento weberiano como *desencantamento* e *racionalidade* ou então aos conceitos marxistas de *mercadoria*, *capital*, *classes*, *modo de produção* (p.9). Da mesma forma o faz Moreira (1997), ao dizer que o *mercado* e o *consumo* são elementos essenciais à compreensão da Modernidade. Filosoficamente esta caracterizou-se pelo esforço de se construir um conhecimento e epistemologia capazes de transcender as particularidades de qualquer tradição ou cultura. Para tanto se fez necessário estabelecer as bases de um consenso do qual emergiria o sentido metafísico da realidade. Este consenso poderia ser obtido por um método (Descartes) ou através da experimentação (Bacon). Desta maneira firmou-se a epistemologia científica como o esteio último de sentido para a Modernidade.

A maneira de se legitimar este conhecimento é descrita por Lyotard (1979) quando se refere às metanarrativas da Modernidade. Estas são de dois tipos: a) a metanarrativa das Luzes (a Aufklärung) e b) a metanarrativa do Espírito especulativo (idealismo alemão). Para os propósitos deste trabalho serão tratados os desdobramentos da primeira metanarrativa, que aliás tem sido a mais freqüente nas discussões a respeito da modernidade e da sua noção de progresso.

O consenso em torno destas metanarrativas permite o estabelecimento de um eixo histórico e de um desdobramento utópico. Assim, é possível construir uma narrativa histórica para a vida social estipulando qual é o papel do herói social, onde está o Mal e qual o périplo que se deve percorrer para alcançar o Bem. Neste sentido é que a Modernidade carrega em si um elemento teleológico que ganha expressão na idéia de progresso. Tenbruck (1994) relaciona algumas concepções do Cristianismo com a vocação universalizante deste progresso: "*...foram as concepções cristãs como a da Criação, a universalidade dos filhos de Deus e da irmandade que, juntamente com a promessa do milênio da salvação que surgiu na Idade Média — se bem que preliminar*

— *da salvação do Reino de Deus na Terra, que proporcionou o ambiente para o crescimento da idéia de um ecumenismo secular como uma realidade deste mundo*" (p.213).

Um outro encaminhamento ainda para este consenso seriam os totalitarismos, tanto de esquerda quanto de direita, presenciados nestes dois últimos séculos (Lyotard, 1993).

Além do aspecto filosófico a Modernidade implica uma nova forma de organização social e um novo cotidiano. Seu advento traz um crescente processo de ruptura com as coordenadas locais de tempo e espaço da vida social e da interação face-a-face. A este processo Giddens (1991a) nomeia de desencaixe (*disembededness*), que é cada vez mais acentuado com o crescente progresso técnico das comunicações. Outros o nomeiam como globalização que se refere *"... à emergência e expansão de relações sociais em dimensão supraterritorial"* (Jan Van Scholte *apud* Dawson, 1998). Andrade (1995) acrescenta ainda que, para além da constituição de relações globais, a Modernidade seria atingida quando a humanidade se integrasse psicológica e culturalmente abandonando, desta forma, crenças e tradições relativas às culturas particulares, consideradas como obstáculo e ruído ao consenso universal.

Não há unanimidade sobre a Pós-modernidade. As primeiras discussões sobre o tema surgiram no campo das artes e da estética, notadamente na Arquitetura. De forma geral têm se caracterizado pelas polêmicas a respeito do fim das bases de legitimidade do conhecimento moderno ou sobre as transformações da vida social acarretadas pelo avanço tecnológico. Outros assinalam a virada dos estudos lingüísticos (*linguistic turn*) como seu marco (Norris, 1995). Para as finalidades deste trabalho o importante é apontar os temas em torno dos quais se discutem estes aspectos, independentemente de os autores defenderem ou não a existência de um período pós-moderno.

Para alguns a Pós-modernidade consistiria na crise de legitimidade das metanarrativas, nas quais as categorias tradicionais de verdade, razão, progresso não fariam mais sentido. Lyotard é um exemplo desta vertente. Para outros a chance de um entendimento transcendente existiria por meio da possibilidade de se estabelecer um discurso com sentido através de elementos lingüísticos. Habermas é um defensor desta

idéia, concluindo que a crise da Modernidade decorreria pelo não aprofundamento deste discurso. Para Junker-Kenny (1999), Habermas considera como condição para o consenso moderno aqueles elementos que são, exatamente, referidos à pós-modernidade: respeito pela diferença, não exclusão do outro pela categorização e totalização teóricas e localidade. Giddens, por sua vez, propõe a existência da modernidade tardia, uma vez que a condição que experimentamos na cultura contemporânea seria o resultado da dinâmica de funcionamento da própria modernidade (reflexividade).

Autores como Jean-François Lyotard, Anthony Giddens, Fredric Jameson e Jean Baudrillard (Connor, 1993; Taschner, 1999) têm se destacado nestas discussões. Lyotard (1989) se detém na condição do conhecimento numa sociedade pós-moderna, Giddens (1991) procura compreender as formas como o indivíduo integra sua identidade num mundo pós-tradicional, Jameson (1996) relaciona a pós-modernidade ao terceiro estágio de desenvolvimento do capitalismo e Baudrillard (1991) investiga a natureza ontológica da realidade engendrada pelas mídias eletrônicas e pela telemática. Na Psicologia, Kenneth Gergen (1991) e Steinar Kvale (1992) despontaram como autores que têm se dedicado ao estudo das configurações psíquicas na pós-modernidade.

De todas estas discussões destaco três eixos importantes para a pesquisa proposta: **metanarrativa**, **subjetividade** e **realidade virtual**. Os dois primeiros eixos terão por base as idéias de Jean Lyotard (1989) e Anthony Giddens (1991). Embora se aproximem em muitos pontos, diferem o suficiente para se constituírem em compreensões distintas dos fenômenos em questão. O terceiro eixo, além destes autores, utiliza também a noção de simulacro de Jean Baudrillard (1991).

Destes eixos podemos retirar uma série de valores relacionados que, no âmbito específico da Igreja Católica, se manifestam através de algumas questões debatidas, sentidas e vividas atualmente em seu interior. Estas estão explicitadas nos tópicos constantes do roteiro de entrevista apresentado no capítulo de método e discorridas no capítulo sobre a pós-modernidade na Igreja Católica. Por meio destes será verificada a assimilação de valores decorrentes do período de formação no curso de Teologia.

É importante assinalar que o presente trabalho utiliza o discurso relativo à pós-modernidade como uma forma de teorizar sobre as transformações mais recentes da

cultura contemporânea. Em momento algum existe a pretensão de dar alguma resolução para este complexo tema.

CRISE DAS METANARRATIVAS

Este eixo diz respeito à possibilidade de se estabelecer um conhecimento metafísico da realidade, havendo portanto critérios para se estipular o que é o verdadeiro, o justo, o bom e o belo. Com a pós-modernidade estes parâmetros estariam perdidos, resultando portanto na crise de legitimidade das metanarrativas.

Para Lyotard (1989) o ideário iluminista propunha o advento de uma racionalidade desatrelada de qualquer determinismo mitológico, não havendo conhecimento nem saber pressupostos. Estes ficariam reservados de agora em diante àquelas sociedades que se sustentam pela tradição e força de um passado revelado de forma sagrada. A legitimidade deste novo saber se daria em torno do consenso sobre conceitos metafísicos como verdade, liberdade, progresso. Para a pós-modernidade a racionalidade nos moldes modernos seria um retorno à mitologia pois, se o saber deve ser desatrelado de qualquer determinação apriorística, então devemos supor que não há nada que diferencie categorias metafísicas como verdade científica ou racionalidade de qualquer outro mito, já que tanto a ciência quanto a mitologia exigem a pressuposição. A raiz da crise de legitimidade que se experimenta hoje estaria, entre outras coisas, nesta contradição. Outra explicação para o descrédito da racionalidade moderna decorreria do fato de ter significado, não poucas vezes, o contrário de suas promessas de emancipação e civilização para a humanidade (Silva, 1997).

Nesta mesma direção da dissolução das metanarrativas, Jameson (1996), com relação à crítica, esclarece que, com o envolvimento de todas as esferas da vida no universo cultural, a distância reflexiva deixa de existir. Se, anteriormente, era imprescindível a existência de uma distância com relação à experiência (estética ou social) agora, no novo espaço pós-moderno, isto não é mais possível.

Com relação aos motivos que levaram ao declínio das metanarrativas, Lyotard considera que foi determinante a constatação da insuficiência da ciência para construir metaprescrições comuns a todos os jogos de linguagem. Neste aspecto podemos considerar Wittgenstein quando conclui pela impossibilidade de a linguagem representar a si mesma (D'Oliveira, 1991). Lyotard também considera a resistência do que chama *"a multiplicidade dos mundos de nomes"* (Lyotard, 1993), ou seja, a multiplicidade

insuperável da diversidade cultural. A metanarrativa moderna é o contrário disto, já que diz respeito à 'superação' da identidade cultural específica no sentido de uma identidade universal e 'civilizada'. O esforço é pelo estabelecimento de uma totalidade.

Lyotard observa que a produção de conhecimentos é afetada em suas relações essenciais pelo enriquecimento das argumentações e pela complexidade da administração das provas, já que agora envolvem a discussão dos argumentos válidos para se "provar a prova". Apesar disto ainda se faz necessária uma metalíngua que possa circunscrever condições mínimas de aceitação de qualquer axiomática. Esta metalíngua é a lógica, mas ocupando uma situação bastante diferente daquela na ciência moderna. Gödel[1] (*apud* Lyotard, 1989), através da demonstração da limitação interna dos formalismos, conclui pela impossibilidade de estes serem confirmados ou refutados.

Assim, na pós-modernidade, a forma de se produzir conhecimento passa necessariamente por um saber que inclua em seu discurso as questões relacionadas à validade dos enunciados que valem como leis. Lyotard resume este novo princípio legitimador da ciência com o termo 'paralogia' caracterizado pela sistemática aberta, pela localidade e, muitas vezes, por um antimétodo. A pragmática científica moderna compõe-se de enunciados denotativos, a pós-moderna inclui os prescritivos ao discutir as regras de validade dos enunciados. A paralogia é essa discussão. Se antes o que se buscava era o consenso, hoje a validade de um saber parece estar localizada no dissenso tendo-se em vista a possibilidade de novas idéias e a importância futura que possam vir a ter.

Giddens (1991a) por sua vez parte de uma outra perspectiva para compreender a questão do conhecimento na pós-modernidade ao propor a noção de reflexividade. Entende que a reflexividade é algo inerente a toda ação humana, uma vez que *"todos os seres humanos rotineiramente 'se mantêm em contato' com as bases do que fazem como parte integrante do fazer"* (p.43). Esse processo tanto se aplica ao indivíduo quanto a qualquer outro nível de organização social. Nas sociedades pré-modernas a reflexividade se concentra majoritariamente no esclarecimento e reinterpretação da

[1] Gödel, K. (1931). Ueber formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme. *Monatschrift für Mathematik und Physik*, 38.

tradição preponderando, desta forma, a referência ao passado. È porém na modernidade que se tem *"a reflexividade introduzida na própria base da reprodução do sistema, de forma que o pensamento e a ação estão constantemente refratados entre si"* (p.45), a tal ponto que Giddens chega a identificá-la como característica central da modernidade.

Com isto as práticas sociais passam a ser *"...perenemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas mesmas práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter"* (p.45). É na modernidade que o processo de reflexividade é intensificado e radicalizado, passando a ser aplicado em virtualmente todos os aspectos da vida humana abarcando, inclusive, a reflexão sobre a natureza da própria reflexão. Com isto torna-se intrínseco ao processo de constituição do conhecimento a possibilidade de revisão das convenções daquilo que se tem como certo e verdadeiro.

Desta forma a razão perde sua prerrogativa como produtora de certezas. Todo conhecimento científico torna-se passível de ser 'subvertido' pela interação que este mesmo conhecimento estabelece com seu objeto. Em outras palavras, a produção de saber sobre determinada área da realidade afeta esta mesma área, uma vez que passa a integrar seu universo constitutivo.

O conhecimento não informa somente o que o objeto é, mas passa a integrá-lo, afastando a pretensão controladora e totalizadora do projeto iluminista, uma vez que não permite uma estabilização entre o conhecimento perito e o prático aplicado em ações leigas.

Estas características, entretanto, não levam Giddens a concluir pelo fim do conhecimento sistemático. Neste ponto, portanto, distancia-se de Lyotard. Giddens acredita ser possível a sistematização do conhecimento pois, do contrário, a atividade intelectual deveria simplesmente ser abandonada. Neste ponto faz menção a uma noção de história derivada das idéias de Nietzsche e Heidegger:

> *... ambos vinculam à modernidade a idéia de que a 'história' pode ser identificada como uma apropriação progressiva dos fundamentos racionais do conhecimento, (...), a formação de novos*

entendimentos serve para identificar o que tem valor do que não tem, no estoque cumulativo do conhecimento." (p.53).

Esta perspectiva se distancia da concepção de história do Esclarecimento, baseada na idéia de superação crítica.

Assim, não existe outra maneira de constituir conhecimento válido na modernidade a não ser aquele que incorpore em sua formulação a dinâmica inerente ao processo de reflexividade. É por este motivo que para Giddens estaríamos, de fato, na modernidade tardia e não na pós-modernidade, uma vez que o que experimentamos atualmente é uma exacerbação do processo de reflexividade, com suas respectivas conseqüências para a vida social contemporânea. O que implica, inapelavelmente, a inclusão da dúvida, e a possibilidade de revisão, na compreensão de qualquer área da vida humana.

Desta perspectiva, a pós-modernidade talvez seja a tentativa da modernidade de compreender a si própria. Assim, a propalada ruptura pós-moderna com os fundamentos da modernidade seria, de fato, um aprofundamento dos mesmos: *"... não nos deslocamos para além da modernidade, porém estamos vivendo precisamente uma fase de sua radicalização"* (p.57). Os fundamentos têm de levar em conta o cálculo da reflexividade sobre sua própria legitimidade.

SUBJETIVIDADE

Considerando-se que na ausência de qualquer discurso metanarrativo que fundamente a prática social, política ou coletiva (Lyotard, 1979), os indivíduos passam a contar tão somente com a própria experiência das situações que vivem como elemento norteador de suas percepções, reflexões e escolha de ações, temos que o indivíduo é remetido para o seu interior como medida de todas as coisas. Os antigos pólos norteadores e de atração (estados-nações, partidos, profissões, religiões, instituições, tradições) perdem seu poder como organizadores da experiência tanto pessoal quanto coletiva. As "identificações" com os grandes nomes históricos se tornam improváveis (Lyotard, 1979). Da mesma forma conclui Alday (1994): "*ao se defrontar com o esgotamento de um projeto universal, o homem ocidental encontrou refúgio na subjetividade, na esfera privada e no culto da individualidade...*" (p.92). Considerando a tradição cristã e este "esquecimento" da História é que Duquoc (1999) observa: "*se há amnésia, ela não é cultural, ela é ética, filosófica ou religiosa. A tradição cristã é admirada sem ser significante, pois o referente ao qual ela remetia outrora não tem, para a maior parte de nossos contemporâneos, nenhuma existência social*" (p.131).

A perda da referência histórica leva a uma nova organização temporal para a subjetividade. Este processo pode ser explicado de formas distintas conforme utilizemos o modelo de Lyotard ou de Anthony Giddens para compreender a estruturação da subjetividade na vida contemporânea.

Para Lyotard, a experiência subjetiva pós-moderna passa a se dar de forma fragmentada, deixando de ser uma narrativa e perdendo seu aspecto diacrônico. O encadeamento entre passado, presente e futuro dissolve-se, conseguindo apenas evidenciar seu momento presente através de uma coleção de fragmentos.

Gergen (1991) salienta este processo denominando-o multifrenia *"... que se refere geralmente à cisão (splitting) do indivíduo decorrente da multiplicidade de investimentos que o self efetua"* (p. 74). Há expansão do desejado, por assimilação aos desejos e quereres de outros *selves*, de outras localidades, que anteriormente não interagiam entre si. Na mesma medida ocorre o aumento da inadequação já que se torna

impossível satisfazer à demanda extremamente aumentada de desejos dos indivíduos. Além do mais, o processo de tomada de decisões torna-se sem sentido, pois existe uma infinidade de maneiras de se considerar as situações. Anteriormente existiam poucas formas de se olhar um problema, quando não um único modo, agora há uma miríade de perspectivas, que tornam a escolha na vida cotidiana um processo antes aleatório que referenciado a parâmetros racionais. A enorme exposição a opiniões, crenças, valores e atitudes provenientes de todas as partes do globo, através dos meios de comunicação, acaba tendo como resultado o esmaecimento do compromisso com a objetividade.

Desta forma tem-se o enfraquecimento da autoridade, já que não há nenhum princípio anterior a que se possa fazer referência como legitimador de uma ação ou comportamento. Num mundo extremamente pluralístico a mentira e o erro passam a ser relativizados. "*Com o Pós-modernismo a claridade dos contornos morais começa a desaparecer*" (Gergen, 1991, p.191). Se tudo é questionável, diminui-se o espaço para o que pode ser sacralizado. O fato de não se poder contar com uma essência metafísica faz com que tudo possa ser desmanchado pela crítica e pela jocosidade. Gergen se refere a este estado de coisas como um 'carnaval' (*carnival*), no qual os elementos das epistemologias romântica e moderna tornam-se apenas componentes dos desempenhos que os indivíduos têm na vida cotidiana. Isto leva a um esvaziamento dos projetos pessoais, decorrente da falta de sentido destes componentes.

É assim que Gergen afirma que, na Pós-modernidade, as identidades são provisórias (*provisional identities*). E cunha o termo *ersatz*[2] *being* para definir

> *... a capacidade de compor, imediatamente, identidades e relações de modo amplo e diverso. No ersatz being, as formas tradicionais estão sustadas; no mundo pós-moderno entretanto, tais formas devem ser recortadas de seus contextos costumeiros e utilizadas sempre que se apresentem o momento e lugar apropriados* (p.183).

---

[2] *Ersatz* : (alemão), substituição; compensação; equivalência. *Adj*. Sucedâneo. Feito ou utilizado como substituto, geralmente inferior, de alguma coisa (Speake, J., 1997).

É assim que se estabelece o pastiche como forma de compor a personalidade.

Se Lyotard assume um funcionamento fragmentado para a subjetividade pós-moderna, este não é o caso para Anthony Giddens. Ambos se aproximam quando consideram que o sujeito contemporâneo se vê defronte a uma multiplicidade de referências, ao mesmo tempo que experimenta o esvaziamento daquelas que eram tradicionalmente partilhadas pelo conjunto da sociedade. Entretanto, enquanto Lyotard e Gergen entendem que o indivíduo oscila aleatoriamente por estas várias possibilidades, Giddens entende ser possível o estabelecimento de uma totalidade coerente para as experiências individuais, ao mesmo tempo que lhe reserva um papel muito mais ativo neste processo.

O mecanismo da reflexividade permite ao sujeito orientar-se por alternativas diversas entre si. Desta forma as escolhas são efetuadas sempre levando-se em conta a possibilidade de sua revisão, uma vez que a opção abraçada poderia ter sido outra. Exclui-se assim a referência a um curso predestinado dos acontecimentos. Assim, o risco passa a integrar a experiência subjetiva contemporânea e, por esta razão, Giddens (1991b) a relaciona com o conceito de sociedade de risco de Ulrick Beck[3]:

> (...) *viver numa sociedade de risco significa viver numa atitude de cálculo* (calculative attitude) *das possibilidades, positivas ou negativas, que se mantêm em aberto para a ação, e com as quais, tanto como indivíduos quanto globalmente, somos confrontados de forma perene em nossa existência social contemporânea* (p.28).

Este cálculo das possibilidades acaba por estender à esfera individual o mesmo processo de reflexividade descrito para a modernidade. A identidade do sujeito passa então a incorporar este movimento de revisão de si própria, não se identificando mais com uma estrutura já dada, ou com contornos fixados por uma ordem institucional

[3] Beck, Ulrick (1986). *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp).

tradicional. Assim, passa a se caracterizar, principalmente, pela capacidade que o sujeito tem de sustentar uma narrativa identitária própria ao longo do tempo (*to keep a particular narrative going*), a qual incorpora a dinâmica de reflexão sobre si mesma.

Esta condição decorre de algumas características que Giddens associa ao eu (*self*) contemporâneo: a) capacidade de se estruturar como um projeto reflexivo; b) possibilidade de formar uma trajetória de desenvolvimento entre o passado, o presente e a antecipação do futuro; c) a continuidade deste processo ao longo da vida; d) capacidade de estabelecer-se como um fenômeno coerente (como uma narrativa); e e) autenticidade.

No mundo pré-moderno, os processos institucionais e os diferentes papéis proviam o horizonte de existência do indivíduo com rotinas e comportamentos prescritos de antemão. Com a perda desta ordem tradicional a decisão e a escolha passam a ocupar um lugar central. Logo, a confiança e o compromisso tornam-se as bases de sustentação das relações interpessoais na contemporaneidade.

Este tipo de relação, que não se baseia em condições exteriores relativas à vida social ou econômica, Giddens a nomeia de relação pura (*pure relationship*), atribuindo-lhe as seguintes características: a) buscada somente pelo que pode acarretar para aqueles que a integram; b) reflexivamente organizada, implicando um contínuo monitoramento da satisfação das partes; c) o compromisso pessoal passa a ser determinante para a manutenção da relação, ao invés de se referir a elementos externos; e d) dependente da confiança mútua entre seus integrantes. É, portanto, internamente referenciada e dependente das satisfações e gratificações inerentes à própria relação.

Neste quadro de reflexividade, compromisso pessoal e confiança mútua, a autenticidade dos sujeitos nas escolhas que efetuam e nas relações que integram é decisiva:

> *a fio condutor da moral da auto-realização* (self actualisation) *é a autenticidade (...) o crescimetno pessoal depende da superação de bloqueios e tensões que nos impedem de alcançar a compreensão sobre quem somos. A capacidade para agir autenticamente se estende para além do auto-conhecimento — que*

> *deve ser tão pleno e válido quanto possível — e envolve também o 'desembaraço'* (disentangling) *entre um eu que é falso e outro verdadeiro* (p.79).

Daí a importância do auto-conhecimento e da vida interior, uma vez que a dinâmica subjetiva deve funcionar da forma menos heterônoma possível.

Diante da tarefa de construir uma identidade coerente, Giddens assinala que a subjetividade contemporânea se defronta com alguns dilemas, entre os quais vale destacar a unificação-fragmentação e a autoridade-incerteza (*uncertainty*).

O primeiro diz respeito à tensão experimentada entre a tarefa individual de se estabelecer um sentido coerente para si diante da multifacetada vida social contemporânea, por um lado e, por outro, ao poder dispersivo que esta possui frente aos sujeitos: *"... o problema da unificação diz respeito à proteção e reconstrução da narrativa da identidade pessoal* (self-identity) *frente à mudanças intensas e de grande amplitude postas pela modernidade"* (p.189). Para Giddens a diversidade de contextos não conduz necessariamente a uma estruturação fragmentada da subjetividade.

O dilema da autoridade-incerteza, por sua vez, corresponde ao fato de que, nas condições da modernidade tardia, para muitas áreas da vida social e subjetiva já não mais existem autoridades determinantes. O que se tem são inúmeros "postulantes à autoridade" (*claimants of authority*), e a adesão pode muitas vezes representar não uma escolha calculada (no sentido da reflexividade), mas sim uma forma de resolver este dilema e escapar à ansiedade que este acarreta.

Especificamente com relação à autoridade religiosa, Giddens assinala que esta se dá de uma forma diferente daquela característica de épocas pré-modernas, aproximando-se do modelo baseado em sistemas abstratos[4] e seus especialistas. Com isto passa a integrar o esforço de reflexividade dos fiéis, ficando sujeita, portanto, aos mesmos princípios a que os sistemas abstratos estão submetidos.

---

[4] Para Giddens, os sistemas abstratos são, genericamente, os sistemas de especialistas (*expert systems*), como, por exemplo, a medicina, o direito, a psicologia e as diversas especialidades.

SIMULAÇÃO E REALIDADE VIRTUAL

Este elemento da pós-modernidade está relacionado com o âmbito da cultura material e envolve a tecnologia deste fim de século e as transformações que trouxe à vida social (Giddens, 1991; Levy *apud* Oliveira, 1999) e à subjetividade (Gergen, 1991; Kvale,1992).

Giddens diz que a partir da modernidade o tempo e o espaço vão experimentando um crescente desencaixe das condições locais de acontecimento. Com isto temos "*... a intensificação das relações sociais em escala mundial que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa*" (p.69). É a marcação cada vez mais ampla do tempo e do espaço, abstraídos da localidade, que permite o envolvimento de áreas cada vez maiores. A movimentação de capitais pelo globo, a cultura de massas, a realidade virtual e a simulação (Baudrillard, 1991) são possíveis a partir de uma conjunção do desencaixe com as tecnologias telemáticas.

O aumento vertiginoso dos contatos leva Gergen a propor o conceito de saturação social. Este exprime o esvaziamento de significado dos discursos metafísicos e a transformação das maneiras de comunicação à distância e de manipulação da informação. Esta situação lança os indivíduos para uma outra condição de subjetividade: a pós-moderna. A imersão nesta nova possibilidade ele a chama de **saturação social**, que é a saturação de relações que decorre do avanço tecnológico. As características deste processo são a multiplicação de interações e contatos que geram um intercâmbio acelerado entre as pessoas, levando a uma efetivação das vivências sociais pautadas em novas bases e padrões. Isto nos colocaria frente a uma gama de possibilidades de existência. Gergen dirá que há um '**povoamento do *self***' (*self-population*), decorrente das tecnologias da saturação social (televisão, rádio, correios, telefone, cinema, publicidade, automóveis, transportes aéreos, comunicação eletrônica e telemática). Estas "*expõem-nos a uma enorme quantidade de pessoas, novas formas de relacionamentos, possibilitando-nos circunstâncias e oportunidades únicas, com sentimentos de particular densidade. Dificilmente alguém pode se manter indiferente* " (Gergen, 1991, p.69). Assim, há um dramático aumento nas possibilidades de se estabelecer

identificações podendo, um mesmo indivíduo, abrigar identidades opostas e conflitantes. A relevância que os signos adquirem na contemporaneidade exprime a perda da referência concreta do espaço e tempo na troca mercantil, acarretando a separação entre significante, significado e referente.

Considerando então este novo espaço é que Jameson (1996) o caracteriza como não possuindo uma representação única. Seus elementos insistentemente negam-se a qualquer totalidade, nunca formando um conjunto completo, são heterogêneos entre si e fragmentados. É neste sentido que não podemos falar de uma obra, mas somente de texto. Mas mesmo este conceito não levaria a uma noção exata desse espaço, porque seria, ainda, uma totalização afirmativa. Devido ao fato de tudo envolver é radicalmente descentrado, sendo a rede de informática e telecomunicações o melhor exemplo.

Com isto os conceitos de **simulação e realidade virtual** adquirem uma importância capital.

Baudrillard observa que a **simulação** não é uma simples inversão do eixo representacional. Não. É algo bem mais profundo e complexo e compreende o status da abstração que envolve a relação entre representação e realidade. Já não há mais o eixo de uma identidade especular que vincula ambas e que permitiria o estabelecimento de uma metafísica subjacente. Esse eixo desaparece e dá lugar ao que Baudrillard chama de hiperrealidade, ou seja, uma realidade que prescinde do lastro objetivo das coisas e dos fatos remetendo o estabelecimento do real, na era dos simulacros, para o resultado da lógica que subjaz aos signos. Esta foi uma descoberta decorrente das novas formas de se compreender a construção do saber e da realidade por meio de entidades lingüísticas.

Para Jameson (1996) o simulacro seria "*...a cópia idêntica de algo cujo original jamais existiu"* . A lógica do simulacro é espacial e tem implicações no tempo histórico. Se no Modernismo ainda tínhamos a possibilidade de um percurso histórico, com a necessária existência de um projeto utópico (ou distópico), na pós-modernidade esta lógica nos deixa apenas com um passado esvaziado da História sendo, tão somente, um referente para os diversos textos produzidos.

Paralelo à **simulação** temos o conceito de **realidade virtual** que, segundo Heim (1993), significa *"...um evento que, em seus efeitos é real sendo, porém, inexistente de fato*", guardando entretanto algumas particularidades como: a criação de

um ambiente totalmente artificial, interatividade, imersão e funcionamento por redes integradas de informação.

Integrar ambientes cada vez mais determinados pela tecnologia da informação tem sido uma característica da pós-modernidade. Lyotard (1989) pondera que é crescente o número de interações sociais mediadas por terminais e assinala a importância cada vez mais central que os bancos de dados vêm adquirindo implicando, desta maneira, numa transformação da missão das instituições acadêmicas e de ensino, que agora passam a buscar a performance e não mais a verdade. O que se pretende doravante é a formação de competências ao invés de cientistas e eruditos. Competências estas consonantes com as novas técnicas de manuseio da informação e suas linguagens, já que, entre outras coisas, o domínio da informática e telemática é o carro-chefe indispensável para o crescente incremento da performatividade de qualquer sistema. Devido ao desenvolvimento da linguagem binária e de máquina, que permitiu o armazenamento do conhecimento em bancos de dados cada vez maiores, todo o saber passou, necessariamente, a se submeter aos imperativos desta para que fosse considerado válido, ou seja, para que pudesse ser admitido dentro de uma cadeia de operações que implicasse um efetivo aumento dos resultados. Sendo assim, o que passa a ser importante não é mais a transmissão de conteúdos, mas o ensino operacional dos terminais, de como manipular estas novas linguagens.

Baudrillard também assinala o quanto o simulacro e a mídia permeiam e determinam a vida da sociedade contemporânea. O autor considera que já não há mais como circunscrever polaridades, distinguindo claramente funções dentro de um discurso, como fez Jakobson ou, como MacLuhan, separando meio e mensagem.

O próprio medium (sic) *já não é apreensível enquanto tal, e a confusão do medium e da mensagem (MacLuhan) é a primeira grande fórmula desta nova era. Já não existe medium no sentido literal: ele é doravante inapreensível, difuso e difractado no real e já nem sequer se pode dizer que este tenha sido, por isso, alterado.* (Baudrillard, 1991, p.44).

É um funcionamento por circularidade. As funções oscilam de um momento a outro dada a indiferenciação entre significante, significado e referente. O contorno do real se esmaece. Como um sinal desta situação Baudrillard irá apontar as programações de televisão que se propõem a ser tão reais quanto o possível, a *"TV-verdade"*. O autor irá dizer que são tentativas de resgate do real impetradas contra a fugacidade deste. Contudo, seu funcionamento mesmo remete para a simulação. Posto que há indiferenciação generalizada perde-se a distância entre o telespectador e a realidade que, por fornecer a perspectiva de um sentido, possibilitaria ao indivíduo visualizar-se como uma entidade destacada do medium. Se não há mais onde ancorar o navio do sentido e da realidade, estas entidades passam a ser o próprio oceano, ou seja, o meio assume a tarefa de ser a única categoria capaz de dar um contorno à experiência midiática, mesmo que seja fugaz e oscilante. É daí que vem o seu poder e sua totalização. Não sabemos mais se a programação reflete nossa realidade ou se irá refletir aquilo que, no momento seguinte, o será. Sabemos, no entanto que, mesmo que seja simulação, fora do meio a possibilidade de irrealidade é maior ainda.

Importante também assinalar a relação entre simulação e crise de metanarrativas. O modelo precede a realidade e, neste movimento, estabelece uma indiferenciação com ela. Logo, a epistemologia dos simulacros acarreta a dissolução da fronteira entre pólos antagônicos estendendo, assim, as possibilidades de interpretação e compreensão de qualquer fenômeno ao infinito, já que todas são verdadeiras se considerarmos que não mais se reportam a um substrato de concretude real ou a um saber legitimado nos moldes da Aufklärung. O modelo cria uma realidade e esta, por sua vez, remete para um outro modelo (mesmo que seja apenas um aperfeiçoamento do modelo inicial) que implicará um desdobramento sobre o real, acarretando um ciclo amplamente generalizado em todas as direções. Esta lógica perpassa todos os discursos, indo para além da mera ambigüidade, pois nesta ainda seria possível oscilar entre pólos antagônicos (o certo e o errado, o belo e o grotesco, o justo e o injusto).

Capítulo II: Valores

O quadro da Pós-modernidade descrito no capítulo anterior nos coloca diante de um indivíduo que já não pode mais valer-se das referências oferecidas pelas sociedades tradicionais pré-modernas. É, portanto, um sujeito que passa a conviver com a dúvida a respeito destas mesmas referências. Simultaneamente está exposto a um bombardeio de outros modos de ser e de compreender. A tecnologia da saturação social faz com que o universo de relações dos indivíduos se expanda, o que implica no aumento do sentimento de exigência (*requiredness*) decorrente da assimilação de valores veiculados pela mídia e pelos meios de comunicação social, mesmo que estes sejam contraditórios entre si. K. Gergen (1991), ao estudar a constituição da identidade contemporânea, salienta o crescente potencial para o estabelecimento de novas interações, destacando que "*... a cada fragmento que incorporamos dos outros há, também, a aquisição de valor (uma pequena voz do "dever" (ought))*" (p.173). Com isto, amplia-se consideravelmente o potencial para a multiplicidade e polimorfismo das interações. É neste sentido que Giddens (1991) aponta a dúvida como o sentimento característico da contemporaneidade. Por não ser mais possível contar com as balizas que outrora norteavam as ações e decisões, a análise de risco se torna crucial para o sujeito. Giddens assinala que nesse cenário torna-se cada vez mais difícil a construção de uma biografia que apresente coerência suficiente para constituir-se numa identidade pessoal. O indivíduo, a todo momento, se vê defronte a inúmeros dilemas: afirmar sua identidade ou fragmentar-se; seguir uma autoridade ou conviver com a incerteza; rebelar-se contra as condições que o sistema de produção impõe e, ao mesmo tempo, usufruir de todas as possibilidades que este oferece. Gergen considera que nos dirigimos para uma situação onde a idéia de uma escolha racional torna-se sem sentido (*meaningless*): "*A dúvida radical se infiltra (filters) em grande parte dos aspectos da vida cotidiana, no mínimo como um fenômeno de fundo, (...), a conseqüência mais importante é a obrigação de se guiar por entre exigências de sistemas abstratos concorrentes*" (p.180).

Diante deste quadro a categoria dos valores se revela adequada para o estudo das transformações da cultura e subjetividade contemporânea. Kvale (1992), referindo-se à crise das metanarrativas, afirma: "*Quando as ações não podem mais ser justificadas apelando-se para um sistema abstrato (higher system) ou para a noção de*

progresso, os valores e a responsabilidade ética dos indivíduos nas interações tornam-se centrais" (p.36). Gergen considera que os valores ainda funcionam como elementos organizadores da experiência individual e social, mesmo que não se possa mais relacioná-los a um discurso de legitimação totalizante. Também Kvale salienta sua importância no interior das comunidades : "*as narrativas de uma comunidade contribuem para sustentar os valores e a ordem social desta*" (p. 34).

Tchernia (1995) assinala a pertinência do estudo de valores relacionados a períodos de aceleradas transformações sociais, uma vez que podem indicar mudanças nos critérios de avaliação e tomadas de decisão. Assim, podemos indagar o papel que exercem na vida contemporânea, e na forma como se estruturam no grupo e no indivíduo. Continuam desempenhando as mesmas funções e mantendo suas características apesar das transformações culturais? Na ausência de uma referência metafísica mantêm sua dinâmica? E com relação ao indivíduo? Como este integra valores que são conflitantes entre si?

Estas questões nos remetem a uma compreensão mais profunda do campo semântico dos valores. São vários os autores que se dedicaram à sua compreensão. Deve-se observar porém, que grande parte desses estudiosos empreenderam suas pesquisas sem considerarem as questões colocadas pela pós-modernidade. Ou não faziam parte de seu tempo, ou não eram o foco de sua atenção. Suas contribuições seriam portanto inadequadas a um estudo sobre o período pós-moderno por se pautarem pelos pressupostos epistemológicos da modernidade. Entretanto, o objetivo não é caracterizar de forma 'fechada' a categoria valor, mas chegar a um entendimento que se concretiza por meio dos elementos e características que os diversos autores apresentam e pelo 'diálogo' que estas estabelecem entre si.

Os valores apresentam um grau elevado de abstração. Por este motivo são várias as áreas de conhecimento a que pertencem. Além do mais aproximam-se estruturalmente (Rokeach, 1972) e metodologicamente (Schuman e Kalton, 1985) de outras categorias como atitudes e crenças. Howard (1985) aponta também que se prestam a uma enorme variedade de julgamentos, decisões, preferências e orientações. Williams (1969) relaciona valores com necessidade, desejo e preferências destacando,

entre as últimas, as obrigações morais ensejadas pelos valores como elementos que influenciam a seleção de comportamentos.

Assim, segundo Rokeach, estão relacionados com modos de conduta ou 'finalidades' (end-state) de existência:

> *Dizer que alguém tem um valor é dizer que possui uma crença estável, de que um modo de conduta ou uma 'finalidade' de existência é preferível, social e pessoalmente, a outros modos e finalidades* (p.160).

Allport (1973) o define como " *... uma crença segundo a qual um homen prefere agir. É, portanto, uma disposição cognitiva, motora e, acima de tudo, profundamente do proprium*[5]" (p. 557). Bar-Tal (1990) cita o clássico estudo de Thomas e Znanieki (The Polish Peasant in Europe and America, 1918) e sua posição acerca dos valores : " *... é um 'dado social' que serve como objeto de atividade com sentido e utilidade para os membros do grupo social, como alimento, dinheiro ou idéias".* Kinder e Sears (1985) entendem valores como padrões gerais e estáveis. Triandis (1994) define valores como:

> *concepções sobre estados e finalidades que transcendem situações específicas, orientam a seleção de comportamentos ou eventos e são ordenados por sua importância relativa. São os princípios que guiam a vida cultural do grupo* (p. 333).

Importante também para o seu entendimento é a relação do valor com outras categorias da Psicologia Social. Rokeach (apud Brandão, 1984), considera os valores uma espécie de crença, mais especificamente como crença prescritiva "*...na qual alguns meios ou alguns fins de ação são julgados como desejáveis ou indesejáveis*" (p.

---

[5] O *proprium* seria "*... aquela parte da personalidade que parece estar próxima e central à pessoa, envolvendo questões que são de importância nesta vida, além e acima das questões meramente casuais*" (Allport *apud* Evans, 1979, p.245).

71). Thomas e Znaniecki (apud Becker, 1986) relacionam valores e atitudes considerando que estas seriam caracteristicamente individuais ao passo que aqueles o seu equivalente na sociedade. McGuire (1985) distingue atitudes de valores endossando a concepção de Rokeach, quando estabelece um eixo entre crenças, atitudes e valores, no qual estes teriam a condição de influenciar as outras duas categorias dado seu nível de amplitude e abstração quando comparados com estas. Devido a este maior alcance Rokeach propõe que os valores devessem ocupar lugar central como categoria da Psicologia Social.

Rokeach introduz também uma diferenciação importante entre os valores, classificando-os como terminais ou instrumentais:

> *Distingo duas espécies de valores. Uma diz respeito ao estado final de existência desejado, um estado de igualdade, de felicidade, de harmonia interna. Prefiro chamá-los de valores terminais. A outra espécie de valor é o que chamo de valor instrumental, uma forma idealizada de comportar-se penetrando, atravessando os objetos e as situações (...). Honestidade, responsabilidade, coragem, auxílio, asseio, polidez, obediência — estes seriam valores instrumentais. Assim, um conjunto de valores, os valores terminais, se relacionam a estados terminais prescritos e o outro conjunto de valores, os valores instrumentais, relacionam-se ao comportamento idealizado* (Rokeach *apud* Evans, 1979, p.393).

Rokeach (1973) aponta a significância desta discriminação ao comentar que:

> *esta distinção entre estes dois tipos de valores — instrumental e terminal — é de tal importância que não se pode permitir ignorá-la, tanto nas considerações teóricas, quanto em sua mensuração* (p.7).

Schwartz (1987) entende ser também relevante esta tipificação, uma vez que os objetos referentes aos valores podem ser modos e condutas dos sujeitos ou características relacionadas a uma forma de existência como a paz ou a justiça.

Os valores instrumentais e terminais relacionam-se de várias maneiras. Rokeach (1973) considera que se constituem em dois sistemas separados, embora interconectados funcionalmente (*functionally interconnected*), já que os valores instrumentais se colocam em função da realização dos valores terminais. Isto não implica contudo que para cada valor terminal corresponda um único valor instrumental e vice-versa:

> *um modo de comportamento pode ser instrumental para a realização de vários valores terminais; vários modos de conduta podem ser instrumentais para um único valor terminal* (Rokeach, 1973, p.12).

Apesar disto Rokeach aponta que o número de valores terminais é bem menor do que os instrumentais.

Outra forma de se relacionarem diz respeito ao fato de os valores terminais traduzirem-se no aspecto motivacional dos valores instrumentais, já que estes são percebidos como os meios para se obter a realização dos estados finais de existência almejados.

Por outro lado, Gorsuch (*apud* Rokeach, 1973) salienta que esta distinção não apresenta grande acuidade, uma vez que todo valor que não é um valor último (*ultimate value*) pode ser considerado instrumental. Rokeach admite a possibilidade de um valor terminal ser instrumental para um outro valor também terminal, entretanto reafirma a adequação de sua diferenciação vinculando os modos de conduta aos valores instrumentais e os estados de finalidade da existência aos valores terminais. A vantagem desta classificação é que pode ser aproveitada e testada empiricamente de forma bastante efetiva, não impedindo a operacionalização do conceito a que se refere (os valores).

A pesquisa mais recente não se contrapõe à posição de Rokeach, porém salienta que a fronteira entre valores terminais e instrumentais pode ser mais tênue do que se

supõe. Schwartz (1994) sugere que valores instrumentais podem adquirir significado terminal se apresentados como substantivos ao invés de adjetivos. Ser útil é um valor instrumental, refere-se a comportamento, porém o conceito equivalente, a utilidade (substantivo), pode bem ser considerado valor terminal.

Destas diversas definições, e do seu contraste com outras categorias, é possível salientar três dimensões recorrentes e constitutivas dos valores que podem ser afetadas pelas condições da cultura contemporânea:

a) Amplitude

Os valores podem ser compartilhados pelos componentes de determinados grupos ou então pelo conjunto de toda a sociedade. Este compartilhamento é de tal envergadura que os valores não se prestam a acomodações idiossincráticas no que diz respeito ao conjunto —seja este um grupo, uma instituição ou a sociedade— são abstratos, e subjazem a atitudes, crenças, comportamentos e opiniões. Esta característica faz com que a mudança de um valor resulte de um processo mais intensivo (Rokeach *apud* Evans, 1979, p.394), como aquele que presenciamos em um ambiente institucional de educação religiosa, assemelhando-se à socialização secundária descrita por Berger e Luckmann (1973). Dada essa amplitude, apresentam uma forte ligação com aspectos da cultura de uma época, expressando talvez de forma privilegiada a visão de mundo (*Weltanschauung*) ou o espírito de uma época (*Zeitgeist*). Por isto mesmo são categorias bastante adequadas ao estudo das modificações sociais de grande calado em diferentes períodos da cultura. Hall (1996) afirma que os valores estabelecem uma ponte entre o indivíduo e a história, através da participação deste nas diferentes instituições sociais, dentre as quais a religião que, intrinsecamente, ressoa as influências que sofre da cultura e do meio social em que está inserida.

Na esfera individual podemos citar Allport quando, ao se referir aos valores, os considera como integrantes da *"filosofia unificadora da vida"* (1973), a ponto de ser

possível reuni-los em sistemas de razoável uniformidade que corresponderiam aos diferentes tipos de caracteres e personalidades nos indivíduos. Um exemplo é o seu Estudo de Valores, conjuntamente realizado com Vernon e Lindzey e inspirado nos *Tipos Humanos* de Spranger (Anastasi, 1977).

Apesar de seu desdobramento individual, nesta pesquisa a amplitude será trabalhada em seu aspecto partilhado, coletivo. Por esta razão, sua análise terá como objetivo evidenciar a recorrência de um determinado valor nos diferentes tópicos da entrevista.

b) O sentido de exigência (*requiredness*)

Köhler (1938) indaga pela natureza do sentimento de que alguma coisa possui valor e que, portanto, se traduziria na orientação em direção à mesma, implicando, assim, no seu aspecto prescritivo (*'ought to/requiredness'*). Este se refere não somente à obediência estrita de regras e normas mas, principalmente, ao sentimento que o sujeito tem de que deve se comportar de determinada maneira porque entende que esta é a correta, mesmo que o comportamento contrário lhe acarretasse vantagem de qualquer natureza.

Köhler, num primeiro momento, discute aspectos filosóficos desta 'obrigação' acarretada pelos valores, buscando seus fundamentos ontológicos. É desta forma que critica a perspectiva platônica, por radicar esta experiência num mundo absoluto e destacado dos indivíduos: o mundo das formas e idéias. Da mesma maneira o faz ao se referir às proposições de Kant, quando pergunta se o modo como a mente está organizada pode, em si mesmo, explicar o fato de um ato ou objeto ser considerado passível de valor. Köhler não separa o processo de conhecimento da realidade do de valoração dos objetos dessa mesma realidade. É por isto que critica as perspectivas citadas, porque propõem a existência de uma realidade absoluta e externa ao indivíduo que, por si mesma, teria o poder de impor a condição definidora dos valores na medida em que o certo e o errado, e as escolhas que decorrem deste processo, passam a se

orientar em função do quanto nos aproximamos dessa mesma realidade ao conhecê-la e desvendá-la. Diante de uma realidade absoluta os únicos julgamentos de valor que cabem são aqueles referentes aos procedimentos e atos que nos levam a ela. Não haveria, portanto, valor diante de tal determinação.

Ao discutir as idéias de Husserl, Köhler volta a atenção para a percepção valorativa que o ser humano é capaz de ter de seu ambiente e dos objetos que o integram, observando que muito daquilo que é tido como realidade de fato não passa de um produto da chamada "realidade mental", uma vez que a percepção estrutura a experiência de forma a conferir-lhe regularidade e estabilidade. A matemática e a ciência seriam maneiras de descrever as relações percebidas mas que, de fato, não corresponderiam à realidade objetiva. Sem fazer referência a nenhuma outra instância ou processo (como o desejo ou a aprendizagem) considera que a experiência é, sempre e necessariamente, conduzida por atitudes seletivas (*directed attitudes*), que orientam o indivíduo com relação ao objeto da atitude (ato, crença, emoção). Essa orientação confere ao objeto uma valência. Esta pode ser positiva (quando o objeto é buscado pelo indivíduo) ou negativa (quando repelido). Uma atitude, portanto, sempre implicará na sua contrapartida, daí o caráter de uma escolha 'intrínseca e necessária' para as diversas situações. Como os valores subjazem às atitudes, podemos considerar que também para cada valor há a sua contrapartida. Köhler ressalta que a direção das atitudes (e dos valores) guarda uma irredutibilidade própria não podendo ser explicadas por categorias como prazer-desprazer, hábito ou aprendizagem.

Köhler contrasta valor com outras categorias psicológicas como o hábito, ao perguntar se o estabelecimento deste não teria o poder de impor uma direção e, principalmente, uma obrigação ao indivíduo, o que preencheria, então, uma das condições para o ato de valoração. Conclui que não. Também não concorda com o associacionismo como explicação para o comportamento que valora alguma coisa. Outra maneira de justificar o valor seria recorrendo à utilidade do comportamento, ou seja, a utilidade é que teria o poder de explicar a valência de um comportamento. A crítica que faz a esta perspectiva é que seria uma teoria muito subjetivista do valor. Köhler resolve seu problema pela noção de empenho (*striveness*) e interesse (*interest*). Seria o próprio esforço da busca de algum objeto que teria o poder de fazer algo adquirir valor e,

portanto, ter existência como tal. Em outras palavras: algo tem valor porque é buscado, e não é buscado porque tem valor.

A questão sobre a qual Köhler se debruça é a seguinte: o sentido de dever e obrigação se deve a quê? Aos elementos que comporiam uma realidade objetiva ou ao processo de percepção desta? Köhler conclui que as coisas não possuem valor por si próprias. O valor circularia pelos caminhos das interações sociais e das relações das coisas e situações com os sujeitos que as vivem e as percebem, sendo mais relacional do que objetivo.

Asch (1977) também se debruçou sobre esta questão ao procurar entender a razão de os homens serem capazes de fazer juízos de valor, classificando atos e comportamentos como certos ou errados. De dentro de sua perspectiva gestáltica, afirma que o valor cumpriria a função de atender a uma 'exigência' de completude requerida por uma dada situação na qual o indivíduo se encontra. Como Köhler, Asch entende que os fenômenos de valorização não se reduzem a outras categorias explicativas como motivação ou aprendizagem, guardando, portanto, especificidade própria.

É neste sentido também que Allport (1954) afirma:

> *somente uma pequena parcela do uso de nossa razão (reasoning) é controlada por aquilo que os psicólogos denominaram pensamento dirigido (directed thinking), quer dizer, controlado exclusivamente por sinais exteriores (outer evidence) e focalizado para a solução de problemas objetivos* (p. 25).
>
> Também afirma a irredutibilidade dos valores ao conferir-lhes a função de constituintes da *"filosofia unificadora da vida"* (Allport, 1973, p.370).

c) O elemento de escolha e orientação dos valores (*value-choice*)

O aspecto de escolha é um importante ponto a ser considerado nos valores, já que um valor não existe como tal se não possuir outros que se apresentem como contrapartidas ou alternativas (Billig *apud* Gergen, 1991). A liberdade é um valor porque se opõe à ela a escravidão. Em razão desta particularidade os valores oferecem critérios para a seleção e orientação de comportamentos e ações no universo social. Becker (1986) o salienta citando Talcott Parsons:

> *pode chamar-se de valor um elemento de um sistema simbólico compartilhado que serve de critério ou padrão para a seleção entre alternativas de orientação que são intrinsecamente viáveis numa situação* (...) *em tais concepções, identifica-se valor com normas amplas, fundamentais, geralmente compartilhadas pelos membros de uma sociedade ou subgrupo e que servem para integrar e também para guiar e canalizar as atividades organizadas dos membros, dando em parte origem a complexos de normas derivadas que regulam áreas de vida funcionalmente importantes*.

Uma especificidade que Rokeach (1972) aponta para os valores se refere à organização que apresentam em torno de um eixo centro-periferia, levando-o a conceber a idéia de sistema de valores, que é a organização dos valores num *continuum* de importância. O sistema de valores deve representar a forma como uma pessoa, na interação social, efetua suas escolhas e resolve seus conflitos. Da mesma forma conclui Hall (1996) ao postular a noção de escolha de valores decorrente da hierarquia que o sujeito estabelece entre os diversos grupos que compõem sua identidade.

O fato de se estabelecer um sistema de valores em que alguns são mais centrais do que outros, explicita a condição de hierarquização dos valores e, portanto, seu aspecto de seleção e discernimento.

Importante também é esclarecer a diferença entre a possibilidade de escolha que um valor apresenta ao indivíduo e o sentimento de dever ou obrigação que o valor

suscita. Poder escolher é a condição de se estar diante de vários valores (e seus sistemas) e das atitudes e crenças que estes determinam, já o sentimento de que uma destas possibilidades é aquela que é a correta e que 'pede' uma espécie de adesão ou obrigação é outra coisa. Pode-se dizer que uma característica antecede a outra no tempo. E que a fase de escolha pode nos explicar a razão de encontrarmos, por exemplo, diferentes posicionamentos dentro de uma mesma instituição sentidos com igual força de obrigação e dever por parte de seus integrantes. Uma vez que o indivíduo faz suas escolhas ele passa a ordenar seus valores, em um sistema em que aqueles que são mais opostos às escolhas são deslocados para a posição periférica. Também pode-se supor que há maior probabilidade de encontrarmos posições discrepantes para os valores considerados instrumentais do que para os finais.

Essas dimensões dos valores são importantes para o estudo das mudanças na cultura pós-moderna pois podem ser afetadas pelas questões que esta apresenta.

A **amplitude** dos valores pode ser afetada com a crise de metanarrativas. Uma questão é saber se continuarão amplos, mesmo não fazendo apelo a uma metanarrativa, ou terão sua amplitude restrita aos contornos dos grupos e culturas locais. Ao mesmo tempo, com a saturação social, podem vir a ser muito mais amplos já que, além de transcenderem os limites geográficos e culturais, encontram uma subjetividade receptiva a novos contatos.

A **escolha de valores** parece ser uma característica de relevância numa época como a pós-moderna. Com o incremento das possibilidades de referência e valor o indivíduo se vê 'liberto' do discurso metafísico das narrativas cientificas, políticas e religiosas. Ao mesmo tempo as instituições são cada vez mais confrontadas com a pluralidade de discursos e raciocínios, passando a ser uma alternativa entre muitas outras.

Com a situação de perda de legitimidade e relativização da autoridade a dimensão da **exigência** passa a se radicar onde? Já que não conta mais com os suportes anteriores: a sociedade tradicional e as metanarrativas romântica e moderna. Apesar disso os indivíduos continuam se valendo da dimensão ética e valorativa para organizarem sua experiência, mesmo numa situação de pluralidade de valores.

Capítulo III: Pós-modernidade, Religião e Igreja Católica

A relação entre religião e Pós-modernidade é complexa. Alguns autores apontam a dificuldade que o discurso teológico tem de ligar-se ao programa do fim das metanarrativas (Junker-Kenny, 1999; Detweiler, 1995). Outros, entretanto, entendem que a Pós-modernidade traz novas possibilidades para a expressão religiosa, devido ao fato de incorporar em seu discurso a dimensão da irracionalidade, da sensibilidade e do sublime (Rubio, 1999; Tracy, 1994; Orantos, 1998).

Ao mesmo tempo a perspectiva pós-moderna afeta o discurso religioso em sua pretensão de portador da verdade transcendente. Para Baudrillard (1991) este processo se dá por meio da simulação, resultando no esvaziamento de categorias como Deus e Juízo Final, que ficam impossibilitadas de comunicar, como anteriormente o faziam, o que é o certo e o errado, o verdadeiro e o falso.

A crise da metanarrativa religiosa contudo, tem início na modernidade como afirma Reikerstorfer (1997):

> *A partir do Iluminismo na Europa o cristianismo conhece o destino de uma existência social minoritária. A fé perdeu sua aceitação social, que até então era completa, tornou-se marginal tendo sido em ampla escala empurrada para uma esfera privada socialmente irrelevante* (p.404)

Com o processo de secularização a esfera religiosa deixa de ocupar seu lugar como instância de legitimação e explicação dos acontecimentos. Assim, a religião é levada a redefinir seu lugar na ordem social contemporânea, como o afirma Aquino (1999):

> *A reinvenção semiótica do lugar social da religião interpela o filósofo, para que busque os parâmetros conceituais de uma nova forma de razão teleológica, capaz de significar o mundo da vida e o religioso vivido, no universo simbólico da sociedade e da cultura contemporânea* (p.299).

Também Alday (1994) assim o entende:

> *A religião cristã, que com Hegel traz consigo a idéia de um processo racional, evolutivo da História, com ênfase na subjetividade e dignidade da pessoa humana, perde sua centralidade. Sendo esta assumida pela Economia. A centralidade da produção de significados para a vida coletivizada não é mais monopolizada pela religião cristã* (p. 91).

Para Beyer (1994) a questão que se apresenta hoje à religião é ocupar um lugar relevante na vida social:

> *Da mesma forma como a ciência, a economia ou o sistema de saúde, a religião deve proporcionar um serviço que não só apoie e fortaleça a fé religiosa dos seus adeptos, mas possa também impor-se pelo fato de ter implicações de longo alcance fora do âmbito estritamente religioso* (p.400).

Giddens (1991), ao comparar a religião com os sistemas abstratos[6] na sociedade contemporânea, afirma sua importância nos seguintes termos:

> *A confiança em sistemas abstratos contribui para a confiabilidade da segurança cotidiana, mas por sua própria natureza ela não pode fornecer nem a mutualidade nem a intimidade que as relações de confiança pessoal oferecem. A este respeito as religiões tradicionais são completamente diferentes dos sistemas abstratos*

[6] Os sistemas abstratos são: a) os sistemas de peritos das diferentes áreas profissionais e b) o que chama de fichas simbólicas, ou seja, "*meios de intercâmbio que podem ser 'circulados' sem ter em vista as características específicas dos indivíduos ou grupos que lidam com eles em qualquer conjunto particular, várias fichas simbólicas podem ser distinguidas, tais como os meios de legitimação política*" (Giddens, 1991, p.30). O dinheiro é também um exemplo de ficha simbólica.

> *modernos, porque suas figuras personalizadas permitem uma transferência direta da confiança individual, com grandes elementos de mutualidade* (p.117).

Lyotard (1993) observa que a religião poderia se tornar uma narrativa credível na situação de pós-modernidade já que

> *muitos pensam que chegou o momento da religião, o momento de reconstruir uma narração com credibilidade em que se contará a ferida deste fim de século, e em que essa ferida cicatrizará. Faz-se valer que o mito é o gênero originário, que o pensamento da origem aí se revela no seu paradoxo originário, e que é preciso erguer as ruínas em que o pôs o pensamento racional, desmitologizante e positivista*.

O pensamento que aponta para a origem, entretanto, tem resultado também numa das respostas características da religião à crise das metanarrativas: o fundamentalismo. Baudrillard irá dizer: "*Quando o real já não é o que era, a nostalgia assume todo o seu sentido. Sobrevalorização dos mitos de origem e dos signos de realidade*" (p.14). Nesta direção Jameson (1996) entende que

> *a questão mais 'fundamental' parece ser a questão do passado e da tradição, e de como as novas religiões compensam sua ausência irreparável na superficialidade da nova ordem social* (p.385).

Outra forma de manifestação da esfera religiosa decorre de uma espécie de 'espiritualidade difusa', que se distancia do universo cristão e caracteriza-se pela "*recuperação de formas sumamente livres, exóticas, mágicas, inclusive arbitrárias e supersticiosas, astrológicas, quando não sectárias, de religiosidade*" (Aranguren, *apud* Rubio, 1999, p.128). Um exemplo típico é a 'New Age'.

No âmbito do Catolicismo Aranguren (1999) coloca que:

> *Na nova situação social existencial não pode haver, a não ser residualmente, cristãos com sua fé em segurança, garantida em sua tradição. Atualmente todos seríamos 'cristãos expostos', correndo sempre o risco de deixar de ser cristãos e, certamente, incapacitados de se 'instalar no catolicismo'* (p.28).

O autor ainda salienta que o novo *ethos* católico se caracteriza pela abertura para o diálogo "*com todos e com tudo: com outras religiões, crenças e descrenças, com a filosofia e com outras filosofias, com a ciência, com outros caracteres ou modos de ser*" (p.28).

Hans Küng (1991) considera o diálogo entre diferentes grupos sociais (políticos, cientistas, empresários) e religiões um pressuposto para o estabelecimento de uma ética planetária, compartilhada e universal na pós-modernidade. A centralidade do diálogo pode bem ser vista nas diretrizes programáticas propostas por Küng para a esfera religiosa no próximo milênio:

> — *impossível a convivência humana sem uma ética planetária entre as nações;*
> — *impossível a paz entre as nações sem uma paz entre as religiões;*
> — *impossível a paz entre as religiões sem um diálogo de religiões.* (p.167).

Se a condição de existência do católico e a sua relação com a realidade social têm se transformado, podemos perguntar, então, como que a Igreja Católica, como instituição, se coloca frente a este quadro.

Para isto é necessário considerarmos, de forma breve, as relações da Igreja com as mudanças ocorridas com o advento da modernidade e os desdobramentos contemporâneos desta. Como afirma Clodovis Boff (1996): "*a Igreja Católica* [Romana] *é uma instituição extremamente complexa, além de antiga. Possui uma espessura histórica muito densa*" (p.126). Não é portanto objetivo deste trabalho aprofundar este aspecto, basta salientar que é no século quinto de nossa era que se estrutura como uma

instituição hegemônica identificando-se com o Império Romano, após permanecer, principalmente nos três primeiros séculos, na condição de clandestinidade devido às perseguições empreendidas por Roma.

Em seu 1° milênio, a Igreja experimenta um processo de solidificação e cristalização daquilo que viria a se tornar a Tradição de interpretação do *depositum fidei*. É no concílio de Trento que temos, pela primeira vez, um esforço para que este acervo doutrinário e dogmático adquira um contorno claro e definido, organizado num corpo único. É em Trento que o cânone bíblico fica definitivamente estabelecido. É a partir deste concílio que se costuma falar de uma Igreja tridentina. Esta designação se estendeu até nossos dias e, de forma mais ampla corresponde a uma concepção eclesiológica[7] que tem na Hierarquia e Doutrina eclesiástica seu ponto fundamental. Após o Concílio Vaticano II, passou a significar também a forma de organização eclesial que vigorou no período pré-conciliar.

A concepção tridentina portanto deposita confiança absoluta em sua narrativa metafísica. Definindo desta forma, por parte de seus integrantes, um modo característico de relacionar-se com o mundo que, como o descreve o Pe. Bernhard Häring (1995), irá se traduzir numa identificação excessiva com a estrutura institucional e de títulos da Igreja. A santidade reside na figura do padre e este centraliza todas as deliberações na vida religiosa da comunidade, desde o funcionamento da paróquia até as questões de ordem doutrinária e moral. A relação com os leigos é baseada no pressuposto de que ocupam uma condição de menoridade e que necessitam, portanto, da função pedagógica e fiscalizadora dos padres, sendo que as eventuais tarefas que venham a desempenhar dentro da Igreja têm o caráter de outorga por parte do clero (Lorscheider, 1995). É um modelo idealizado, abstraído das particularidades do contexto onde se encontra. Häring observa que o padre correspondente a esta organização é do tipo legalista, rigorista e 'romano', mais preocupado com a forma do que com o conteúdo o que, em sua opinião, resultou numa atitude de exclusão e condenação de todos aqueles que não se enquadrassem no conjunto de normas, condutas e leis

[7]Eclesiologia, "*Do grego: tratado sobre a Igreja. Parte da teologia cristã que versa sobre a origem, natureza e a atividade da Igreja na história e no mundo*" (Schlesinger e Porto, 1995, p. 897).

emanadas das instâncias doutrinárias da Igreja. Desta perspectiva o celibato era considerado um estado de superioridade perante os fiéis.

Outro momento importante é o Concílio Ecumênico Vaticano I, que foi uma resposta à modernidade, porém uma resposta negativa. É um esforço da Igreja para impor-se frente a uma era que já se tornara, então, a forma hegemônica de existência para a vida social (CNBB, 1992). Entretanto, é o Concílio Ecumênico Vaticano II que desponta como o evento mais importante relacionado às transformações porque passou a cultura contemporânea na segunda metade do século XX. Traduziu-se numa abertura ao mundo e às suas possibilidades, ficando conhecido como o 'aggiornamento'.

O Concílio Vaticano II trouxe consigo uma nova concepção eclesiológica e um novo modo de se relacionar com o mundo.

> *Passa-se de uma visão de Igreja como instituição, fortemente centrada na hierarquia, visivelmente organizada, para entendê-la como comunhão, Povo de Deus, com sua estrutura fundante no batismo, a partir do qual se dá a diversidade dos ministérios, a unidade de todos na pluralidade das situações, etnias, culturas, enfim, uma Igreja presente na vida do povo* (CNBB, 1992, p.10).

O sacerdócio passa a ser compreendido de uma perspectiva batismal. É o sacerdócio comum que estende a todos os fiéis o status de santidade anteriormente reservado somente aos clérigos.

A noção do sacerdócio comum traz consigo a "*afirmação da mesma igualdade na dignidade dos leigos em relação à hierarquia*" (CNBB, 1987), a vocação passa a ser prerrogativa de todos e entendida como manifestação dos diferentes dons concedidos por Deus aos seus filhos. Esta condição possibilita então uma aproximação entre padres e fiéis no que diz respeito às tarefas de cada um, prevendo uma relação de colaboração e não mais de tutelagem.

Häring (1995) ao traçar o perfil do padre contemporâneo em grande medida o faz tendo em vista um sacerdote pós-conciliar. Este se identificaria com as práticas dos primeiros cristãos, quando ainda não havia estrutura hierárquica e as decisões eram

tomadas de forma colegiada. Ao mesmo tempo a Eucaristia era aberta, sendo presidida, inclusive, por mulheres, já que a ordenação de padres ainda não estava estabelecida. Ao invés do exercício da autoridade conferido pela posição de clérigo, a atuação deste deve se pautar, sobretudo, pelo serviço e testemunho dentro de um mundo historicamente encarnado.

Com relação ao celibato Häring salienta: "*o mito do celibato como um estado superior à parte está morto, sem prejuízo de uma justa apreciação dele, no seguimento de Cristo, Servo de Yavé*" (p.118). Com relação às normas o autor entende que uma Igreja avançada não deve se preocupar tanto com o cumprimento estrito destas, mas buscar um entendimento mais profundo, capaz de uma considerável relativização quando aplicado às situações da vida real. Häring defende ainda uma Igreja que seja inclusiva, que se paute pela aceitação do outro como 'um de nós', com grande valorização da escolha, da qualidade, da gratuidade e da liberdade.

A referência à maneira como deve ser o padre se justifica porque influencia, significativamente, a forma como a formação sacerdotal será concebida e realizada. Esta preocupação se evidencia pelo decreto conciliar *Optatam Totius* (Vier, 1987). Este decreto trata da organização dos seminários e de quais preceitos devem seguir para o adequado cumprimento de suas funções. Um de seus propósitos explícitos diz respeito à adequada preparação dos futuros presbíteros para com a realidade de seu tempo:

> *Tenham-se em conta também as investigações filosóficas dos tempos modernos, em especial as de maior influência na respectiva nação, bem como o mais recente progresso das ciências, para que os alunos conheçam de maneira exata a índole da época presente e se preparem convenientemente para o diálogo com os homens de seu tempo* (*Optatam Totius*, § 1314, p. 519).

O Estudo nº 50 (CNBB, 1987) refere-se à pastoral vocacional no Brasil e destaca temas eclesiásticos importantes do Concílio Vaticano II que repercutirão na formação dos presbíteros como a obediência, a relação com os leigos, o ecumenismo e o diálogo inter-religioso, a missão e o relacionamento com os meios de comunicação

social. Estes pontos somados a outras questões que surgiram no período pós-conciliar, como a que se refere ao lugar da mulher na estrutura da Igreja, a exigência do celibato, a imagem da Igreja na mídia e uma crescente preocupação com aspectos ligados à pessoa do sacerdote como a realização pessoal e sua relação com a oração, formam o quadro atual que serve de referência para as deliberações sobre qual a forma de preparar os futuros sacerdotes e o que deve ser transmitido em sua formação. Estes tópicos são especificamente:

As relações entre a **Igreja Universal** e a **Igreja Local**. Esta é uma questão bastante destacada nas discussões da Igreja, diz respeito às relações de autoridade entre Roma e as dioceses. Häring (1999) é bastante contundente ao expressar suas posições em prol da Igreja Local ao criticar a cúpula romana:

> *esta influente minoria, afligida por uma psicose de medo que beira o neurótico, continua acariciando — intelectual e afetivamente — a velha imagem de uma Igreja depositária exclusiva da verdade ou da totalidade de todas as verdades* (p.13).

Outro aspecto destas relações entre o local e o universal dentro da Igreja diz respeito às relações entre as diferentes culturas e o anúncio do Evangelho. Paula Montero (1995) assinala:

> *ao compreender que o modelo do catolicismo não pode mais ancorar-se nos valores europeus a Igreja incorpora não apenas a cultura como reflexão, mas também a diversidade cultural como problema* (p.233).

Ecumenismo e diálogo interreligioso. Da mesma forma que a missão, o ecumenismo e o diálogo interreligoso são temas que ganham destaque na Igreja. Maffeis (1997) aponta esta importância como um fato recente: "*a novidade do contexto*

contemporâneo, em confronto com as épocas passadas, é constituída pelo nascimento e pela consolidação do movimento ecumênico" (p.413) e, o autor ainda observa:

> *além do elemento teológico, há também um fator cultural que contribui para determinar essa nova sensibilidade para com a diferença. A mentalidade "pós-moderna" contribui para que a teologia também se tornasse mais desconfiada quanto à possibilidade de a razão elaborar esquemas omniabrangentes, capazes de exprimir adequadamente todo o conjunto da revelação* (p.414).

O esforço ecumênico passa a incluir o diálogo inter-religioso e abandona a pretensão de alcançar um consenso e uma estrutura unificada para as Igrejas. A própria pluralidade de visões passa a ser vista como algo positivo, possibilitando, inclusive, o surgimento de uma sensibilidade teológica que a interprete:

> *O pluralismo aberto das mais diferentes leituras mantém viva não somente a consciência para a inefalibilidade do NOME, mas é ao mesmo tempo um exercitar-se na percepção do outro* (Verweyen, *apud* Junker-Kenny, p.125).

Verdade. Este tópico relaciona-se com o anterior, principalmente se considerarmos a idéia da inefalibilidade do NOME e a impossibilidade de se construir os esquemas abrangentes de que fala Maffeis. Um exemplo típico é a 'New Age'.

No âmbito do Catolicismo Aranguren coloca que:

> *Na nova situação social existencial não pode haver, a não ser residualmente, cristãos com sua fé em segurança, garantida em sua tradição. Atualmente todos seríamos 'cristãos expostos', correndo sempre o risco de deixar de ser cristãos e, certamente, incapacitados de se 'instalar no catolicismo'* (*apud* Rubio, 1999, p. 28).

Missão. O entendimento sobre a atividade missionária sofre grandes alterações com o Vaticano II. Collet (1999) entende que o Concílio:

> *colocou um marco importante, na medida em que aqui se deu início a uma teologia da missão que no mundo inteiro atribui a cada igreja local o dever de ser sujeito da evangelização, ao contrário de uma teologia que ainda considerava a ação missionária como obra exclusivamente de igrejas européias em países distantes, sob a batuta de Roma* (p.113).

O critério geográfico portanto perde muito de sua força e passam a ser objetos da atividade missionária os critérios de julgar, os valores, os centros de interesse, as linhas de pensamento, as fontes inspiradoras e os modelos de vida conforme a encíclica *Evangelii Nuntiandi* (*apud* Collet). Com isto a missão se torna também intra-eclesial e estipula como tarefa a reevangelização de seus próprios fiéis.

Ainda uma questão que se liga às metanarrativas é se a atividade missionária deve buscar a conversão do outro e, portanto, anunciar o nome de Cristo (Miranda, 1997) ou, então, optar pelo caminho do serviço e testemunho, que seria 'desvinculado' de um discurso metafísico.

Mulher. A crise de metanarrativas envolve também o questionamento à ordem social do Ocidente considerada patriarcal (Vaitsman, 1994). O papel ocupado pelas mulheres na sociedade em geral alterou-se de forma dramática, em grande medida alcançou uma condição de igualdade jurídica, política e econômica. No âmbito religioso propiciou o surgimento da teologia feminista, que persegue a mudança da condição feminina de objeto para sujeito dentro da Igreja e, em decorrência questiona as estruturas eclesiásticas existentes ao considerar que:

> *A teologia está vinculada a comunidades eclesiais que podem com razão ser consideradas ' igrejas masculinas'. Ora, a teologia feminista questiona pela raiz, ou seja, a partir do legado igualitário de*

> *Jesus e da nova consciência emancipatória da mulher, a legitimidade das estruturas eclesiais patriarcais e da prática resultante nos terrenos sacramental, litúrgico e catequético* (Pintos e Tamayo-Acosta, 1999, p.480).

Além disto, alguns questionam a hermenêutica bíblica por sua perspectiva patriarcal (Cahill, 1997), outros apontam o feminino como elemento indispensável à compreensão teológica da transcendência (Pintos e Tamayo-Acosta, 1999), ao passo que Berlis (1999) questiona se a ordenação de mulheres não seria um dos sinais dos tempos.

Cahill, ao relacionar a questão das mulheres com o momento da cultura atual, nos dá uma noção da intensidade e importância desta:

> *Em meio a esta situação eclesial e cultural não uniforme, realmente pós-moderna, as experiências religiosas das mulheres, suas formas de engajamento na Igreja e suas teologias irromperam com energia impetuosa e mesmo ameaçadora* (p.122).

Meios de comunicação. A comunicação e o anúncio da boa-nova são elementos presentes na Igreja desde sua fundação. Hoje, os modernos areópagos são os meios de comunicação social que, nesta pesquisa incluirão basicamente a televisão e a informática. Este tópico refere-se diretamente a um dos eixos temáticos de referência à Pós-modernidade, o da simulação e realidade virtual.

Com relação à televisão as questões que têm se apresentado são as relativas à celebração de missas televisivas e à forma como são protagonizadas. A Liturgia na TV esbarra nos conceitos de presença, comunidade e participação (Beckhäuser *apud* Lorscheider e Isnard, 1994). Alguns consideram impossível formar uma assembléia litúrgica eletrônica, outros crêem ser factível (Neotti, 1994). Outro ponto em aberto é o que diz respeito à adequação da linguagem litúrgica à linguagem televisiva, não se tem ao certo até onde uma celebração deve se pautar pelas imposições de ordem técnica e estilística que o meio implica (Lorscheider e Isnard, 1993).

A extensão das concessões feitas à linguagem midiática é de particular importância para a Igreja Católica quando se tem em consideração os sacramentos. Estes, para Pierre Sanchis (1986), constituem-se no cerne de sua identidade:

(...) *o núcleo central do catolicismo parece-me o conceito — mais ainda o valor (valorização do conceito como sendo nuclear)* [grifos meus] — *de Sacramento, com os três elementos que o constituem: o significante, o significado e o elo que os une, e que precisamente vai fazer de um simples signo um sacramento — a eficácia simbólica, que torna presente o significado através do significante*. (p.6).

A identificação do significado com o significante torna imprescindível a materialidade e sensibilidade do sacramento. É da natureza ontológica deste reunir signo e presença. Uma eventual veiculação virtual de sua eficácia implica na aceitação da intermediação dos meios de comunicação, o que significaria romper a necessária vinculação entre um e outro.

Também existe a preocupação de os ritos e celebrações se tornarem espetáculos. Antoniazzi (1999) aponta que se correm vários riscos dentro desta religião midiática como concessões ao mundo 'star', banalizações e mundanidade. Ao mesmo tempo porém pergunta-se:

> *Será que a questão dos presbíteros 'midiáticos' não se liga mais amplamente ao fenômeno da Renovação Carismática Católica (RCC) em geral? E mais amplamente ainda, não se vincula à questão de um cristianismo 'moderno' e 'pós-moderno', surgindo como uma tentativa de 'inculturação' do Cristianismo na sociedade tal como se encontra?* (p.40).

Com relação à mídia eletrônica Giovannini (2000) ao comentar a importância da rede internacional de computadores (Internet) observa: "*a rede tornou-se de repente um valor cultural e social vertiginoso*" (p.298). Ao mesmo tempo faz alusão à Internet comparando-a à metáfora bíblica das redes de 'pescadores de homens'.

A CNBB (1995), em documento produzido pelo seu Setor de Comunicação Social, assinala a necessidade de se criar mecanismos para que seus quadros se capacitem na utilização de tais meios. Ainda o documento dá destaque para a implantação da *Rede Vida de Televisão* e à *Rede Informática da Igreja*, que é um "*serviço através do qual todas as paróquias e entidades vinculadas à Igreja podem conectar-se para comunicar-se ou fazer uso dos bancos a serviço da pastoral*" (p.125).

A pessoa do sacerdote. Este tópico justifica-se pela descrição da subjetividade apresentada anteriormente. Paredes (2000) assinala que a ausência de um critério de objetividade para se chegar à verdade faz com que o desejo acabe por ocupar este lugar. Se a razão não é mais capaz de conferir legitimidade à experiência, então a sensação preenche este vazio. Tracy (1994) observa que, num movimento que vai para além das categorias de significação lógicas, a experiência mística e a oração adquirem significância como elementos de compreensão de Deus. Há mais legitimidade em 'sentir' Deus do que 'saber' de Deus. Busca-se uma mística ao invés de uma lógica.

Almeida (1999) relaciona diretamente a oração ao perfil do presbítero do próximo século:

> *De maneira simples e direta, o presbítero será um 'homem de oração'. Sem isso, não passará de um mero propagandista de doutrinas ou de um negociante de coisas sagradas* (p.22).

Almeida ainda aponta as questões de realização como uma preocupação central na pastoral vocacional. Assinala que "*na perspectiva tradicional, o ideal espiritual do presbítero era consagrar-se totalmente ao ministério, quase 'esvaziando' sua personalidade*" ao passo que hoje

> *Muitos padres escolhem o caminho 'light', que consiste em dedicar parte de seu tempo ao ministério e parte à realização pessoal, em atividades (trabalho, formação, recreação, lazer) que cada um escolhe segundo seu gosto* (p.33).

A esfera da integração afetiva e a vida celibatária integram também as discussões a respeito da realização pessoal do religioso. Questões como solidão e crises afetivas têm ocupado um lugar de destaque na pastoral vocacional, assim como a preocupação com a satisfação dos presbíteros com a formação recebida no seminário (Almeida, 1999).

Todos esses tópicos listados representam, em grande medida, as questões com que a Igreja vem se debatendo nesta segunda metade do século XX relativas às mudanças culturais. Ao mesmo tempo relacionam-se diretamente com os três eixos descritos para a Pós-modernidade. Estes por sua vez subjazem, ao mesmo tempo vários tópicos. Por exemplo: a crise de metanarrativas leva à uma nova modalidade de obediência ao mesmo tempo que implica numa abertura ecumênica e numa outra concepção de missão. Simultaneamente todas estes acontecimentos ocorrem num ambiente onde a prática discursiva circula dentro da dinâmica própria das mídias eletrônicas e de seu funcionamento em rede.

Os cinco primeiros tópicos — Igreja universal e Igreja local; ecumenismo e diálogo interreligioso; verdade; missão e mulher — estão relacionados ao tema da metanarrativa. O tópico dos meios de comunicação ao tema da simulação e realidade virtual e o da pessoa do sacerdote ao da subjetividade.

Capítulo IV: Valores e formação sacerdotal

O papel dos valores no processo de formação da identidade religiosa é salientado por Progoff[8] (*apud* Hall, 1996) ao afirmar que esta decorre, dentre outras coisas, da escolha de valores quando concernentes a definições sobre o universo e as realidades últimas. As deliberações relativas ao significado religioso e as escolhas de valor são equiparadas em importância quando se considera a formação da identidade, escolhas que Hall (1996) considera essenciais a este processo. Além do mais, cita outros autores que corroboram sua afirmação:

> *... 'a identidade consolida o mais forte e profundo impulso pela busca de sentido que os valores ensejam e que o self seleciona tanto da religião quanto de fontes seculares, gerando os impulsos que levam-no a agir' (Mol, 1978[9]); 'selecionar e expressar valores desejados (cherished) é uma forma ativa de se criar identidades, e estas propiciam padrões de comportamento que são congruentes com estes valores (Stark e Glock, 1968[10])'.*

Ainda neste sentido, Bettencourt e Hume (1999) entendem que os valores são marcadamente parte da identidade social, apontando que:

> *... na influência do contexto intergrupal, que possibilita uma saliência expressiva das identidades sociais, as representações do self mais prontamente disponíveis são aquelas que se referem a valores, emoções e relações.*

Luigi Rulla (1977b) dedica aos valores um papel central no desenvolvimento integrado e autêntico da vocação religiosa. Sua teoria da consistência auto-transcendente baseia-se na realização de valores vocacionais por parte daqueles que optam pela vida religiosa. Esta realização é entendida como auto-transcendente porque significa uma *"...*

---

[8] Progoff, I.(1985). *Jung's psychology and its social meaning*. New York: Dialogue House.
[9] Mol, H. (Ed.). (1978). *Identity and religion*. Beverly Hills, CA: Sage.

resposta a um chamamento de um outro e não simplesmente a tentativa, que o homem se cria, de realizar-se a si mesmo numa perspectiva imanente" (p.6), implicando portanto no esforço de se alcançar um eu-ideal — **definido pelos valores vocacionais** [grifos meus] — a partir da estruturação psicodinâmica da personalidade do candidato ao sacerdócio, nomeado por Rulla como eu-atual[11].

Rulla reporta-se a alguns documentos do Concílio Vaticano II e da Sagrada Escritura para localizar os valores relativos à vida religiosa e sacerdotal:

> *... 'O seguimento de Cristo, proposto no Evangelho, é a* ***norma última*** *da vida religiosa', e ainda: 'A vida religiosa* ***antes de tudo*** *se orienta no sentido de os membros seguirem a Cristo e se unirem a Deus* ***pela profissão dos conselhos evangélicos****'[12]. Com as devidas modificações, o mesmo vem repetido para o sacerdócio: 'Alcançarão os presbíteros esta unidade de vida, unindo-se a Cristo no conhecimento da vontade do Pai e na doação de si mesmos em favor do rebanho que lhes foi confiado'[13]. Assim também é formulado o convite aos sacerdotes para* ***praticar*** *as três 'virtudes que mais se reclamam* ***para o*** [grifos meus] *ministério dos presbíteros': obediência, castidade e pobreza.* (Rulla, 1977a , p.75).

Compare-se com o que Rokeach afirma sobre os valores terminais e instrumentais:

---

[10] Stark, R., & Glock, C. Y. (1968). *American piety: The nature of religious commitment*. Berkeley, CA: University of California Press.

[11] Para Rulla (1977a) o eu-ideal compreende: *"a) conceitos que o sujeito forma dos ideais que os outros têm para ele ou ideais institucionais; b) conceitos que o sujeito forma de si mesmo para o próprio eu..."* (p.270); já o eu-atual envolve: *"a) o eu manifesto, isto é, o conhecimento que o sujeito tem de seu comportamento atual; b) o eu latente, isto é, as características da personalidade do sujeito que não são conhecidas pelo indivíduo e que são reveladas por meio de instrumentos de tipo projetivo"* (p.271).

[12] Concílio Vaticano II, *Perfectae Charitatis* (constituição eclesiástica relativa à atuação dos religiosos), 2.

[13] Concílio Vaticano II, *Presbyterorum Ordinis* (constituição eclesiástica relativa ao ministério e à vida dos presbíteros), 14.

> *Assim, um conjunto de valores, os valores terminais, se relacionam a* ***estados terminais prescritos*** *e o outro conjunto de valores, os valores instrumentais, relacionam-se ao* ***comportamento idealizado*** [grifos meus] (Rokeach *apud* Evans, 1979, p.393)

Rulla estabelece para a vida presbiteral dois valores terminais: a) **o seguimento e a imitação de Cristo**; e b) **a identificação e união com Deus**. Estes, por sua vez, relacionados aos três conselhos evangélicos de pobreza, castidade e obediência, permitem ao autor a proposição de três valores instrumentais formulados da seguinte maneira:

> *1) serviço aos outros pelo Reino* [de Deus]*, como conseqüência da liberdade do coração humano decorrente da castidade*[14]*;*
>
> *2) obediência e humilde submissão ao plano divino, como expressão e meio de amor na imitação de Cristo*[15]*;*
>
> 3) *desejo de pobreza, como fruto do amor pela perfeição*[16] *e como meio de verdadeira comunhão com e para os pobres.* (Rulla, 1977b, pp. 75-76).

Se por um lado a transcendência implica a busca de realização desses valores para além da personalidade do candidato, por outro a consistência de que fala Rulla significa que esta realização não pode se dar sob a influência de necessidades de ordem inconsciente por parte do futuro sacerdote. Rulla entende que uma verdadeira assimilação dos valores vocacionais ocorre quando:

---

[14] 1 Cor 7, 32-35; Concílio Vaticano II, *Perfectae Charitatis*, 12 e *Presbyterorum Ordinis*, 16.
[15] Fl, 2, 2-8; Concílio Vaticano II, *Perfectae Charitatis*, 14.
[16] Mt, 19, 21; Concílio vaticano II, *Perfectae Charitatis*, 13.

> *... o indivíduo assume tais valores por convicção quanto a seus conteúdos e por uma avaliação interior e não por causa de pressões sociais ou em obediência ao mecanismo de recompensa-punição.* (Rulla, 1977b, p.13).

No modelo elaborado por Rulla, o eu-ideal do candidato ao sacerdócio é constituído principalmente pelos valores sacerdotais, ao passo que as *"... várias atitudes que, de época em época, possam ter sido assumidas como modelos de realização do ideal sacerdotal ou religioso"* (1977b, p.7) atuam somente de forma coadjuvante. Considerando portanto a relevância que têm para a manifestação da vocação religiosa, e seu conseqüente desdobramento para a atuação na vida sacerdotal, é que afirma serem estes valores o núcleo central para se analisar a opção religiosa daqueles que procuram seguir este chamado.

Entretanto, se por um lado os valores vocacionais definem a figura idealizada do sacerdote, independente da cultura e do contexto social em que são experimentados, por outro não podemos desconsiderar o fato de que este mesmo contexto influi na percepção e na interpretação desses valores em cada época.

Um exemplo de como a cultura atual modula a esfera dos valores no clero contemporâneo é encontrado no trabalho de Hoenkamp-Bisschops (2000). Considerando que a dimensão religiosa da vida social contemporânea não coincide mais com as estruturas institucionais das religiões (McMinn e Hall, 2000), e que estas já não são mais capazes, por si próprias, de sustentar a adesão de seus fiéis, a autora entende que esta tarefa passa a depender, em ampla medida, do tipo de interação pessoal que o profissional religioso é capaz de estabelecer com seu grupo de fiéis.

A esta mudança de perspectiva, Hoenkamp-Bisschops acrescenta outra no campo dos valores: se anteriormente lealdade, obediência e humildade eram considerados valores para o clero, principalmente numa situação de preponderância da hierarquia institucionalizada, hoje o que se busca nos sacerdotes é autenticidade (*authenticity*), autonomia (*autonomy*) e diálogo (*communicative equality*). Estes valores tornam-se relevantes no contexto da cultura contemporânea uma vez que a compreensão dos fatos e experiências ocorre a partir do indivíduo e suas relações pessoais.

A **autenticidade** na relação com o fiel decorre do fato de o sacerdote ter uma integração de personalidade razoavelmente satisfatória no que diz respeito às suas necessidades de ordem psíquica e afetiva, o que implica um grau considerável de auto-conhecimento:

> *Nossas necessidades não atendidas* (unfulfilled needs) *tornam quase impossível a identificação objetiva das necessidades dos outros, especialmente quando estas necessidades interferem com as nossas próprias. Desta forma um pastor não poderá estar verdadeiramente disponível para os outros na medida em que não atender a* (to meet) *suas necessidades humanas fundamentais. Assim, a consciência de tais necessidades é, portanto, uma qualidade necessária aos pastores (...). Logo, nesta perspectiva, o autoconhecimento torna-se uma característica crucial e uma qualidade pessoal para o pastor (pós) moderno.* (p.2).

Este quadro corresponde à consistência proposta por Rulla e, portanto, não significa uma negação dos valores vocacionais, mas uma acomodação decorrente da cultura contemporânea. O autoconhecimento se justifica como meio para um verdadeiro serviço ao próximo, e neste sentido reafirma o valor de servir aos outros em nome do Reino de Deus, porém numa nova perspectiva.

Hoenkamp-Bisschops relaciona o valor da **autonomia** com a condição de liderança que o sacerdote contemporâneo deve apresentar. Esta se concretiza por meio de quatro qualidades: a) a empatia do pastor com seu público (o que implica uma percepção bastante afinada dos anseios, temores e demandas dos fiéis); uma clara definição dos próprios valores, objetivos e missão; autoconfiança (*self-assurance*) e uma imagem de sucesso e competência. Todas estas qualidades compõem o valor de autonomia na medida que praticamente dispensam o contexto institucional como mediador na interação entre o fiel e o religioso. Com isto o espaço para a deliberação

individual do sacerdote é grande no que respeita ao cotidiano das relações com os fiéis no nível local.

Estas características apontam para o que Hoenkamp-Bisschops (2000) nomeia liderança autêntica (*leadership through self-differentiation*), que se traduz na possibilidade de o pastor se colocar à frente do grupo (*head*), por meio de uma clara explicitação de seus objetivos e de sua maneira de ser. Da mesma forma, igualmente claras devem ser suas atitudes e suas tomadas de posição. Citando Edwin Friedman[17], sustenta que, perante o grupo de fiéis, importa mais ao sacerdote contemporâneo uma vivência coerente, como uma pessoa integrada, do que uma extraordinária condição intelectual ou grande sabedoria. O que se espera do sacerdote de hoje portanto é, além da capacidade de estar em contato com seus fiéis, clareza e coerência entre aquilo que professa e as ações que protagoniza em seu cotidiano como religioso.

Relacionada à questão da autonomia está a da obediência. A compreensão de que, em relação à hierarquia institucionalizada, a obediência aos superiores não deve ser incondicional, decorre do entendimento de que nem sempre as determinações dos superiores se confundem com o plano divino e o seguimento de Cristo[18]. Entretanto deve-se assinalar que, nas questões doutrinárias, o espaço individual ainda é bastante restrito.

O último valor referido por Hoenkamp-Bisschops corresponde ao **diálogo** (*communicative equality*). Este diz respeito à condição do presbítero de comunicar a seus seguidores os próprios objetivos, valores e missão, e portanto relaciona-se com a autenticidade, bem como com a condição de estar em contato (*staying in touch*) com os fiéis, transparecendo assim o aspecto da igualdade comunicativa, ao qual o termo inglês se refere.

Uma vez que a interação entre fiel e igreja apresenta atualmente um matiz muito mais pessoal do que institucional, o diálogo passa a desempenhar um papel primordial. Para o sacerdote contemporâneo, o recurso à argumentação e explicação se

---

[17] Friedman, E. (199?). *Generation to Generation, Family Process in Church and Synagogue*. New York: Guilford Press.
[18] Mencionados na formulação do segundo valor instrumental citado no início deste capítulo.

torna praticamente indispensável. Ao mesmo tempo para desenvolver uma atitude de empatia, é preciso que o fiel também tenha a possibilidade de apresentar suas respectivas razões e motivos.

Hoenkamp-Bisschops traça o perfil do sacerdote da pós-modernidade, reunindo as principais características que subjazem aos valores acima descritos:

O mais importante eixo em comum [entre todos os valores], e crucial para o pastor, é o desenvolvimento de um eu (self) independente através do autoconhecimento (...). Somente um eu desenvolvido e independente pode, com autoconfiança, determinar sua missão, seus valores e objetivos, e ao mesmo tempo comunicá-los aos demais (p.4).

Capítulo V: Método

Sujeitos:

Os sujeitos da pesquisa foram cinco alunos da Congregação dos Salesianos de Dom Bosco, integrantes do quarto ano e concluintes do Curso de Teologia do Instituto Teológico Pio XI de São Paulo no ano de 2000. Todos os entrevistados já estavam próximos das datas de suas ordenações sacerdotais.

É importante observar que esta turma é a primeira a se formar após a reestruturação do currículo teológico em 1997 que foi reformulado visando "*a realidade do mundo em que vivemos"* (Pio XI, 1999, p. 3). Ao mesmo tempo que, dentro deste espírito de sintonia com os 'sinais dos tempos', o próprio Instituto Teológico Pio XI assume a tarefa de manter-se aberto às mudanças: "*o atual currículo teológico, completa este ano seu primeiro ciclo. Acreditamos ser este o momento oportuno para revê-lo*" (Pio XI, 2000, p.3).

Instrumento:

O instrumento utilizado será de natureza qualitativa consistindo numa entrevista intensiva semi-estruturada que contemple os valores relativos aos eixos descritos sobre a Pós-modernidade. É essa uma forma adequada e vantajosa quando se refere a temas pouco explorados, pois permite a expressão individual de cada entrevistado respeitando o rumo que este apresenta ao discorrer sobre o roteiro de questões propostas (Paiva, 2000). Holstein e Gubrium (1995) apontam que uma entrevista deste tipo permite a apreensão de significados nem sempre disponíveis quando se utilizam instrumentos que delimitam os tópicos pesquisados de forma bastante fixa e fechada (*fixed format*), como por exemplo sentimentos e emoções que algum tema pode suscitar naquele que está sendo entrevistado, bem como o contexto em que são formuladas as respostas. É neste sentido que Goode e Hatt (1975) consideram ser a entrevista intensiva uma técnica que possibilita o acesso a dados de caráter holístico.

A entrevista respeitou o seguinte roteiro:

1) Comente as relações entre a **Igreja Universal** e a **Igreja Local**.

2) Quais são suas idéias a respeito do **ecumenismo** e do **diálogo inter-religioso**?

3) Comente a questão da **verdade**.

4) Como você entende a **missão** na Igreja atualmente?

5) Que lugar está destinado para as **mulheres** na Igreja de hoje?

6) Como você vê a relação entre **mídia** e Igreja? Fale sobre a televisão e a Internet. Qual sua importância e problemas para a Igreja?

7) De que forma a vida religiosa é um caminho de **realização pessoal**? Você reserva algum tempo livre para você? O que faz com ele? E o aspecto de cruz e sofrimento do sacerdócio?

8) Gostaria de acrescentar algo que julga importante e que não foi tratado nesta entrevista?

Procedimento:

Os entrevistados, num total de cinco, foram escolhidos dentre aqueles que, além de atenderem às condições já especificadas, residiam na cidade de São Paulo, não eram leigos e estavam se preparando para a ordenação sacerdotal.

As entrevistas foram individuais e gravadas pelo entrevistador mediante o consentimento dos sujeitos. Todas foram realizadas no Instituto Teológico Pio XI.

Análise e discussão dos resultados:

As entrevistas foram analisadas e discutidas considerando: a) a forma como os valores foram descritos e b) as referências conceituais e teóricas dos eixos característicos para o período pós-moderno. Estes elementos formam o que Brenner (1985) chama de esquemas teóricos (*theoretical schemes*) e permitem a análise das entrevistas levando-se em conta a manifestação de valores relacionados aos tópicos de seu roteiro. A opção pela entrevista intensiva semi-estruturada permite organizar o material obtido a partir de um sentido teórico, permitindo uma compreensão articulada de elementos.

Entende-se que a expressão apresentada pelos sujeitos com relação a esses tópicos possui legitimidade suficiente para ser considerada válida para a pesquisa proposta, uma vez que a pesquisa não se dirige ao estrato inconsciente dos sujeitos, permanecendo no registro cognitivo.

Assim, a análise dos dados seguirá os preceitos sugeridos por Mucchielli (1991) para a validação dos dados qualitativos: a) aceitação interna (reconhecimento de si mesmos pelos sujeitos), completude (conjunto coerente, que permite uma compreensão global do fenômeno), saturação (suficiente representatividade dos sujeitos), coerência interna e confirmação externa (aceitação por parte de outros estudiosos). Um exemplo da aplicação destes preceitos pode ser visto no trabalho de Miura (1997), a respeito da constituição de identidade em migrantes *dekasseguis*. Além do mais o procedimento qualitativo contempla a orientação que os estudos mais recentes têm seguido de procurar estudar os indivíduos em sua amplitude de relações, interações e identidades sociais ("*see people as a whole"*) (Frable, 1997, p.154).

Capítulo VI: Entrevistas

Entrevista Nº 1: Clóvis

Clóvis tem 31 anos de idade e é natural do Mato Grosso do Sul. Ingressou no seminário em 1991, em Campo Grande. Cresceu num ambiente católico, porém não muito praticante, uma vez que havia a presença de vários familiares evangélicos. A admiração que tem hoje por práticas devocionistas, decorreria exatamente por não as tê-la vivido na infância. Considera sua experiência de noviciado[19] como a mais forte de sua vida religiosa. Foi aí que começou a ter contato com os documentos da Igreja e da ordem salesiana. Cursou filosofia em Campo Grande. O contato com as idéias filosóficas significou a abertura de novos horizontes de compreensão. Após o curso realizou seu período de tirocínio[20], trabalhando junto a jovens noviços que se iniciavam na vida religiosa e crianças carentes. Ao fim desta etapa, que durou dois anos, muda-se para São Paulo, no final de 1996, para estudar teologia. Compara esta mudança à peregrinação empreendida por Abraão ou às andanças do apóstolo Paulo.

Clóvis diz ter iniciado o curso de teologia de *"mãos limpas e desarmado"*. Acredita que uma grande disponibilidade interior permite uma condição melhor para enfrentar *"... as crises de fé que iam surgir e que de fato surgiram ..."*. Diz que o curso significou o aprofundamento de sua bagagem anterior. Importante também foram os desdobramentos práticos que o curso permitiu. Para tanto cita sua experiência no apostolado durante os quatro anos do curso de teologia, quando atuou em diversas paróquias da cidade.

Para Clóvis, a Igreja latino-americana deve preocupar bastante a Igreja de Roma, uma vez que está diretamente em contato com a situação socio-econômica do continente. Aliás, estabelece claro contraste entre a Igreja local, *"de mão na massa"* , e a universal, depositária do patrimônio da fé e da doutrina. Entretanto observa que: *"... a*

---

[19] O noviciado é o tempo de preparação para as pessoas que vão professar os votos da ordem que pretendem ingressar. Pode ser feito num convento, seminário ou obra religiosa.

[20] O tirocínio é um período cumprido entre o curso de Filosofia e o de Teologia. O objetivo é permitir ao candidato a experiência prática dos conhecimentos teóricos adquiridos.

Igreja local deve caminhar de acordo com as orientações da Igreja universal, sem dúvida, porque nós devemos caminhar na unidade".

Clóvis salienta sua admiração pela Igreja universal referindo-se ao Papa João Paulo II, considerando-o um exemplo de diálogo e tolerância com a diferença religiosa, uma vez que recebeu líderes islâmicos e judeus por ocasião de sua visita à Terra Santa.

Admira também aqueles que trabalham pelo ecumenismo e diálogo inter-religioso. Considera-os *"um sonho bonito, uma utopia"*, que porém já apresenta resultados concretos. Entende ser da vontade de Jesus a aproximação entre os diversos credos religiosos. Salienta que a presença do outro possibilita uma maior conscientização de sua própria religião: *"eu acho que nós podemos até incrementar mais o nosso catolicismo quando a gente vê que o outro realmente faz bem também"*. Entende ainda que a atuação ecumênica demanda uma grande tolerância e humildade, porque é ouvir e respeitar um discurso diferente do seu.

Clóvis vê mais dificuldades no diálogo inter-religioso do que no ecumenismo. Uma vez que *"a gente tem que testemunhar realmente qual é a proposta de Jesus, e estar ciente também que o outro vive a experiência de Deus na religião dele"*. Critica aqueles que não vêem com bons olhos a proximidade entre católicos e pessoas de outras religiões, citando como exemplo a amizade entre Dom Paulo Evaristo Arns e o rabino Henry Sobel.

Com relação à verdade, Clóvis entende que as diferentes experiências religiosas, inclusive não cristãs, permitem a experiência de Deus. Considera natural esta condição uma vez que somos todos criaturas de Deus, criticando aqueles que acham que essa experiência somente é possível a determinado grupo ou religião.

Para Clóvis todo cristão batizado é um missionário, e missão significa atuação: *"acho que a melhor forma da gente fazer Jesus ser reconhecido, eu acho que é de uma maneira assim prática mesmo"*. Na modalidade *ad gentes* considera ser o testemunho a melhor forma de evangelização, quando cita o exemplo de três irmãs religiosas que foram trabalhar na Líbia, país muçulmano, onde a expressão pública da religião católica não é permitida.

Ao tratar das mulheres reconhece que a Igreja impede que exerçam ministérios ordenados. Por outro lado diz que há espaço para elas, principalmente se comparado

com outras religiões como o Judaísmo e o Islamismo. Clóvis entende que a mulher já exerce um sacerdócio dentro da Igreja quando é ministra extraordinária da Eucaristia e dos enfermos ou quando proclama a Palavra. Em sua opinião o espaço hoje ocupado pela mulher é satisfatório. Admite a possibilidade de sua ordenação. Não sabe dizer, porém, se um dia isto ocorrerá.. Entretanto, se o for, será fruto das condições e mentalidade da época: *"o que para nós hoje poderia ser um escândalo, uma novidade assim, de repente daqui alguns anos aconteça de maneira muito natural"*.

Para Clóvis o celibato é uma questão de disciplina, justificado pela disponibilidade para o serviço ao próximo. Ao mesmo tempo o entende como uma abertura para o mundo, já que a afetividade não é destinada a uma pessoa em particular, mas a toda a humanidade. Considera imprescindível para o sacerdote a dimensão do afeto. Ignorá-la pode trazer graves conseqüências para a pessoa do padre como frustração, agressividade e doenças.

O segredo de uma vivência celibatária feliz numa sociedade que enfatiza o prazer está, para Clóvis, na doação constante e gratuita de si ao próximo. Já aqueles que abraçam o celibato por dificuldades de ordem sexual ou afetiva nunca serão felizes, uma vez que não encontram neste modo de vida possibilidade de plena realização pessoal.

Entende que o sacerdote deve satisfazer suas necessidades de natureza humana, até porque antes de ser padre é um homem. Assim, é preciso ter lazer, férias e descanso. Esta satisfação, porém, justifica-se pelo cumprimento da missão. Clóvis não ignora a condição de cruz do sacerdócio, decorrente da doação e serviço ao próximo: *"a gente* (sic) *doar-se a uma causa, a gente sabe que tem a dimensão do sofrimento"*.

Clóvis destina à oração papel central na vida do padre, considerando-o um homem de oração: *"o padre deve ser uma pessoa de oração. Porque a oração é aquela seiva da qual haurimos toda a força espiritual e até física, eu digo"*. Atribui, inclusive, efeitos corporais à sua prática: *"quantas vezes eu faço a experiência da vida de oração e eu sinto até melhor fisicamente. É igual quando a gente toma um banho, que a gente retoma as energias, assim eu considero a oração, que é um diálogo íntimo com Deus"*.

A oração também concorre para o serviço ao próximo, uma vez que: *"quando o padre reza é na intenção do povo, quando o padre celebra a sua Eucaristia é na intenção do povo, da Igreja, das pessoas"*. Clóvis aponta também o momento de

interioridade e recolhimento proporcionado pela oração: *"o padre deve ter o seu momento de oração pessoal, a sua meditação, a sua reflexão, é exatamente este contato íntimo com Deus. Porque senão torna-se uma pessoa vazia, vazia, e aí então, realmente, vai cair no desânimo, né? Então a oração é, realmente, algo indispensável na vida do sacerdote.*

Entre os meios de comunicação considera a televisão uma excelente maneira de evangelização, mas que requer cautela em sua utilização quando o canal não está vinculado à Igreja Católica, uma vez que *"a gente sabe que os meios de comunicação naturalmente têm o seu objetivo claro, que é uma certa promoção, a questão do Ibope, a comercialização e tudo mais"*. Em todo caso entende que a Igreja deve aproveitar toda oportunidade que tiver nestes meios: *"então eu repito: a Igreja, se tem espaço, deve ocupá-lo, na televisão, no rádio, no jornal deve ocupá-lo, e fazer com que o Evangelho realmente seja conhecido por todas as pessoas"*.

Considera que a missa televisiva não substitui a celebração eucarística. *"a qual você vai participar, você vai celebrar junto com o sacerdote (...) a missa televisionada, no caso, ela não substitui (...) é uma divulgação, é um meio forte de evangelização"*. Clóvis enfatiza o aspecto de comunidade da celebração litúrgica da missa, uma vez que é o momento de reunião dos fiéis presidido pelo sacerdote.

Atuar na mídia, entretanto, requer competência técnica e estética. Clóvis critica as programações veiculadas pela Rede Vida em seu início como fracas, pouco atrativas. Entendendo que a Igreja deve buscar o assessoramento de pessoas especializadas em mídia e marketing. O conteúdo veiculado deve ter boa apresentação. agradando ao telespectador: *" (...) aliás, diz a filosofia que belo é o que agrada aos olhos, né? Então, quem que não quer ver uma coisa bonita? Quem que não quer ver uma produção boa, tudo, né? Não basta só a Igreja se colocar lá, um canalzinho, e aquela coisa michuruca. Não! Não basta! É Igreja, mas também deve se apresentar bem, eu acho"*.

Ao comentar sobre a Internet Clóvis observa que neste sentido a Igreja tem sido elogiada por diversos jornais e revistas, o que lhe faz muito feliz e lisonjeado. Entende ser mais um meio de evangelização e divulgação dos ensinamentos de Jesus: *" (...) se é um meio que favorece a pessoa conhecer mais o sentido do Evangelho, a pessoa de Jesus, a Sua comunidade e tudo mais, oxalá que nós realmente aproveitemos disso, e a*

Igreja realmente tem aproveitado muito (...) ". A única observação que faz é a de que a Igreja deve estar atenta para não perder sua identidade perante a lógica de funcionamento dos meios de comunicação.

Ao final, quando perguntado se gostaria de enfatizar um dos temas abordados ou acrescentar algum que não fora tratado durante a entrevista, Clóvis voltou a enfatizar a importância da comunicação e da mídia e a devida competência que a Igreja deve demonstrar nesta área.

Entrevista n.º 2: Mauro

Mauro tem 31 anos é natural de Americana, interior de São Paulo, onde nasceu e cresceu. Sua família é de origem italiana e tradicionalmente católica. Refere-se à sua adolescência como um período importante assinalando que: *"ela foi marcada por um espírito, assim, um espírito rock and roll, né? Eu sou fã de Heavy Metal, gosto de rock pesado, gosto de uma vida intensa nesse sentido, então praticamente tudo aquilo que eu digo é bom que você tenha esse pressuposto"*. Ao terminar o ginásio foi morar em Campinas, ingressando num curso técnico de eletrônica, mantido pelos salesianos. Após o curso ingressou na faculdade de instrumentação e controle, onde se formou. Durante o tempo de faculdade foi professor, após sua formatura foi lecionar na Faculdade Salesiana de Tecnologia. Conviveu aproximadamente seis anos com os salesianos nesse seu período de formação. A amizade com dois padres salesianos, que perdurou após a conclusão da faculdade, rendeu-lhe, por parte de um deles, um convite para participar numa obra de assistência a crianças carentes em São Carlos. Este trabalho, que durou um ano aproximadamente, significou uma *"crise existencial muito grande"*, ao seu final Mauro diz ter encontrado uma forma de realização pessoal que desconhecia até então. Com esta motivação ingressou na congregação em 1990 e iniciou seu processo formativo. *"Então, estudei a Filosofia, fiz o noviciado, que é um ano próprio de preparação, para os religiosos, e depois fiz um ano de assistência, que nós dizemos, um tirocínio prático, um ano de experiência, e depois chegou o tempo de estudar teologia que é o último dos cursos na formação inicial para o sacerdote salesiano. Então foi onde cheguei aqui, em 1997, e agora em 2000 eu termino"*.

Mauro entende que as relações entre a Igreja universal e a Igreja local devem ser fraternas, já que cumprem distintas funções: *"acho importante a existência de uma Igreja universal que realmente possa pensar em nível muito maior, mas também acredito muito na necessidade e importância de uma Igreja local que possa chegar às pessoas naquele contexto de realidade"*. Para Mauro a Igreja universal estaria tendo

uma influência negativa sobre a Igreja local, uma vez que elege para o âmbito local eclesiásticos afinados com as concepções de Roma: *"hoje a Igreja universal, a hierarquia da Igreja universal exerce uma influencia maior do que deveria, mais castradora do que deveria e por conte disso eu acho que a Igreja de Jesus Cristo só perde"*.

Declara-se um apaixonado pelo ecumenismo, porém não tem nenhuma participação efetiva neste movimento. Apesar das peculiaridades entende haver muitos elementos em comum entre as diversas religiões cristãs. Aprecia o diálogo inter-religioso, principalmente com o Judaísmo e o Islamismo. Entende que a aproximação com outras religiões deve ser buscada, até *"... porque a divisão não é de vontade divina, a divisão, ela é diabólica, na sua própria origem da palavra: diabolos [?]. Então, tudo aquilo que pode unir eu acho que é de Deus, então ecumenismo, como um movimento que busca re-unir as religiões, ele é divino. Isso não implica, necessariamente, em você eliminar, formatar e eliminar as diferenças"*.

A aproximação entre as diversas religiões pode ter como ponto de partida a justiça: *"uma virtude humana, que é comum a todas as religiões, e que produz um fruto comum a todas elas que é a paz. Uma paz que não é ausência de conflitos, mas uma paz que é uma verdadeira serenidade na fé, no relacionamento com a sua divindade e no relacionamento com seus confrades"*.

A questão da verdade, para Mauro, passa pela fé: *"Pela fé você acredita na verdade, né? Ou, a verdade ela também se impõe, como eu disse, mas a verdade em Jesus cristo, ela se impõe, ela é imposta e acreditada pela fé. No entanto que pra um judeu, ou pra um hindu, a verdade não é Jesus Cristo. Pra nós, a verdade, ela é Jesus Cristo. Fruto do amor de Deus para com a humanidade que manda o Seu Filho, que é a verdade e a vida (...). Eu acredito, então eu, como cristão, acredito que esta seja a verdade, e que esta verdade ela é única, né? Então, pra isso, ela precisa ser divulgada, não imposta, mas ela precisa ser proclamada, justamente porque eu acredito, junto com outros bilhões de pessoas, acreditamos nessa verdade, e como riqueza, não pode ser guardada dentro de nós. Também para que esta possibilidade de salvação seja dada a outras pessoas que continuam angustiadas"*.

Para Mauro a missão é a *"ação do missionário"*, e este *"é como um copo, que se encheu d´água, tende a extravasar, então, também o missionário, é o que se encheu da graça de Deus, de uma forma particularizada, e que precisa extravasar essa graça.* Mauro defende a propagação das idéias e valores cristãos, porém: *"... a missão, pra mim, não é doutrinação, a missão pra mim ela não é imposição, nem de crença, nem de fé, nem de costumes, mas ela é a partilha de um valor que você tem (...) eu acho que todo o mundo tem o direito de partilhar aqueles valores que são seus. Os outros têm o direito de acolhê-los ou não"*. Para Mauro Jesus é o maior valor que pode apresentar ao outro: *"... se eu tenho valores, como Jesus Cristo, que é o valor, o maior valor, eu posso partilhar com os outros, apresentar aos outros como um bem, um bem em si, e que pode ser assumido por outras pessoas também"*.

Para Mauro os meios de comunicação são, de fato, meios e, por esta razão, estariam isentos de julgamento moral: *"... não são bem nem mal em si. Mas eles podem ser usados para o bem e para o mal"*. Condena posturas como a do Papa Pio IX que fecharam a Igreja para a televisão, o que teria acarretado atraso na atuação da Igreja na mídia televisiva: *" eu acho que hoje nós temos uma explosão daquilo que deveria ter acontecido a mais tempo"*. Mauro aponta o poder de divulgação e propaganda da mensagem evangélica na mídia: *"agora, eu acredito no meio de comunicação como via de propaganda sim. Por quê? Como eu acredito na missão, eu acredito que toda forma de divulgação dessa verdade, que se faz através da missionariedade, então também os meios de comunicação são contributos para que eu possa levar a verdade a mais pessoas"*.

Entretanto, Mauro nega a possibilidade de transmissão dos sacramentos pela mídia: *"...como possibilidade de sacramentos, eu acho que já não permite, nem rádio, nem televisão permite sacramento. Eu acho que permite sim, é um despertar pessoal da fé (...) agora, sacramento não pode ser transmitido. Porque sacramento é um sinal sensível, e se é sensível não dá para ser transmitido por ondas radiofônicas e televisivas. Eu preciso participar, pessoalmente, de livre e espontânea vontade, na frente da televisão eu posso ficar livremente, mas eu preciso buscar o sinal sensível livremente, num lugar aonde eu acredito ser ministrado isso, que é a Igreja. Então, os sacramentos são sete, específicos dentro da Igreja. Se eu quero batizar não adianta eu*

colocar a água em cima da televisão, ser abençoada e jogar em cima da pessoa. Eu preciso realmente buscar a Deus nos sacramentos. Eu preciso buscar, e os sacramentos têm sempre o sentido maior do envolvimento comunitário, então, não condiz com a idéia da individualização".

Mauro se preocupa com a competência técnica e estética das programações da Igreja, tendo em vista seu poder de propaganda: *"... como propaganda eu acho muito válido, e a Igreja ela não pode desistir dessa missão, ela precisa, talvez, melhorar o seu critério estético, que pro meu gosto a gente dificilmente alcança um padrão estético razoável, né? Não que a Igreja não tenha padrões estéticos! Ela tem! Mas aquilo que é veiculado hoje, em geral, é muito fraco. E já que ela deve entrar nessa briga, ela tem de entrar numa briga de concorrência. É uma luta mesmo, contra outras ideologias até. Então, se você quer transmitir o seu valor, que são contrários a outros valores, você tem que ser melhor do que eles. Então, aí, entra uma lei de mercado mesmo, daí entra uma competência profissional mesmo. E tudo isso deve contribuir para a transmissão dos valores evangélicos".*

Considera a Internet *"instrumento visual e auditivo (...) mas também ela não transmite sacramento. Agora, eu acho que a Internet exige aquilo que a Igreja ainda não foi capaz de dar respostas na televisão, por exemplo: competência. Você tem de ser bom naquilo que você está fazendo. Então você tem de ser bonito, atrativo. A mensagem ela é boa em si, mas dependendo de como for transmitida não desperta o interesse, e é preciso despertar o interesse sim".*

Mauro diz que a questão das mulheres é um assunto complicado: *"É complicado porque a nossa Igreja ela tem a sua origem numa sociedade organizadamente machista. Então, em primeiro lugar eu poderia dizer, assim, a Igreja vai conseguir, a Hierarquia e a Estrutura da Igreja vai conseguir explicar, por toda a vida, a condição da mulher dentro da Igreja não podendo assumir certos papéis. Agora, como eu nasci, cresci e vivo numa sociedade com valores sociais bastante distintos com relação à mulher daquilo que foi na origem da Igreja, e do que é na Europa, por exemplo. Então, pra mim, eu acho que a Igreja está equivocada. Certo? Eu acho que a mulher poderia assumir outros papéis na Igreja. Infelizmente, as pessoas pensam que lugar de mulher, pra dizer que uma mulher tem vez na Igreja, ela tem de se*

tornar uma sacerdotisa. Eu acho que não só isso, aí nós entramos num outro problema que é a violência cultural. Dois mil anos de história não é fácil você mudar". Mauro enfatiza outros papéis que a mulher pode e deve desempenhar: *"Então, eu acho que as mulheres preparadas, devem, podem, podem assumir papéis muito mais intensos, muito mais fortes na Igreja. Mas, infelizmente, a Igreja ela é, ainda, só organizada por homens, e que fazem questão de manter essa posição. Então, infelizmente, nós não estamos nos abrindo a necessidades e urgências de uma organização social mais moderna"*. Observa também que às mulheres não está destinado somente papéis secundários e menos importantes: *"E mulher não é só mão-de-obra! Pra dizer que mulher tem lugar na Igreja quando ela é sacristã, varre igreja, não! Quando ela é teóloga, quando ela traz elementos femininos na concepção de Deus, mulher quando ela faz pregação, mulher quando ela exerce seus ministérios"*.

Com relação à ordenação das mulheres Mauro se mostra dividido: *"isso eu ainda acho uma violência muito grande, não, não, não seria pra mim. Não sei se não seria pra mim. Talvez, se eu visse uma mulher no presbitério, no púlpito pregando, mas no presbitério consagrando pão e vinho, eu não sei, porque faz 31 anos que eu só vejo homens. Não sei como seria"*.

Com relação ao tópico da pessoa do sacerdote Mauro inicia sua fala dizendo ser *"filho de seu tempo e bicho urbano (...) eu também sou muito adepto desta busca de prazer"*. Porém explica a relação que estabelece entre este prazer e o aspecto de cruz do sacerdócio: *"Precisamos entender bem o que é essa busca de prazer, né? (...) como faz parte da humanidade, hoje, essa busca de prazer, também a vida religiosa e a vida sacerdotal, a vida sacerdotal ela tem de que contemplar essa dimensão, ela tem que contemplar, porque tudo ao redor respira essa idéia. Então, queira ou não, nós somos infectados por essa idéia. E se somos infectados, precisamos dar respostas"*. Mauro não ignora a condição de cruz do sacerdócio: *"a existência da relação entre cruz e sacerdócio. Bom, em qualquer estilo de vida que uma pessoa faça a sua opção haverá suas cruzes. Agora, você pode sadicamente buscar a cruz, ou você pode carregá-la à medida que ela aparece, ou carregá-las, se são várias cruzes, à medida que elas aparecem. Então, eu acredito mais que nós devemos carregar as nossas cruzes, porque elas apareceram, seja como sacerdote ou não, né? Agora, eu não acredito em buscá-las,*

em buscar sadicamente essas cruzes". É neste sentido que entende a vivência do celibato: *"... se a pessoa precisa fazer um esforço sobre-humano pra viver um valor, então eu já acho que já não é mais valor para aquela pessoa. Então, por exemplo, se eu não consigo conter a minha castidade, é porque, desculpa, mas Deus não pede de mim que eu seja religioso. Ele pede de mim que eu seja outra coisa, mas não religioso, entendeu? Então, eu não tenho que me manter religioso, sacerdote, é, em fazer disso, talvez, até uma neurose por causa de uma outra coisa. Eu acho que Deus não exige esforços sobre-humanos. A gente não pode deixar de ser gente pra ser padre"*. *"Agora, que tipo de prazer eu devo buscar. Certas satisfações que são condizentes com o estilo de vida que eu abracei. Então, no meu caso, além de sacerdote, eu já sou religioso, e fiz uma opção de castidade, pobreza e obediência. Então, eu não posso, diante da minha opção de ser pobre, eu não poso me permitir um acúmulo de bens materiais para me dar satisfação. Os meus prazeres eles vêm de forma diferente (...) veja, eu gosto de comer, e comer bem ... então eu busco esse prazer sim, e sem culpa. Não tenho vergonha nem medo"*.

Mauro considera legítimo o sacerdote destinar parte de seu tempo para o cultivo pessoal, *"porque ele* (sacerdote) *era, é e continuará sendo sempre um ser humano (...) como ser humano tem necessidades pessoais que precisam ser cultivadas (...) faz parte da minha consagração o meu cultivo (...) acredito que eu deva cultivar em mim valores pra que eu não canse logo, pra que eu não perca a minha criatividade logo, pra que eu não perca o meu espírito de alegria logo, entendeu? E que eu continue sendo sempre uma fonte a serviço dos outros, uma fonte que jorra Deus. Eu sou adepto das coisas pessoais. Agora, isso não pode ultrapassar o razoável. Quando eu começar a criar mais necessidades do que realmente existem, quando eu começo a buscar de uma forma desenfreada os prazeres pessoais então, aí, já entra num outro aspecto. Por exemplo, eu não posso deixar de atender uma pessoa pra ficar escutando musica"*.

Mauro considera que o lugar por excelência da oração é a vida, *"... aonde quer que esteja. Gosto muito de uma passagem bíblica, do diálogo de Jesus cristo com a samaritana, que vai tirar água do poço, aonde Jesus afirma que chegará o tempo aonde não me adorareis, não! Não será mais nem em Jerusalém, nem noutra cidade, mas adorarás ao Pai em Espírito e Verdade. Então, a realidade é lugar de contemplação da*

criatura. Este é o maior espírito de oração possível. Quando você consegue enxergar Deus, não como panteísmo, mas Deus como criador e presente em todas as realidades (...) eu particularmente consigo, isso que eu estou falando pra você, que eu acredito, eu consigo fazer com uma certa facilidade. Com walk-man, escutando os Paralamas do Sucesso, né? Saindo do metrô, vendo Av. Paulista, e escutando: 'oh mundo tão desigual, tudo é tão desigual', pra mim aquilo se transforma num momento de oração, num dos mais intensos da minha vida".

Ao final da entrevista Mauro julgou importante assinalar questões relativas à formação dos presbíteros: *"a formação dos presbíteros para a ação exclusive e intensa, como um ativismo, não corresponde aos anseios da maioria das pessoas que está no processo de formação presbiteral. Hoje, nós temos necessidade de afetos, de viver a afetividade, de saber controlar a nossa sexualidade. Nós temos necessidades assim, de um relacionamento pessoal mais intenso, sincero, profundo. Então, eu percebo que certas caminhadas de formação, que não estão dando a devida atenção pra isso, vão perder muito, vão perder muito. E outras instituições que preparam religioso, mas que dão atenção pra isso têm muito a ganhar, em qualidade e em quantidade. As pessoas hoje não querem muito padres que fazem muito, mas querem padres que sejam muito (...) isso é uma visão contemporânea, a um tempo atrás, talvez, fosse diferente, mas isso é muito contemporâneo, eu acredito mesmo que a formação precisa levar isso em consideração. Se você pega movimentos de uma linha mais espiritualista, por exemplo, a renovação carismática católica, representada pela comunidade Canção Nova, representada pela Toca de Assis, que são movimentos ligados à renovação carismática, mas que valorizam muito essa experiência pessoal do relacionamento com Deus e com os irmãos, mais do que fazer, fazer, fazer, fazer, fazer, elas estão com as suas casa de formação lotadas, abarrotadas. Enquanto que outras que se dedicam à intelecção, à execução estão minguando. Então, quando hoje se fala que tem um resgate dos seminários, tem o resgate de alguns seminários, não são de todos. Eu ponho isso até porque a minha congregação passa por essa exigência, ainda há formadores que se preocupam mais com o fazer, preparar-se para ser bom executor. E isso não corresponde às minhas necessidades, e não corresponderá às necessidades do povo com quem eu trabalharei".*

Entrevista n.º 3: Fernando

Fernando tem 38 aos de idade, é natural do Paraguai. Ingressou no seminário com 17 anos, porém sem a preocupação de se tornar um sacerdote, este foi um desejo que se manifestou mais tarde, como desenvolvimento da sua opção de vida religiosa.. Fez seu noviciado na Argentina, ingressando em seguida na congregação salesiana. Depois veio para o Brasil para estudar filosofia e pedagogia, num período de três anos. Em seguida volta ao Paraguai, para *"... uma etapa de estágio prático que nós temos, dois anos, três anos. Eu estagiei num seminário, numa casa de formação do segundo grau (...) voltei para orientar os meninos que estavam ingressando"*. Sempre teve vontade de participar do trabalho missionário e, então, após três anos de seu retorno ao Paraguai, oferece-se como voluntário para trabalhar em missões na África. Em 1987 vai para Angola, onde permanece por nove anos, na condição de irmão leigo salesiano. Ao final de 1996 oficializa seu pedido para ingresso na formação sacerdotal. Por já ter estudado no Brasil foi-lhe indicado o Instituto Pio XI. Atualmente, já na conclusão de seu curso de teologia e próximo à sua ordenação, exprime o desejo de ir trabalhar em missões no norte do Paraguai, na região do Chaco.

O primeiro tema abordado na entrevista com Fernando versou sobre a missão, a qual define como: *"... a missão da Igreja forma parte da identidade do Cristianismo, da Igreja Católica, pelo próprio fundador Jesus cristo que disse: 'Ide por todo o mundo, pregai o Evangelho, fazei discípulos', então, em nossa Igreja Católica, refletindo sobre a sua história, da origem da religião cristã, para ser fiel ao seu fundador, que é Jesus Cristo, o Filho de Deus, verdadeiro Homem, verdadeiro Deus. Então, essa missão assumiu a Igreja, assumiu os cristãos essa missão de Jesus: dar continuidade, aqui na Igreja, aqui no mundo, a essa missão de Jesus, que é anunciar o Evangelho, humanizar a sociedade ou os seres humanos, dar essa visão de fé aos seres humanos, propor o projeto de deus, que é um projeto muito humano também (...) ser missionário hoje é*

assumir, é ser fiel a Jesus, é ser fiel à missão da Igreja. O que significa isso? Que o conteúdo, no essencial, é o mesmo: Jesus Cristo, a salvação, a redenção, etc... mas a linguagem tem de mudar. Os destinatários, os seres humanos mudaram na cultura. Há uns 30 anos atrás até agora mudou a sociedade. Então, nossa linguagem, nossa maneira de propor o evangelho tem de ser diferente, renovada. Este é um grande desafio. Por exemplo, agora na época da pós-modernidade, uma modernidade. Há muitos valores dessa nova sociedade. Dessa nossa sociedade atual, mas também tem muitos contravalores que chocam, entram em tensão e conflito com a proposta do Evangelho, então acho que é esse o grande desafio nosso. A nossa missão, a missão da Igreja hoje tem que ter em conta a essência, o fundamental de nossa religião, mas também em diálogo com a cultura de hoje, que é muito plural, muito diversificado, então exige muito da gente ter uma noção clara da nossa religião, e também ser sensível, como dizia o Papa João XXIII, aos sinais dos tempos. Sinais dos tempos significa captar os valores emergentes da sociedade atual (...) Então, agora já é diferente, mudou muito graças a Deus, de trinta anos para cá, que, com a ajuda da Antropologia Cultural, da Antropologia, da Psicologia, da Teologia, sobretudo lá no concílio Vaticano II, do ano 62 para cá, mudou os paradigmas, os modelos de igreja, modelo de metodologia pastoral, etc..., mudou muita coisa, revolucionou, segundo alguns teólogos dizem que foi uma virada copernicana, que mexeu com a Igreja. Antigamente [na liturgia]*, você proibia os instrumentos tradicionais, agora estão se* (sic) *utilizando os instrumentos: berimbaus, atabaque, violão, harpa. Antigamente, não se consideravam as danças, agora está se* (sic) *entrando a dança. Foi um sopro do Espírito Santo para, porque a Igreja estava ficando muito arcaica, muito atrasada quase, um pouco assim tradicional, clássica, não estava acompanhando a evolução dos tempos da ciência, dos homens, ficava muito na posição defensiva. Agora já há, está se resgatando, aceitando a pluralidade de ideologia, de paradigma, de modelo. Então, isso é uma exigência. Está mudando muito a missão".*

Ao comentar sobre as relações entre Igreja universal e local Fernando observa: *"... nós sabemos que a Igreja é uma só. Pelo menos a Igreja de Jesus Cristo. Infelizmente, a Igreja, nesses dois mil anos passou por muitas, na sua história houve, houve, vamos dizer divisões, desentendimento, tensões, cismas, separações, mas eu*

entendo que a nossa Igreja, de Jesus Cristo, a Igreja Católica é, tem que procurar, é, ao mesmo tempo, é uma igreja, tem que procurar conjugar, forma parte da essência ou da natureza da Igreja é ser universal sem minimizar o local. A nossa Igreja é universal, está espalhada no mundo de diversas maneiras (...) Então, a nossa Igreja, o próprio Jesus disse: 'Ide pelo mundo e pregai o Evangelho a todas as criaturas' (...). Então, forma parte da nossa igreja essa dimensão de não se fechar num gueto, não se fechar, mas sair, sair e anunciar, não se acomodar, mas que esta proposta cristã chegue a todos. Não de maneira impositiva, mas uma sugestão, uma proposta, um convite para todos os homens".

Ao tratar do ecumenismo e do diálogo inter-religioso Fernando destaca o grau de proximidade que existe entre os cristãos: *"Ecumenismo estamos falando de igrejas cristãs, católicas, evangélicas, todos são cristãos acreditam em Jesus. Acreditam em Jesus. Há muita coisa em comum, muita coisa em comum. Por isso que o grande sonho, o grande ideal, utopia, podemos dizer de Jesus, quando disse assim: 'que todos sejam um, que haja só, que haja um só rebanho, sobre um só pastor', não é? Mas, realmente, é uma grande utopia, difícil, porque a nossa igreja é humana, mas o ecumenismo é isso. È essa tentativa, esse movimento dos cristãos em se aproximar, em reconhecer que temos muita coisa em comum, apesar de que há diferenças, uma herança cultural, histórica, divisões, cismas, divergências teológicas ou diversas formas. O ecumenismo eu acho que é um grande desafio, precisamos ser, cada vez mais, os cristãos, ecumênicos. Nesse sentido acho que, nesse ano, a Campanha da Fraternidade, acho que uma coisa inédita, louvável. Pela primeira vez, participaram dessa Campanha da Fraternidade, que são só promovido por católicos, no tempo da Quaresma, a participaram por primeira vez algumas igrejas evangélicas cristãs. Chama-se CONIC, Conselho de Igrejas Cristãs, onde participam luteranos, metodistas, anglicanos, luteranos, etc..., então, acho que é isso mesmo, os cristãos não, antigamente havia muita tensão, muito desprezo, muita rivalidade e inimizade entre os cristãos. Achavam que, eu sou católico, eu sou, só eu que tenho razão, você que é evangélico, crente, você não presta, você está errado, você não sei que. Agora, Graças a Deus, pelo menos dos padres, dos católicos, há uma maior abertura, aceitação. Há maior diálogo agora. Então, há cultos, até ecumênicos entre*

igrejas. Por isso, acho que vale a pena ser ecumênico, porque há muita coisa em comum. Jesus, nós aceitamos o mesmo Jesus, que é Filho de Deus".

Para Fernando a questão da verdade está relacionada a da salvação e redenção: *"nós temos uma origem divina. Nós não nascemos por acaso, mas nós, graças à auto-revelação de Deus, que se concretizou no povo judaico, no Cristianismo. Nós temos a Palavra de Deus, a Sagrada Escritura, né? Uma literatura sagrada para nós, revelada, né? Nós consideramos que inspirado por Deus, que aí temos o plano de Deus, o projeto de Deus, concretizado sobretudo em Jesus Cristo, porque Deus quer a salvação de todos, acho que isso é um dogma de fé, uma verdade de fé. Deus quer a salvação de todos. Deus não quer que ninguém se percam que ninguém se frustre, ninguém seja infeliz, no fundo de seu coração. Agora, Jesus Cristo, justamente veio nos dizer que Deus quer a salvação de todos. Ele veio anunciar a proposta de Deus (...) Mas isso não significa que outras igrejas, outras religiões estão condenadas, não serão salvas. Deus salvou a todos, mas muita gente, infelizmente, não é consciente disso, sem culpa, mas acho que está salvo, está a caminho da salvação. Há outros meios de salvação, não só pela Igreja cristã, Católica (...) o reino de Deus ultrapassa a Igreja (...) A nossa Igreja acredita que, se uma pessoa, conscientemente, faz o bem e evita o mal, está salvo. Nós acreditamos que, um islâmico, um indígena, um africano, que não é cristão, um chinês, não sei quê, um budista, um não sei quê, de qualquer país, de qualquer continente, fazendo o bem e evitando o mal e, sem culpa dele, nunca ouviu falar do Evangelho, ele já está, como diz Karl Rahner, um teólogo, já é um cristão anônimo, já é um cristão sem saber, já está no caminho da Salvação, ele não tem culpa, não vai ser condenado por isso (...)".*

"Mas eu vejo que há muita tensão, há muita. Por exemplo, saiu agora, há pouco tempo, não conheço muito, não li, mas por desaforo um pouco, estou deixando um pouco de lado, essa (sic) documento da Congregação da Fé, sobre, é... Dominun Iesus[21] *que, superficialmente falando, é um grande retrocesso para o Ecumenismo, para o diálogo interreligioso, acho que foi, pelo menos, inoportuno, né? Não precisava, parece-me que está sublinhando alguns aspectos que já estão já aceites, já estão, já foi*

---

[21] *Declaração da Congregação para a Doutrina da Fé a respeito da unicidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja* (*Dominus Iesus*). Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2000.

ultrapassado no bom sentido, que já estamos de acordo nisto, que Jesus é o verdadeiro salvador, que a Igreja não sei o quê. Até parece que é até um pouco anacrônico, porque já teologicamente alguns conceitos já estão todos de acordo, a nível de teologia, de eclesiologia (...) não vamos negar a fé, os dogmas, mas precisamos trabalhar, retrabalhar a expressão, a linguagem ... a verdade é um foco eterno, é perene, é universal, mas a expressão, às vezes, é arcaica, às vezes já, tem de mudar, procurar trabalhar outros paradigmas, outros modelos, outras expressões mais renovadas (...) então, é um grande desafio para a nossa Igreja saber dialogar com as ciências, com as outras religiões, com a cultura atual, com a cultura antiga, com a cultura moderna, etc...".

Fernando entende os meios de comunicação como instrumentos para a realização da tarefa evangelizadora: *"a Igreja Católica está explorando um pouco esses meios, talvez todos os canais, né? E há muita gente, muitos pastores, tanto padres, bispos e leigos estão se qualificando nisso. Acho que precisa, é bom, é uma obrigação. Acho que é ser fiel, hoje, à proposta de Jesus, é, não negar isso, mas aproveitar o máximo que pudermos para, através do meio de comunicação, é um desafio, agora, se preparar, se qualificar, usar (...) Há uma explosão agora. Muita gente está voltando à Igreja, muita gente está acompanhando o padre Marcelo Rossi, o padre Zeca, lá no Rio. Acho que esses padres estão fazendo um grande bem. Acho que têm esse carisma de massa, de animar (...) acho que é um sinal dos tempos e, porque muita gente está gostando disso, estão voltando, precisa de emoção, subjetividade, alegria, talvez época de problema social, você fica como um catarses* (sic) *também um pouco, um pouco, né? Tudo isso é até bom (...) mas que não pare nisso, não se aliene dos problemas sociais, não se acomode, mas que tenha uma vida forte pessoal, de fé, que participe em grupo, que se engaje na luta pelos direitos humanos, pela paz ...".*

Ao se referir à Internet, Fernando aponta a necessidade de competência técnica: *"Não dá pra ignorar. É um sinais* (sic) *dos tempos, acredito, mas que precisa (sic) conhecer bem este meio, explorar bem, usar bem esses meios, porque já ouvi dizer que há muitos papos, esses chats, não sei o quê aí, né? É através de e-mails, sobretudo de diálogo, papo, através, que podemos usar como um diálogo, para evangelizar".*

Fernando não aceita a transmissão de sacramento por intermédio de qualquer mídia, quando perguntado a este respeito: *"A nível de sacramento, aí já meio complicado. Porque os sacramentos são sinais sensíveis de uma pessoa que precisa um envolvimento com, normalmente, com um ministro, com um padre católico. E exige o mínimo de pessoas. Então, agora, acho que você vai concluindo, acho que é quase impossível administrar os sacramentos por esses meios modernos de comunicação (...), para o sacramento precisa você ver o outro, ouvir o outro, sentir o outro, precisa, como um sacramento tem um aspecto material, de sinal sensível, de matéria, o óleo, a água, as pessoas. Precisa você mexer* (sic)*, tocar. Então, por exemplo, batizar. Não dá para batizar. Precisa de você jogar água, precisa estar em contato. Você precisa, para ouvir, reconciliar, ouvir uma confisão, reconciliar em nome de Deus, em nome da comunidade, precisa ouvir, às vezes. Aí, complica um pouco, mas até dá pra confessar um pouco, mas fica muito, se ninguém está ouvindo. O sigilo, como fica? (...) a não ser que você salvaguarde alguns princípios básicos da sacramentologia, mas mesmo assim é muito delicado, muito espinhoso, é meio quase impossível"*.

Sobre a pessoa do sacerdote Fernando aponta que a sociedade contemporânea "*... tem muitos valores que servem para a gente, tem que cultivar todos esses valores que você falou* [subjetividade, individualidade, prazer] *"(...) mas não podemos, acho que não podemos, a gente* (sic) *não podemos negar os valores, não podemos ficar ultrapassados, quadrados, ortodoxos, ter medo de assumir certos valores humanos, antropológicos, bons em si, mas também ficar atentos às tentações, ou às limitações ou às fraquezas, ou aos contravalores que, às vezes, está* (sic) *embutidos até nesses valores"*. Fernando defende o lazer e o tempo livre para o sacerdote: *"eu acho que não há contra-indicação, não há incompatibilidade, não há. Porque o sacerdote é um ser humano, um homem da época (...) precisa, senão fica maluco, estressado. Agora, isso não significa que vem alguém, vamos supor que eu gosto de esporte, eu gosto de futebol, agora, também preciso levar em conta que se alguém me busca, precisa, é urgente, uma emergência, tenho de deixar o meu lazer e estar a serviço daquela pessoa. Se você está certo de que aquilo é urgente, de que precisa, você tem de priorizar aquilo, porque você é um funcionário, é um profissional, um funcionário religioso dedicado totalmente, full time, às pessoas. Agora, isso não significa que você vai ficar, vai ser, um, um, eu não*

sei, nós temos até um defeito nisso nesse sentido, de chama-se ativismo. Ativismo é você fazer, fazer, fazer, o homo faber, faz, faz, faz, você não reza, você não descansa, você não curte algumas coisas de lazer. Você vai ficar estressado, até deprimido, neurótico, não sei, vai ficar doente. Você vai ficar maluco, você vai ficar não sei o quê, você vai ser internado. Culpa sua! Agora, a Igreja não aconselha isso e, até isso, não! Pare! Uma vez por semana você para, descansa. Você organiza. Agora, sempre tem que estar sensível a interromper oportunamente para o bem maior, para o bem da pessoas".

Para Fernando Jesus é um exemplo de valorização da mulher: "*um grande exemplo de valorização da mulher para nós foi Jesus. E nos primeiros cinco séculos houve muita valorização até das diaconisas, das coordenadoras de comunidades. Obviamente a Igreja começou nas casas, nas periferias, não nas Igrejas, as Igrejas vieram depois. Agora, infelizmente, eu acredito que, na nossa história, muito tempo, desvalorizou-se muito a mulher. A nossa Igreja virou (sic) muito machista. Agora, graças a Deus, depois do Concílio Vaticano II, houve uma valorização da mulher".* Entretanto, observa que: *" (...) apesar de que nossa Igreja, há certos ministérios, serviços, próprios de homens, que também é um pouco criticável, né? Porque depois afunilou um pouquinho aí. Aí foi determinado por alguns decretos, a nível de disciplina canônica, jurídica, aí foi desplazando, foi marginalizando um pouquinho as mulheres, mas agora acho que há uma tentativa de resgate, da valorização da mulher, tem sua, não dá pra ignorar (...), agora, graças a Deus, há uma valorização dos ministérios das mulheres, por exemplo, as mulheres, muitas mulheres já estão agora batizando (...). Por que as mulheres não podem fazer? Por que que as mulheres não podem? Acho que é questão só, maior abertura, maior formação talvez, e maior abertura".*

Com relação à ordenação das mulheres Fernando entende que*: "segundo o Direito Canônico, segundo as últimas orientações da Igreja, nesse sentido é muito ortodoxa, muito tradicional dizendo: mulheres não podem ser ordenados (sic) como padres, só homens. Aí apela para a fundamentação bíblica (...) em parte, eu concordo por ser fiel à Tradição e tudo, as mulheres por enquanto não podem, mas eu acho que depende muito de uma perspectiva teológica, eclesiológica e que dá para rever algumas posturas. Agora, na época atual, com o Papa atual, com alguns teólogos, que têm a sua maneira, a sua teologia, a sua visão, sua moral e alguns assessores, mais difícil, fecha,*

mas eu acredito, eu creio, tenho muita esperança de que no futuro a Igreja, através dos teólogos, das comissões, a nível de Roma, a nível muitas (sic)*,* [possa] *ouvir um pouco, discernir, não fechar categoricamente, dogmaticamente, isto não se discute mais. Acho que isso é errado. Acho que é uma posição muito rígida. Precisamos rever algumas coisas, iluminar melhor algumas coisas. Ver se há alternativas. E justificar melhor teologicamente, dogmaticamente, biblicamente, porque algumas coisas acho que há um pouco de dogmatismo, um pouco, muito legalismo, muito fechado e acho que é um pouco até de* (sic) *intransigente".*

Ao final, Fernando julgou não ser necessário acrescentar alguma outraa informação.

Entrevista n.º 4: Douglas

Douglas tem 28 anos e é proveniente de Cruzeiro, interior de São Paulo, onde foi aluno do Colégio Salesiano: *"... nesse período de estudo eu fui, então, despertando um pouco o processo da vocação. Mas veio primeiro aquela idéia de querer ser padre"*. Ao terminar o colegial, o diretor lhe propõe fazer uma experiência vocacional como voluntário numa obra salesiana na cidade. Douglas reporta esta experiência como muito boa. Posteriormente foi para Lorena, onde cursou filosofia e fez o seu noviciado. Findo o curso, ainda em Lorena, cumpriu o período de tirocínio *"... como coordenador, responsável pelo grupo de primeiro ano de filosofia e pré-noviciado. E, neste período eu aproveitei e cursei pedagogia"*. Em 1997 vem para São Paulo, para o curso de teologia, no Instituto Pio XI. Nos quatro anos que se seguiram, Douglas se dedicou à Pastoral da Juventude e à Pastoral Vocacional.

Para Douglas as relações entre Igreja universal e Igreja local são harmônicas, em que pese eventualmente algum grau de tensão: *"... porque a Igreja local está em sintonia com a grande Igreja universal. Um processo, um grande projeto de evangelização. Muitas vezes, certas propostas ou certas reflexões vindas ali de Roma, choca um pouco com os contextos. Sobretudo nós, que somos América Latina, temos um contexto bastante interessante como Igreja (...). Então, nós temos de fazer um pouco esse exercício de receber a palavra orientadora da Igreja, e tentar traduzir num perfil mais próximo, buscando, sobretudo dentro desse fenômeno religioso, esse processo de interação Igreja-povo. Acho que nós temos um trabalho de olhar para Roma como a Igreja universal, nos sentir como Igreja única, projeto único, porém, tentando enculturar-se nas diversas realidades dentro dos diversos campos de trabalho que encontramos"*.

Douglas condena qualquer distinção que possa levar a separações e distanciamentos entre os membros da Igreja: *"... parece que você se encontra frente a modelos de igreja. Foi até um pouco a minha briga, às vezes, você volta um pouco no Evangelho quando eles falam: 'a que grupo você pertence? A Paulo, Jesus? Aquele?'*.

Parece que hoje nós estamos nessa. Você é carismático, você é da igreja tal e etc... Eu simplesmente detesto isso, vamos dizer assim. Acredito que a nossa Igreja ela é única. É a igreja da qual Cristo é a cabeça, nós somos os membros. Bem uma teologia paulina. Não é? Então, dentro dos meus estudos, dentro das minhas reflexões, eu gosto de dizer: eu sou de uma igreja trinitária, de um Deus que é profundamente família, e que quer família, então nós não podemos brigar, né? Pelo mesmo Deus. Se Ele quer uma unidade, se Ele quer um pouco esse sinal de justiça, de respeito, não está na hora de ficarmos discutindo as maneiras como as pessoas querem tentar encontrar a sua forma de rezar".

Com relação ao ecumenismo e diálogo interreligioso, Douglas assinala a fé como categoria mais importante para uma aproximação entre diferentes credos: *"... olhar para as outras religiões, procurando também vir a leitura do testemunho de fé que cada uma faz, independente das maneiras, né? E poder contemplar e comparar o processo tão rico de religiosidade que existe nas diversas religiões, acredito que seja um primeiro ponto para que a gente possa começar a falar de uma tentativa ecumênica. Ou seja, o que que é o ecumenismo senão o sair um pouco da sua estrutura religiosa e ir ao encontro da outra tentar encontrar elementos, vamos dizer, comuns talvez sejam difíceis, mas vamos tentar celebrar juntos , né? As diversas maneiras que nós temos de rezar, de conversar, de se encontrar com Deus. Então, não significa eu ceder da minha parte para entrar na religiosidade do outro, mas eu vou levar toda a minha experiência como católico, cristão para a outra religião. Da mesma maneira chegar muito serenamente para receber essa mesma riqueza. Está certo que aqui começa a ficar meio complicado, porque nós temos linhas teológicas de pensamento, e já tivemos tantos problemas no passado, de pessoas que tentarem (sic), de problemas daqui, de problemas dali. Nós conhecemos o nosso passado um pouco sofrível, né? (...) então, não é hora de você ficar brigando por alguns dogmas ou não, né? Deixa isso para um segundo momento, porque se você vem pra tentar esse diálogo trazendo esses problemas dogmáticos nós já vamos nos chocar, né? Não significa que a gente vai deixar isso totalmente de lado, mas vamos tentar, primeiro, uma aproximação por aquilo que é um ponto comum, não é? Então, você traz a sua cristologia, lê a cristologia das outras religiões. E em que ponto a gente pode começar a celebrar a figura de Jesus Cristo*

como o Senhor da nossa história. Acho que, então, torna-se mais fácil. Diria um pouco mais fácil esse processo de dialogar".

Douglas entende que este processo de aproximação *"... talvez tenha sido mais difícil para as pessoas mais adultas, de mais histórico, já que têm um pouco essa idéia: nós vamos ter de ceder a nossa fé, a nossa religião para acolher outro (...) então, começar já a iniciar a criança nesse processo de vislumbrar esse grande panorama das religiões, essa tentativa do homem de chegar até Deus, senão o que é o sentido de uma religião?".*

Douglas se refere ás Sagradas Escrituras para expor seu pensamento sobre a verdade: *"... se você traz a perspectiva do Evangelho de João, das cartas de João, quando ele coloca a verdade. Isso parece que nos dá uma garantia muito grande que o Cristo que pregamos é a Verdade. Não é a prepotência de ter a religião acima das demais. Nós estamos falando da figura de Jesus Cristo como verdade, da qual eu acredito, da qual eu professo e que, pra mim, é verdade (...) eu acredito que falar de Jesus Cristo como a verdade, tentar traçar um pensamento por aqui, né, falar de Jesus cristo como a verdade, pra mim católico, pra mim cristão, é ter isso como plena convicção e, minuto nenhum, titubear, né, como a minha dimensão primeira de fé".*

Esta perspectiva quando contrastada com religiões não-cristãs leva Douglas às seguintes considerações: *"... então, será que vamos ter verdades? Com muitas verdades fica complicado. Tem de ter uma verdade acima de tudo. Então, acredito que, aí sim, o diálogo ele possa entrar um pouco no choque. Mas eu ainda acredito nessa capacidade que nós temos (...) talvez aqui a gente possa encontrar um eixo, de uma comunicação das diversas crenças, das diversas igrejas, diversas correntes, né, para tentar traçar um caminho de unidade. Eu penso que seja o desejo de todos nós. O caminho de unidade dos homens. Utópico, não? É um desejo muito bonito, muito coerente".*

A missão para Douglas está ligada à figura do sacerdote: *"...estamos, assim, carentes do pastor, da figura do padre. De um padre que realmente perca tempo com a gente. Perca no bom sentido. Parece que estão muito presos às estruturas, né? Acho que você entende, o padre está distante do povo (...) a princípio, quando você falava em missão ad gentes, você ia logo imaginando: 'nossa! Vou sair da minha terra, vou pra terras estrangeiras' (...) mas hoje, a nossa sociedade, diante desse grande secularismo*

que estamos enfrentando, a missão ad gentes ela começa já 'saindo das paredes da igreja', vamos assim dizer, ou quem sabe dentro da Igreja. Foi o que eu procurei desenvolver, ou seja, trabalhar com o povo, como sacerdote, não pode ser apenas para rezar missa. Esse é um sacerdócio muito pobre. Então, aqui eu chamo a atenção dos meus irmãos sacerdotes, eu que estou quase indo pra esse campo, mas que, infelizmente, nós temos irmãos assim. Limitados a isso. Diria, com todo respeito, é muito básico mesmo (...) então, quando você se coloca nessa tarefa, a cada momento que você se encontra, como padre, diante da comunidade, você tem vidas nas suas mãos (...) o ponto central dela [a missão] *..., no contexto de final de milênio que nós vivemos é, antes de mais nada, resgatar o valor humano das pessoas (...) você vai levar uma boa-nova, mas a quem essa boa-nova vai chegar? Não é? Vamos pegar a parábola do semeador, não é? Você está levando a semente, mas que terreno está recebendo essa semente? Então, se o terreno não está bem preparado como você vai colocar essa boa-nova? (...) então, você já encontrou a ovelha, encontrou a situação em que ela se encontra* (sic)*, você foi ao encontro dela, você não fez com que ela viesse até você, porque às vezes até ela vir até você é difícil, ela está cansada, está machucada. Se você foi ao encontro dela, você a curou, você, então, abriu a porta para poder entrar nesse horizonte aí de vida, da qual, agora, você vai colocar a boa semente*".

Com relação aos meios de comunicação Douglas considera que *"...* como é interessante! E a Igreja emplacou aí. *Então, hoje, a gente pode celebrar aí, emissoras de televisão com uma boa já presença nos meios de comunicação, rádios, jornais, revistas, né? Acredito que tudo isso aí, tudo que já foi feito, sem dúvida nenhuma, é uma riqueza muito grande, não é? (...) são maneiras ousadas e criativas de você levar a proposta de Jesus Cristo para um mundão que, muitas vezes, vai jogar pedra nesse Jesus Cristo. Então, a sua proposta é uma proposta ousada, sem dúvida nenhuma (...) não pode ser um Cristo muito pacato, simples. Não! É um Jesus Cristo global. Ele provoca, Ele mexe, Ele tem, eu diria, né? Bem comparando, Ele tem de causar um pouco esse impacto que os, vamos pegar aí, os grandes meios de comunicação provocam, você liga na emissora, você, nossa! Que bonita!"*.

Douglas valoriza experiências como a do padre Marcelo Rossi, citando inclusive uma conversa que teve com ele: *"... puxa! Seria bom demais, se pudéssemos*

*aumentar e entrar cada vez mais aí, né, de padres que estão mandando ver no campo da música, que estão produzindo, realizando (...) e ele [*Padre Marcelo] *mesmo falava assim: 'engraçado você entrar numa Rede Globo, numa Rede Bandeirantes, em que você sente que o cenário não é gostoso, não é legal, Douglas, embora tudo isso, que até certas vezes parece que você está se sentindo muito mal, porque parece que você foi todo de social numa praia, você está de terno e gravata numa praia, você está fora de espaço, de ambiente. Sem dúvida que isso dá uma sensação estranha, mas no fundo, no fundo, é por acreditar no bem que eu possa fazer'. Puxa vida! Se num meio de comunicação, que atinge tantas pessoas, você conseguir tocar um, dois, três ou quatro, puxa vida! Ali está acontecendo o que a gente deseja, que é um projeto de evangelização".*

Com relação aos sacramentos e sua transmissão pela mídia Douglas afirma: *"você sabe que o sentido da missa é a participação plena, física e espiritual, no momento do sacramento (...) em hipótese alguma, se eu estou bem, se eu tenho a possibilidade naquele domingo de participar da missa, assistir a missa do meu sofá, da minha televisão, quer dizer, você não assistiu a missa, ou melhor, você assistiu a uma missa, você não participou da missa. Então, o sacramento, o acontecimento é ali (...) então, que fique bem claro para todos nós que a missa, o acontecimento, ele é, no sentido do sacramento, ele se dá enquanto sinal e presença de Jesus, através daqueles símbolos com a participação de todos. Não existe um sacramento que você vai acompanhá-lo à longa distância, pelas ondas do rádio, ou pelas imagens da televisão, mas verdadeiramente ele está sendo celebrado aqui, pela igreja daqueles irmãos".*

Sobre as mulheres Douglas observa que: *"a mulher ela está adquirindo um espaço só seu. E precisa ser respeitado, deve ser respeitado. E que bom! (...) O papel da mulher na sociedade precisa se concretizar mesmo, cada vez mais ter esse sentido de normalidade, normatividade (...) porque sempre digo assim: eu não consigo ver diferente. Quem é o homem para estar acima? (...) sem dúvida nenhuma, o ser humano feminino é igual ao ser humano masculino. Então, a presença hoje da mulher na sociedade, com um peso de grande responsabilidade, de presença, de discussão, sem dúvida nenhuma, é muito enriquecedor".* Douglas também aponta posturas que discriminam a mulher dentro da Igreja: *"Hoje, a corrente teológica, a figura da teóloga,*

infelizmente, não é valorizada. Muitas vezes, entre as teólogas e entre os teólogos, obviamente já, você vai por aquele instinto, né? Não, eles têm muita capacidade de refletir de maneira. Então, acho que, infelizmente, você tem um pouco esse problema, esse agravante, né, pra resolver". Lamenta ainda a proibição da ordenação de mulheres: *"... claro que, infelizmente, você não pode pensar, ainda, isso a partir de um contexto de Vaticano, por exemplo, de Roma, do qual está restrito nas mãos de alguns poucos. Mas que lá, pelo menos, reconheça e valorize o papel dessas grandes profetisas, grandes mulheres que estão hoje marcando a história. A gente conhece muitas (...) Madre Teresa de Calcutá e Irmã Dulce realizam trabalhos que colocam qualquer um mesmo debaixo do chinelo. Então, não tem como você dizer que, porque essas mulheres, vamos dizer, elas não assumem, não têm essa postura mais reconhecida, se é que buscam esse reconhecimento, ou se é, aquilo que os homens têm também é algo de reconhecimento, né?*.

Douglas conclui o tópico retornando ao tema da ordenação das mulheres: *"se você não pode, ainda, falar de uma ordenação de mulheres, pelo menos você ter essa sensibilidade para com elas. Eu acho que aí a Igreja está precisando dar passos maiores. Nós não estamos, ainda, suficientemente abertos a essa valorização, não. Precisamos explorar mais, incentivar mais, apoiar mais, ser mais presença, no sentido de que elas têm muito a contribuir, a colaborar conosco"*.

Ao tratar da pessoa do sacerdote Douglas o faz comentando inicialmente o aspecto de cruz do sacerdócio: *"sem dúvida nenhuma, quando você abraça a vocação sacerdotal, você tem consciência disso, você sabe que você está abraçando um caminho amargo (...) quando você coloca a sua vida pela causa do outro, automaticamente o que é que você está pedindo? Você está pedindo os problemas de todo o mundo pra você, né? E é um homem, é um ser humano que está tentando ajudar a auxiliar os problemas dos outros (...) sem dúvida nenhuma isso nos desgasta muito (...) então, como resolver isso? Como fazer isso? Então, acho que está aqui, um pouco, você pendura um pouco a cruz e, vamos tocando, vamos tentando fazer um pouco esse processo. E, no meio de tudo isso aí, pensar em você mesmo, acredito que seria ideal. Porque, senão, aí chega uma hora em que, por mais capacidades pastorais que você tenha, por mais qualidades que você tenha, o seu físico não ajudará. Você é padre pela Graça de Deus, mas você é*

homem. Seu físico é igual ao de todos os outros. O padre é retirado do meio de uma comunidade, então, ele é um como os outros. Então, é um homem que representa. Então, ele precisa ter esse cuidado sim, sem dúvida nenhuma, a gente, até hoje mesmo, comentávamos na mesa, destes padres novos que já começam com muitas atividades, e não dá dois ou três anos estão aí, com a língua de fora, e mostrando um certo envelhecimento, uma certa queda de, né? Mas parece que não percebem, porque você está muito, realmente, está com esta paixão pela coisa, né? Então, precisa ter, realmente, essa atenção. Esse cuidado que você coloca de continuar uma formação".

Para Douglas o celibato significa: *"exatamente esse privar-se de alguns dons para te deixar ainda mais sereno, livre, para realizar um trabalho (...) você não pode encontrar aí um ponto de entristecimento, pelo contrário (...) pra você é um sentido de que você está livre, totalmente livre para realizar um trabalho ao encontro do outro, então, acho que tem um pouco esse valor, mesmo".*

Douglas atribui papel central à oração como elemento definidor da identidade sacerdotal: *" nós somos, por excelência, homem de oração. É um encontro pessoal seu com Deus, é um encontro que não tem hora marcada. Mas que tem e precisa acontecer a cada instante. A partir do momento que você se conscientiza de que você é homem consagrado, ordenado, batizado, alguém que está vivo, então você tem essa inclinação a Deus. E rezar mesmo, rezar profundamente, rezar toda a sua vida, todas as suas angústias, todas as suas inseguranças, todas as suas incertezas, né, como homem, para, então, poder realizar esse serviço, que é graça de Deus, como sacerdote (...) então, isto é muito claro, eu acredito que nós não podemos perder, nas nossas vidas, a dimensão da oração. Ela é a razão, a raiz, de todo o fortalecimento do nosso ministério, do nosso, trabalho. Se eu perco a dimensão de conversa, de diálogo pessoal com Deus, obviamente, nitidamente, eu vou me tornar uma pessoa vazia. Como falar de Deus, sem você antes fazer esse* (?) *de falar com Deus? Então, é essa a oração que vai te dar mesmo a inspiração necessária e de vida pra você realizar tudo e qualquer serviço como pastor. Na comunidade, no atendimento às pessoas, no sacramento da reconciliação, no momento da celebração, que é uma grande oração. E a oração bonita, a oração simples, a oração que os apóstolos pediram: 'Mestre, ensina-nos a rezar como*

você reza', então, obviamente, também era a oração de Jesus, a oração que eu rezo é esta".

Douglas encerrou a entrevista discorrendo sobre a Pastoral da Juventude e o problema da dependência química entre jovens.

Entrevista n.º 5: Rui

Rui é natural de Picuí, uma pequena cidade no interior da Paraíba, onde nasceu em 1969. Veio para São Paulo em 1989, *"... a convite de um grupo de norte-americanos missionários Oblatos Maria Imaculada, que tinha um trabalho social aqui em São Paulo, na favela do Jardim Colonial"*. Um ano depois opta por entrar para o seminário, numa experiência de pré-noviciado. Neste período inicia seu curso de filosofia. Entretanto, *" (...) no final deste ano de 90 eu decidi abandonar, sair, porque até então, na minha cabeça, não era esta a proposta de ser padre. Realmente sempre fui muito envolvido com as comunidades eclesiais de base, então sempre achei que o leigo poderia fazer muito e, às vezes, também dizia que fazia muito mais do que os padres. Então, abandonei o seminário e fui trabalhar no Estado, como professor"*. Contudo, prossegue seus estudos de filosofia e sua atuação junto às comunidades eclesiais de base. Nesta fase *" (...) eu fui aprimorando este gosto pela área de teologia"*. Concluída a filosofia decide cursar teologia, porém procura por um local que seja 'neutro', fora da influência da teologia da libertação, uma vez que sua formação filosófica já fora por demais pautada pela perspectiva marxista. Desta forma escolhe o Instituto Pio XI, *"(...) porque queria ver algo diferente"*.

Do contato com os salesianos e de seu envolvimento com a pastoral da juventude, resulta, então, um convite do padre inspetor para participar de uma obra assistencial na condição de voluntário. Foi um momento decisivo para Rui: *"(...) então, abandonei tudo, dei os móveis que tinha em casa, desfiz o apartamento e fui. Em uma semana. Me envolvi muito no trabalho do Bom Retiro, e no final do trabalho o provincial disse: 'olha, não quer ficar conosco?' (...) eu falei: 'tá bom, eu fico', mas foi*

um ficar assim, como se diz, pra ver o que vai acontecer, e o que aconteceu é que, justamente, eu me ordenei, neste final, e me sinto muito bem".

Uma vez feita sua escolha, Rui inicia paralelamente sua formação salesiana. Cumpre as etapas do noviciado ("que é um ano próprio, onde todo mundo estuda somente, e vive somente na perspectiva daquilo que é a congregação); assistência ("... que é um período no qual o jovem religioso vive como religioso em uma comunidade) e lecionou filosofia e ensino religioso em Lorena, onde cursou pedagogia, o que possibilitou-lhe, posteriormente, concluir um mestrado em ciências da Educação. *"Terminado este período eu voltei à Teologia. Como eu já tinha a filosofia, então os estudos eclesiásticos, a formação eclesiástica avançou. Por isso que eu ordenei logo".*

Apesar de sua identificação com a educação, no início do quarto ano de teologia Rui colocou-se à disposição da congregação para integrar um projeto de missão *ad gentes*, sendo designado para o Sri Lanka. *"Sempre entendi que não é a missão do padre ficar numa sala administrando, apesar de que nós precisamos administrar nossas instituições educativas e tantos outros serviços. Porém, acredito que o sacerdócio vai um pouco além".*

Rui entende que a missão é inerente ao ser humano, uma vez que *"(...) todos nós temos algo a fazer neste pequeno espaço chamado mundo, Terra. Independente de religião. Eu acho que a própria vida humana, pela sua própria natureza, ela exige um colocar-se à disposição do outro, a ser útil, humanamente falando, na direção do outro. Então, a missão pra mim é uma coisa que eu devo colocar os meus dons, eu devo colocar a minha formação, eu devo colocar aquilo que pode possibilitar mais vida, independente de religião. Eu sempre briguei muito comigo, também com os colegas, de que a vida humana vai além de qualquer doutrina. Ela vai além de expectativas filosóficas, teológicas. A religião está aí e eu estou nela. Escolhi o cristianismo, na perspectiva católica, porque gosto, porque me identifico. E como me identifico, a tendência é você querer falar para os outros e querer que os outros também abracem esse pensamento e esse jeito de ser. dentro disso, eu penso que a missão, no Cristianismo, não é converter ninguém para o Cristianismo. É oferecer. É como se, eu tenho algo de bom e vou oferecer porque é bom pra você também, experimente, né, num sentido de liberdade, porque essa idéia, ainda tem um pouco, um resquício dessa*

questão de que o processo de evangelização, o processo missionário é converter, na verdade não é. Jesus não converteu ninguém. Ele ofereceu, né, e quando as pessoas perguntarem, né, 'vinde e vede', esse 'vinde e vede' no sentido de: 'você vem olha e, se você quiser, você fica, se você não quiser, boa viagem'. Então, não tem nenhuma pretensão, quando penso em missão, de converter, de dizer que o Catolicismo é a melhor via, na realidade não é, há outra vias, que também não são as melhores, porém cada via tem aquilo que é bom, que é verdadeiro que muitas pessoas se identificam e que podem viver plenamente. Então, pra mim, missão é esse sair de mim mesmo, do meu mundo intelectual, do meu mundo, do mundo das idéias, pra ver, discutir e dialogar com outras possibilidades, com outro pensamento que não é o seu e que você pode aprender muito".

Sobre ecumenismo e diálogo interreligioso entende que: *"a pluralidade de opiniões, e eu diria até religiosa, eu sempre vi como um fruto humano e, ao mesmo tempo, divino. Eu acho que tudo seria muito feio se todo mundo pensasse igual e todo o mundo agisse igual"*. Entretanto aponta dificuldades: *" (...) porém, o ecumenismo, esse diálogo entre cristãos é uma coisa muito bonita, porém, ainda falando, a partir de Brasil, é algo muito hierárquico ainda. O diálogo ainda acontece na dimensão das hierarquias das Igrejas"*, estando afastado da vivência cotidiana dos fiéis: *" (...) acho que o ecumenismo ele tem de descer do pedestal, ele precisa ir um pouco mais no meio do povo. E aí há muitos meios para se fazer isto, porque desde o serviço pastoral de, serviço social. Como nós falávamos depois, a Pastoral da Criança é um exemplo. Há muita gente de outros grupos religiosos que estão inseridos nesta pastoral. Outra, Pastoral da Juventude, então, um outro organismo que poderia trabalhar com uma outra dimensão ecumênica, com eventos que poderiam juntar as Igrejas para trabalhar. E outra coisa, eu sempre entendi que ecumenismo, quando o movimento começa a querer que o outro pense do jeito da minha Igreja, e que venha, e faça parte para converter aí morre o ecumenismo, porque ecumenismo não é converter o outro para a minha Igreja, mas é possibilitar uma vivência de unidade (...) a unidade não é querer fazer você pensar igual, mas é levar a pessoa a sentir o que é comum, como viver esse comum e como dialogar com a diferença"*.

Considera o diálogo interreligioso mais difícil, já que os grupos envolvidos (cristãos, judeus e muçulmanos) se mostram mais radicais. Rui aponta o diálogo como o caminho para uma aproximação: *" (...) é necessário descobrir valores nos grupos. Cada grupo descobrir valores entre si. E, a partir desses valores, travar um diálogo que possibilite uma vivência pacífica"*.

Uma compreensão aprofundada da verdade por parte dos adeptos de cada religião é essencial, segundo Rui, para o convívio com a diferença*: "o diálogo só vai ser possível, seja o diálogo ecumênico, seja o interreligioso, somente quando os grupos têm claro a sua verdade. É impossível dialogar com alguém que não está seguro da sua crença, da sua verdade. Isto também não invalida aquilo que eu falava, a possibilidade de oferecer a sua verdade, né, entre aspas, para o outro, porém sempre num espírito de liberdade. As coisas devem acontecer neste espírito de liberdade, ou seja, livre. Agora, quando eu tenho claro que o fundamento, que a verdade, pra mim, é Jesus Cristo, eu posso dialogar com aquele que não acredita em Jesus Cristo mas tem, por exemplo, os ensinamentos de Maomé como verdadeiros, como verdade. Então, eu acredito que a verdade, ela não, a questão do conceito de verdade, a questão de acreditar nesta verdade, ela não impede o diálogo, de maneira nenhuma, desde que você entenda que a verdade ela não é suprema, e ela não é universal. A proposta de Jesus, pra nós, na perspectiva cristã, é suprema e é universal, porém eu não posso impor isto para o outro. E aí, o Vaticano II, o Concílio Vaticano II tem uma questão muito interessante quando diz que há sementes do Verbo nos outros grupos. Portanto, eu tenho que fazer um esforço para descobrir já estas sementes do Verbo lá nos outros grupos. Porque senão, se você parte do pressuposto de que a minha verdade é a única, é suprema, é absoluta, é melhor nem começar diálogo interreligioso, ecumênico, porque já nem existe em você (...) então, essa verdade, ela, por exemplo, pra mim a verdade é Jesus Cristo. Isso não abro mão! Porém não posso dizer para um outro grupo que só existe essa verdade, essa á a única certa, absoluta, e que se você não estiver dentro desse quadro você não é ninguém ou não há possibilidade de diálogo, muito pelo contrário. A certeza de que Jesus é verdadeiro, supremo, pleno pra mim, é que eu posso dialogar, que eu posso abrir o leque. Caso contrário, não há possibilidade"*.

Ao falar das relações entre Igreja universal e Igreja local Rui o faz apontando a diversidade que existe em seu interior: *"o Rubem Alves uma vez falou pra nós que a Igreja mais ecumênica seria a Igreja Católica, porque tem todas as tendências de pensamentos, de filosofia e de movimentos eclesiásticos, isso é verdadeiro. Você tem desde padres que pensam a partir da teologia da Libertação, tem padres que pensam a partir do conservadorismo, tem padres mais, diríamos assim, no meio, né, os mais, tem os medrosos, tem de tudo. Porém, aquela questão, o ponto de referência é um só. Outro dia um protestante me fez a pergunta, 'quer dizer que quando o Papa fala vocês calam?' Eu digo: muito pelo contrário! Quer dizer, hoje, uma determinação do Vaticano gera uma série de discussões, basta ver a Dominus Iesus quanta coisa, simpósios, assembléias e tudo. Então, pra ver que há uma coisa nova que é essa questão da discussão em torno de uma sentença, em torno de uma afirmação do Vaticano. As relações, em termos hierárquicos, são normais. A Igreja universal tem todo um corpo doutrinário, porém, esse corpo doutrinário, ele é colocado, na prática, segundo as localidades, a realidade de cada povo, de cada nação, de cada grupo. Não dá pra você fazer pastoral, como nós fazemos aqui em São Paulo e fazer lá no Nordeste"*.

Apesar da diversidade Rui conclui o tópico assinalando a importância da unidade: *"eu sempre digo: olha, no mesmo lugar que nasceu o Vicentinho, da CUT, nasceu o cardeal do Rio de Janeiro, por incrível que pareça, os dois são de uma cidadezinha chamada (?) do Rio Grande do Norte. Nasceram ali, as famílias são vizinhas, e há um disparate de pensamento muito grande. Na Igreja também é assim, há aqueles que pensam de um jeito, e trabalham na perspectiva daquilo que pensam, e outros diferentes. Porém isto não impede esta unidade. Agora, eu sempre digo que, no momento que alguém ataca a Igreja, aí não importa se você é da Teologia da Libertação ou do Conservadorismo, todos falam a mesma língua. Talvez seja isso que mostra ao mundo a questão da nossa unidade"*.

Ao falar da pessoa do padre Rui observa: *"bom, pra mim, o padre não é nenhuma figura de outro mundo, ou um ser diferente, que deva ser diferente (...) então, o padre, hoje, ele deve ser uma pessoa acessível, transparente no seu dia a dia. Por exemplo, eu não nego nenhum dos meus sentimentos, nenhuma das minhas necessidades sentidas. Acho que o primeiro passo para você viver bem e aceitar a idéia de que você*

precisa perceber a sua dimensão humana, a sua dimensão afetiva, a sua dimensão transcendental, né, e aí a vida fica mais gostosa (...) agora, o sacerdote tem que ver que o sacerdócio é uma questão de serviço. Quer dizer, infelizmente, o que nós vemos hoje é uma usurpação do sacerdócio cristão. Eu fui tirado do meio do povo, eu sou povo, do meio do povo, para servi-los na dimensão sacerdotal (...). O povo espera do sacerdote, eu diria que o sacerdote contemporâneo, um homem que saiba escutar, um homem que consiga fazer ponderações daquilo que é da religião e daquilo que é da vida (...) aí eu digo, quando você pensa que o povo espera isso de você, e que você estando a serviço, você está para escutar, você está para dialogar com as pessoas, para orientar, é um serviço também de educação, a vida fica gostosa, porque aí você diz: "puxa! Meu sacerdócio tem sentido! Tem sentido!". Aí não é uma cruz (...) então, pra mim, o sacerdócio ele não implica nessa cruz, como se fosse um peso, mas sim uma cruz de seguimento, de processo. O próprio Jesus faz um caminho processual. E aí, se torna gostoso quando você entende o sacerdócio a partir desta dimensão de serviço, de encontro com o outro, aí tudo se torna muito gostoso. Agora, quando você não percebe a partir desse pressuposto, aí, realmente, a sacerdócio é uma cruz, porque tudo se torna pesado, de fato. Quer dizer, a sua vivência interior se torna pesada, a Liturgia não tem mais gosto, o encontrar com o povo não tem mais sentido, você se torna uma pessoa vazia".

Com relação ao celibato, Rui defende o direito de escolha desta condição: *"eu costumo dizer assim: o ato sexual não é a única coisa na vida do homem, não é isso que realiza plenamente, porque às vezes, a gene pensa que é isso que realiza. Não! Isso é uma das coisas que realiza o ser humano. Mas a cruz sempre vem sempre nessa dimensão. A renúncia é claro que termina sendo um esforço, quer dizer, porque cruz sempre é um peso. Eu diria que é uma possibilidade que você tem de fazer uma opção, e toda opção significa renúncia de alguma coisa"*. Ao final da entrevista Rui aproveitou para fazer mais observações sobre a questão celibatária, enfatizando a escolha pessoal: *"(...) as pessoas precisam entendera vida sacerdotal não como imposição, mas como desejo, vontade das pessoas (...) a opção de vida, ela é livre, ela tem de ser consciente, né? Por ser uma regra eu aceito ou não aceito, e sendo regra, posso perceber que ela não é estática, ela pode mudar e eu posso contribui para ela mudar. Eu quando fui*

ordenado, quando o bispo me perguntou. Uma das perguntas é a questão do celibato eu falei pra ele assim: 'olha, eu vou ser ordenado sacerdote, abraço o celibato de livre e espontânea vontade, porém gostaria de dizer que a minha posição é que a Igreja deve caminhar para um sacerdócio mais aberto no sentido de, aliás, uma opção de celibato mais aberta'. O que que quero dizer com isso? A Igreja no Ocidente, inclusive católica de rito latino, a nossa. Deve dar a possibilidade de quem quer ser padre, solteiro, celibatário fique celibatário, e quem quiser casar case. Porque ficaria um pouco mais livre, porque, queira o não, tudo isso que a gente fala está dentro da dimensão de vida do sacerdote, e que exige um pouquinho essa abertura, porque não é a única opção de vida dentro do sacerdócio".

Rui ao se referir às atribuições da mulher na Igreja destaca sua presença nas atividades pastorais, principalmente se comparada a outros credos: *"(...) temos que reconhecer historicamente que a Igreja Católica, e eu diria que é a Igreja que tem uma presença de mulher, no serviço pastoral, muito grande com relação à outras Igrejas, e menos conflitiva (...) a mulher sempre teve um papel muito importante nesse processo pastoral, isso eu falo desse processo pastoral porque o eclesiástico é muito complicado. Se você fizer uma análise hoje da situação celebrativa da Igreja no Brasil, diria que mais de 70% das nossas comunidades, elas vivem de celebrações do Culto da Palavra dirigidas por mulheres, literalmente (...) a mulher tem um espaço muito grande (...) vários outros ministérios na Igreja estão nas mãos da mulher. Agora, o problema é questão de formação do clero. Há um clero muito machista na Igreja, um clero que tem medo do feminino, literalmente tem medo do feminino, porque acha que o feminino, é aquela idéia antiga ainda de que o feminino pode tirá-lo da vida sacerdotal, pode tirá-lo do seminário (...) na prática, há sempre essa questão, o padre lá, a mulher pra lá* (sic)*, porque há esse medo e essa questão do patriarcalismo é muito forte, e não só o patriarcalismo como o autoritarismo é, masculino, dentro dessa perspectiva eclesiástica é muito forte".*

Com relação à ordenação das mulheres, Rui considera que *"a questão da presença da mulher na hierarquia católica, como dizia no início, a questão do sacerdócio, é uma discussão complicada, é uma discussão que o Vaticano tem fechado as possibilidades de diálogo. Porém é uma coisa que, no futuro, vai vir à tona, e as*

pessoas vão discutir e a própria Igreja vai discutir. Não existe nenhuma sentença bíblica que diga que Jesus disse: 'só pode ser sacerdote o varão, o macho'. Não existe isso. Então, biblicamente, você vai ver que não existe nada contra. Se você fizer uma pesquisa bíblica, você vai encontrar, pelo menos nas cartas paulinas, presença de diaconisas, de mulheres. Agora, você diz: 'bom, mas a Bíblia não diz, especificamente, que havia sacerdotisas e tal', bom, você tem de partir do pressuposto de que a Bíblia foi escrita a partir do homem, portanto se fosse na perspectiva feminina ia ter a presença de mulheres (...) isso [a ordenação das mulheres] *é uma questão de tempo, uma questão de compreensão da História. Isso vai mudar, não sei quando, porém vai mudar, porque muita coisa já mudou e isto aqui, com certeza, vai mudar"*. Rui conclui que*: "se a discussão avançar, ela tem de avançar não só em termos teológicos, mas também em termos pastorais e práticos de vivência, porque se for pra repetir o sacerdócio masculino, na perspectiva de poder, então é melhor nem ser, basta um que está aí porque desmantela tudo. Mas se for pensar um sacerdócio integrado, masculino e feminino, pensar um sacerdócio de serviço, aí vale a pena, mas nós vamos levar algum tempo pra que essa reflexão seja feita, para que haja essa possibilidade, porque o pensamento masculino é, nesse momento na Igreja, é o que determina, é o que está aí acontecendo e, aos pouquinhos, vai se dando um espaço ou outro à mulher. Eu não vejo nenhum problema nesse sentido de a mulher exercer um serviço ministerial sacerdotal, porque o sacerdócio é ministério, e que não é uma oligarquia, uma coisa só do masculino"*.

Sobre os meios de comunicação Rui considera que a presença da Igreja é grande nesse sentido. Observa contudo que *"a Igreja não sabe fazer televisão. Rádio, já sabe um pouco (...) a Igreja precisa formar comunicadores. Comunicadores que saibam comunicar, que tenham uma comunicação agradável e que deixam uma mensagem, não uma mensagem velha, arcaica, fedida, ou seja, de fundo de baú, mas que deixe algo de novo para as pessoas. O problema mais crucial hoje é a questão da televisão, porque nós não temos comunicadores, no sentido de televisão (...) a Igreja precisa por o pé no chão e perceber que tem em mãos os veículos, porém não sabemos fazer acontecer, usufruir bem desses veículos para criar uma questão educacional, uma questão de educação cristã mesmo de comunicação. Agora, como você mesmo lembrava, hoje tudo*

passa pela mídia, né, desde uma eleição presidencial até às coisas mais simples possíveis. Não podemos perder essa chance de estarmos no meio de comunicação social, porém precisa-se de uma política eclesiástica na dimensão da comunicação. Quando falo de política de comunicação, você tem de levar em consideração a presença de, do comunicador, e aí, neste momento, não tem como não falar do padre Marcelo. Padre Marcelo é o comunicador, hoje, depois do padre Zezinho, o comunicador que sabe falar no rádio, que sabe falar na televisão (...) os tempos mudaram. Então eu diria que precisa uma definição mais clara daquilo que nós queremos nos meios de comunicação social. Precisamos saber usar os veículos que nós temos em mãos. Porque agora são veículos que cada um está pensando no que quer, e o povo fica uma turma na canção Nova, uma turma no Século 21, uma turma na Rede Vida e não há a possibilidade de unidade, não de igualdade, de uniformidade, mas de unidade nessa questão da presença da Igreja".

Sobre a Internet pondera: *" (...) as nossas páginas são cansativas, porque são cansativas geralmente são páginas, que eu diria, não sei se existe essa terminologia no mundo da Internet, é, é, estáticas, paradas. Você entra hoje, sábado, no outro sábado você entra e tem a mesma coisa, a mesma coisa"*. Entende também que cabe à Igreja o papel de promover um maior acesso à rede: *"nós sabemos que Internet, por mais que as pessoas digam que já está popular, na realidade não está popular. É uma classe privilegiada que tem acesso a isso. Então, acho que a Igreja tem um papel fundamental na questão da popularização e educação do uso da Internet"*.

Sobre os sacramentos na mídia Rui é bastante explícito: *"eu diria que, atualmente, eu mesmo, por exemplo, se existisse a possibilidade, não o faria. Orientação espiritual, pastoral eu posso fazer por Internet, dar uma orientação para a pessoa. Agora, o sacramento, ele exige uma questão de presença comunitária (...) o sacramento, ele exige uma presença da pessoa na comunidade, porque o sacramento não é uma dimensão individual apenas. Teologicamente falando ele tem uma dimensão comunitária, e não dá pra você fazer isso por Internet, não dá mesmo! Porque fica vazio"*.

Ao final da entrevista Rui abordou vários pontos que considera importante, principalmente a questão do celibato (apresentada no tópico da pessoa do sacerdote), mas também a da comunicação, informática e formação eclesiástica.

Capítulo VII: Análise individual das entrevistas

Entrevista N° 1: Clóvis

Igreja universal e Igreja local. Ao falar do tópico sobre as relações entre a Igreja universal e a Igreja local, Clóvis[22] destina à Igreja universal o papel de mantenedora da unidade, depositária da doutrina. Neste sentido, claramente identifica a Igreja Universal com a metanarrativa cristã proposta pelos católicos. Destaca também a importância da Igreja local, classificando-a como uma Igreja de "*mão na massa*", referindo-se especialmente ao quadro sócio-econômico do continente. Cita esta realidade como muito presente no cotidiano pastoral brasileiro:

> N*ós vivemos uma religião aonde nós chegamos para a celebração, eu no meu caso chego na comunidade pra celebração, quer dizer, e as pessoas antes de responderem ao bom dia já vêm falando da sua situação, do seu desemprego, ... a senhora vai lá na igreja, o pai, o jovem vai lá na igreja, talvez ele nem está lembrado da missa, da Santa Eucaristia, mas ele está lembrado e quer amparo para os seus problemas*.

Esta passagem nos revela a adesão de Clóvis aos valores que Hoenkamp-Bisschops (2000) aponta em seu trabalho sobre novos valores para pastores cristãos: a **disponibilidade** e a **liderança**. O primeiro corresponde diretamente ao atendimento das demandas dos fiéis, tanto de ordem material quanto pessoal. Da mesma forma a liderança se aproxima do valor descrito por Hoenkamp-Bisschops, fazendo-se necessário porém salientar diferenças: ao passo que na Europa a liderança se identifica mais com um perfil de religioso que tenha maiores condições de animar a dinâmica de participação dos fiéis (o que não dispensa, claro, o atendimento a suas dificuldades pessoais), no

[22] Os nomes atribuídos aos sujeitos são fictícios.

Brasil, e na América Latina, esse perfil assume também um compromisso de ordem social e comunitária.

Clóvis, porém, em momento nenhum, questiona a condição da Igreja universal de ser a instância que delibera a respeito, por exemplo, de doutrina e normatização: *"eu acho assim que a Igreja de Roma tem o papel, vamos dizer assim, de não sei de conservar, de, como que eu diria, não seria conservar, mas seria assim de ser talvez o depósito ali da fé enquanto doutrina, e assim por diante"*. Faz observações quanto a eventuais releituras e reinterpretações que se fazem necessárias em sua aplicação local:

> (...) *só que a Igreja local tem a sua realidade, não é? Nós não desconsideramos de forma nenhuma as orientações de Roma, porém muitas coisas a gente tem de reler e adaptar. Tem coisas que não dá pra gente empregar aqui na nossa Igreja do Brasil porque lá fora querem, não, não dá, muitas coisas a gente tem que reconsiderar, que reavaliar* (...).

Entretanto é bastante claro ao apontar a importância da Igreja de Roma: "*acho que a Igreja local deve caminhar de acordo com a Igreja universal, sem dúvida* [grifos meus]*, porque nós devemos caminhar na unidade*". Neste sentido valoriza a unidade, ao mesmo tempo que entende como papel fundamental da Igreja Universal a manutenção de uma uniformidade mínima para o corpo da Igreja. A adesão à metanarrativa, exibida na fala que pontua a Igreja universal como a esfera de definição não só da doutrina ou das normas, mas também do princípio de identidade da religião católica romana, nos permite assumir a unidade como um valor que decorre da adesão à metanarrativa. Ao mesmo tempo a preocupação com as 'coordenadas locais', expressaria uma característica bastante atual, que se aproxima da localidade pós-moderna, o atendimento 'ao cliente'. Esta consciência do local se traduz na tentativa de identificar e interpretar os sinais dos tempos, porém com o objetivo de levar adiante a metanarrativa (Jesus e seu Evangelho). Esta condição parece se adaptar ao esquema de valores de Rokeach (1973) (valores terminais e instrumentais) e ao quadro traçado por Giddens (1991a) sobre a contemporaneidade (modernidade tardia).

Não se questiona doutrinariamente a Igreja universal; o que podemos afirmar é que há discrepâncias na 'aplicação' da doutrina à prática. A **localidade** ganha relevo, tanto na figura do fiel (com suas particularidades e jeito de ser), quanto no contexto cultural deste. Se há mudança é a de que é a Igreja agora que procura falar a língua do fiel, e não o contrário, como ocorrera na Igreja pré-conciliar, num passado próximo[23]. É a Igreja que vai ao fiel. Aqui entra a **disponibilidade** para o mesmo. O melhor exemplo desta inversão talvez sejam as viagens do Papa João Paulo II. Ao mesmo tempo que afirma a doutrina, a hierarquia, sai pelo mundo, indo ao encontro do fiel, literalmente, falando sua língua. Quem se desloca agora é o Papa, é ele quem peregrina[24] (Montero, 1995). Aqui se evidencia a dialética entre o universal e o local no interior da Igreja. A própria figura que simboliza a unidade, o Papa, se desloca, agora, para todos os lugares.

Ainda falando da adequação da Igreja à esfera local, Clóvis entende que a doutrina católica não deve ser simplesmente imposta àqueles que pretende ter como fiéis, mas apresentada como uma proposta. Para tanto pondera sobre a necessidade de se levar em conta as características pessoais e os aspectos socioculturais dos fiéis nessa apresentação. A atenção com a pessoa do fiel e suas particularidades resulta do fato de se colocá-lo agora na condição de interlocutor, e não mais de mero destinatário da doutrinação evangélica.

Clóvis refere-se à sua admiração pelo Papa João Paulo II, ao dizer que não tem nada contra a Igreja Universal:

> *Ele, como pessoa, saiu do Vaticano e andou por todos os extremos do nosso universo, isso pra mim é uma coisa belíssima ..., então isso quer dizer que ele é um homem que está disposto a dialogar e a realmente fazer com que o Evangelho de Cristo seja conhecido ..., ele recebeu líderes islâmicos quando foi à Terra Santa, ele teve*

---

[23] Neste sentido a utilização do vernáculo nas celebrações litúrgicas, após o Concílio Vaticano II, é emblemática.

[24] No mesmo sentido também estão as mídias atuais, que também efetuam o 'deslocamento' da Igreja e dos eclesiásticos na direção dos fiéis. Através destes meios, não seria exagero dizer que 'entram' na casa das pessoas. A peculiaridade dos dias de hoje é que este movimento da Igreja oferece e não mais impõe a doutrina. Ele agora compete com outras mensagens.

contato com líderes judeus, isso quer dizer então que ele é um homem de uma tolerância.

Esta citação relaciona o Papa a uma figura de valor (como Jesus também o é), ao mesmo tempo que apresenta suas viagens como exemplos de diálogo e tolerância. A tolerância e a humildade são valores para o sacerdote na medida em que favorecem seu diálogo com o mundo, com os fiéis e com seus pares dentro da Igreja, levando a uma obediência negociada. Não se ignoram a hierarquia e as atribuições de autoridade, porém os processos decisórios se efetivam (e se legitimam) de forma colegiada, e neste sentido estão em consonância com os valores pós-modernos de que fala Hoenkamp-Bisschops.

A **obediência**, a **tolerância** e a **humildade** não são mais valores para o clero contemporâneo à medida que significam ignorar o circuito de uma autoridade dialogada e colegiada, ou seja, o que não se aprova atualmente é a submissão inquestionável e irrestrita à hierarquia, até porque esta não mais é identificada com a vontade de Deus (Hoenkamp-Bisschops).

Ecumenismo e diálogo interreligioso. Clóvis admira o ecumenismo e o diálogo interreligioso[25], dizendo que: "*... Jesus, aliás, Ele queria exatamente que a gente pudesse sentar e conversar*". Condena aqueles que entendem ser o ecumenismo um esforço para a conversão alheia ou, então, adesão ao credo do outro. Salienta que o esforço ecumênico deve significar uma maior consciência da religião a que se pertence. Observa que "*primeiramente, eu acho que é uma postura de muita humildade, eu acho, porque você ouvir que o outro fala diferente* [sic]*, então, primeiramente, é isso, segundo, é uma postura de muita tolerância diante do diferente, e por aí vai, né?* ". Vê no ecumenismo uma oportunidade de incremento do próprio catolicismo, considerando que o outro "*faz bem também*", condenando aqueles que o temem.

Numa época de indefinições e inconstâncias, o Ecumenismo, para Clóvis, seria uma arena para se esclarecer quem é quem. Os contornos seriam buscados no outro,

[25] Enquanto o ecumenismo corresponde ao diálogo entre denominações cristãs, o diálogo inter-religioso envolve aquelas outras que não têm conhecimento da figura de Jesus ou que não o consideram como um elemento central e essencial de revelação.

sendo o processo de constituição de identidade algo mais relacional do que essencial e, portanto, afinado mais com o período pós-moderno do que com o moderno. O discurso do outro conforma minha identidade a medida que posso apontar (neste mesmo discurso) aquilo que nos faz diferentes. Constituo minha identidade justamente por poder elencar, a partir do discurso do outro, aquilo em que sou diferente. É por esse meio que o outro, e seu discurso, passam a ser indispensáveis para o entendimento próprio de minha experiência religiosa dentro de uma determinada crença.

Com relação ao diálogo interreligioso entende-o da mesma forma, observando contudo a necessidade de se "*testemunhar realmente qual é a proposta de Jesus, e estar ciente também que o outro vive a experiência de Deus na religião dele*". Clóvis cita a apresentação de uma cantora judia junto com um coral de monges beneditinos, dizendo o quanto foi para ele maravilhoso ver uma cena impensável há alguns anos atrás: uma mulher judia orando, pelo mesmo objetivo, com monges de uma ordem muito antiga da Igreja Católica, e isso o leva a fazer, naquele momento, uma prece pela paz universal. Este episódio pode ser considerado um exemplo de como Clóvis possui o valor do diálogo e do contato com um outro diferente; já que não há desautorização do credo e da oração deste, e se reconhece, inclusive, sua validade e legitimidade. O mesmo vale para a crítica que fez daqueles que não vêem com bons olhos a amizade de Dom Paulo Evaristo Arns com o Rabino Henry Sobel.

Podemos aqui destacar o aspecto da **escolha** nos valores, já que Clóvis parece estabelecer uma polarização entre aquilo que é desejável, inclusive apontando motivos e razões, e aquilo que não o é. Ele apoia o diálogo e a reunião, ao mesmo tempo que condena aqueles que querem permanecer em seus próprios 'domínios'.

Simultaneamente temos a **amplitude** para o diálogo, já que se manifesta em outras instâncias, como as relações entre Igreja universal e Igreja local e as questões da obediência.

Já a **exigência** se explicita quando Clóvis se refere ao diálogo como vontade de Jesus: "*... Ele queria exatamente que a gente pudesse sentar e conversar*"). A menção às Sagradas Escrituras, às suas histórias e personagens (principalmente Jesus, mas também os profetas, apóstolos e patriarcas), como fonte de seus comportamentos (quando

expõem o que deveria ser buscado ou pretendido), pode ser entendida como o aspecto de **exigência** dos valores.

Verdade. Ao comentar o problema da verdade, Clóvis considera que

> (...) *eu, particularmente, acho que a gente seria muito assim* [sic] *em achar que Deus está só em tal lugar. Eu digo isso porque eu já vi pessoas, até não cristãs, que testemunham uma experiência de Deus admirável. Então, eu não tenho dúvida de que aquela pessoa faz a sua experiência de Deus, e que o seu caminho é para Deus*.

Clóvis não perde a adesão à metanarrativa católica, porém ele a expande, através do conceito de Deus, reconhecendo-o na experiência religiosa dos outros, inclusive dos não cristãos. O aspecto novo é que há um grande respeito pela forma como o outro apresenta esta experiência. Ela não é negada, como no passado, é entendida como uma manifestação autêntica, inclusive em sua forma. Esta experiência é, de certo modo, acomodada na narrativa católica, mas isto em momento nenhum significa descaracterizá-la como tal. É uma situação diferente da de outros tempos, quando a possibilidade de experiência do divino geralmente coincidia com aquela que a Igreja previa e normatizava, o que levava a uma identificação inescapável entre Igreja e Reino de Deus. Este é identificado com os valores do Evangelho, radicados, portanto, em última instância, na metanarrativa cristã, sendo que é justamente a atual assimilação do Reino de Deus às manifestações de outros, que possibilita ao padre a possibilidade de dialogar com o diferente.

O conceito de Deus é mais amplo e não se confunde com a estrutura institucional eclesiástica. Da mesma forma, ser padre não se limita mais aos sinais exteriores e institucionais da função. Exige do padre uma 'manifestação verdadeira, autêntica', e também o Reino de Deus vai para além da Igreja, referenciado em categorias mais inclusivas e, portanto, com um maior poder de assimilação.

Clóvis parece, em alguma medida, transigir com a noção de verdade. Contudo, quando diz que Deus não está num único lugar, está aceitando uma diversidade de formas para sua manifestação, ao mesmo tempo, porém, vale-se de uma categoria (Deus) que estabelece uma unidade entre elas, ou seja, acaba se referindo à metanarrativa, até porque sua compreensão de Deus corresponde àquela da narrativa católica.

Missão. Para Clóvis, todo cristão batizado é um missionário e, portanto, convidado a desempenhar a missão que Jesus ensinou, que é a de atuar no seio da comunidade, principalmente entre os mais necessitados. Desta forma considera que a missão envolve mais do que a tradicional compreensão de seu aspecto *ad gentes*[26]. Clóvis não abandona o objetivo último de todo trabalho de evangelização missionária, ou seja, levar ao reconhecimento de Jesus; salienta, porém, que seriam as ações a melhor forma de testemunhar os valores do Evangelho. Por detrás dessas ações está aquilo que Clóvis entende ser o sentido de toda missão: a **doação**. A atuação no interior da comunidade, entre os fiéis mais necessitados, determina uma modificação no eixo tradicional da missão, característico da missão *ad gentes*, que é a atuação para o exterior, visando a conversão do outro. Assim, teríamos, a partir de agora, uma concepção de missão que seria intra-eclesial, com a atenção voltada para os próprios fiéis. Isto não leva a uma desistência da modalidade *ad gentes*, mas a uma bipolarização no eixo da atuação missionária que, anteriormente, privilegiava o aspecto extra-eclesial.

Uma atuação entre os fiéis, modulada por suas demandas, parece se identificar com um dos valores citados por Hoenkamp-Bisschops (2000), que é a **disponibilidade**. Mais uma vez estaríamos diante da inversão da dinâmica entre fiéis e Igreja, sendo esta, agora, que procura atender às demandas estabelecidas pelos primeiros. Em outros tempos, era justamente o oposto que ocorria.

Neste sentido, o **serviço** e, portanto, o **testemunho** ganham relevo frente à noção anterior que buscava a conversão. A prática da **caridade** é entendida como tendo força de convencimento perante aqueles que estejam abertos à mensagem.

---

[26] Missão *ad gentes* é aquela que visa levar o conhecimento e a prática dos ensinamentos da Sagrada Escritura a todos os povos, em todos os lugares.

Clóvis entende que a condição de serviço da missão implica uma postura de muita humildade. Cita o exemplo de três irmãs que foram ser missionárias na Líbia, país muçulmano. Trabalhavam num hospital. Eram respeitadas pela população e pelo governo, porém não podiam ter nenhuma expressão pública de sua religião. Enfatiza o aspecto de caridade e doação quando comenta que: "*porque deram tudo de si, né? Deram tudo de si, quer dizer, o que mais valioso elas tinham no coração, que é esse dom gratuito, esse dom da caridade, era isso que elas davam*". Clóvis considera que experiências como esta demonstram ser possível uma evangelização que não ignore as diferenças culturais. Entretanto, não perde de vista o objetivo último: "*o que recebiam em troca? Não se sabia. Talvez nada, né? Porque talvez a única coisa ali que poderia ser em troca, que pudesse satisfazê-las, humanamente falando, seria a conversão daquele povo. Isso não iria acontecer. Certamente não vai acontecer mesmo*". Esta passagem evidencia o **testemunho** e o **serviço** como valores que recebem uma nova ênfase, talvez por criarem uma predisposição para o **diálogo**.

Mulher. Em seguida Clóvis discorreu sobre o tema da mulher na Igreja. Aponta inicialmente que a participação da mulher na Igreja Católica é maior do que a vista, por exemplo, no Judaísmo ou Islamismo. Observa que a Igreja lhe oferece papéis e funções por meio de ministérios não ordenados. Reconhece, contudo, que o Direito Canônico reserva os ministérios ordenados somente aos varões, segundo a terminologia canônica. Admite a possibilidade de que as mulheres possam vir a ser ordenadas no futuro. Tudo dependeria da situação e do contexto, apesar de observar que a tradição da Igreja nesse aspecto ainda é bastante forte.

O entrevistado expressa suas opiniões pessoais quando considera a possibilidade de as mulheres serem admitidas ao sacerdócio, porém a posição oficial é acatada sem questionamentos quanto à legitimidade das instâncias que a definem dentro da estrutura da Igreja. Aqui cabe a ponderação de que podemos estar diante de um período intermediário, onde os indivíduos 'oscilam' entre condutas que podem ser incongruentes entre si ou mesmo contraditórias. Esta condição decorreria da exposição à multiplicidade de referências na forma como Gergen descreve (1991).

A Pessoa do sacerdote. Ao falar do celibato, Clóvis o relaciona, antes de mais nada, a uma questão de disciplina, com o intuito de tornar o sacerdote mais disponível para o serviço ao próximo:

> E*u acho realmente que o celibato realmente* (sic) *tem este sentido da disciplina porque também o pároco, o sacerdote, o presbítero é convidado, uma vez vivendo o celibato, que ele realmente tenha um tempo de muita* ***disponibilidade****, que ele esteja sempre muito desapegado de todas as coisas, inclusive de um amor pessoal, para dedicar-se à comunidade*.

Entende que para alguns o celibato pode se tornar uma cruz, principalmente para aqueles que tenham dificuldades afetivas e problemas de relacionamento com o sexo feminino. Considera o celibato uma possibilidade de vivenciar o afeto e a sexualidade de forma mais ampla; no entanto ressalta a importância de que esses estejam integrados na pessoa do sacerdote:

> (...) *nós precisamos viver essa dimensão do afeto e tudo mais. Se tem alguém que disse que não, mentiu feio, porque nós precisamos, e quando isso faz falta a gente sabe que as conseqüências são graves, as conseqüências são terríveis. Então, por isso que a gente tem de procurar viver, pra não ficar, sabe? Aquela frustração, né? E a gente sabe que vem todo aquele aspecto da sexualidade reprimida que causa agressividade e tudo mais, né?*.

Considerando a dimensão da subjetividade, há preocupação bastante grande com a 'satisfação' do padre, no que diz respeito à adequação da condição sacerdotal com a pessoa que escolhe segui-la.

Clóvis assinala a importância da felicidade na vida do sacerdote e, mais uma vez, salienta os efeitos indesejados de uma escolha vocacional equivocada: "... *eu tenho que me amar primeiramente, e quem abraçar o celibato porque tem problema disso e*

daquilo outro dificilmente vai ser feliz, né? Porque tem esse desvio, aí dificilmente vai ser feliz, porque vai estar faltando, vai estar sempre uma lacuna aí". Desta forma a **felicidade pessoal** passa a ser um valor, fundamentando-se no fato de que, antes de ser sacerdote, o sujeito é um ser humano e, como tal, portador de necessidades.

Clóvis considera que o padre, antes de tudo é um ser humano tendo, portanto, suas necessidades e que estas devem ser satisfeitas, mesmo com relação ao celibato, já que, para ele é a não satisfação das necessidades que acarreta a vivência frustrada e patológica do celibato. Entende que o sacerdote deve cultivar a auto-estima, amar a si mesmo, para que possa, então, amar o próximo. Do mesmo modo Clóvis aponta que as necessidades em geral não devem ser ignoradas, já que, além de acarretar doenças, resultam num desempenho limitado do sacerdócio: "*eu conheço padres que acham: 'eu abracei a vida sacerdotal, eu agora vou então', como se diz, 'vou me ater* [sic] *de tudo o que a vida me oferece e tudo mais'. De forma alguma! O padre, ele tem de estar ciente de que ele é um ser humano*". Observa, contudo, que esta satisfação não pode se dar em detrimento de suas obrigações pastorais: "*agora, que em primeiro lugar esteja o ministério! Em primeiro lugar. E tudo isso, essas outras atividades, coisas, sejam exatamente para favorecer ao* [sic] *bom desempenho do ministério. E o ministério tem esse sentido, é um prazer? Claro que é um prazer! O padre deve até realizá-lo no seu ministério*". Finaliza o tema explicitando que o sacerdote deve ser um sujeito de vida plena, para que possa se colocar a serviço da causa do Reino de Deus, que se traduz no amor a Deus e ao próximo.

Clóvis considera que a oração ocupa lugar central na vida do presbítero, servindo, inclusive, como baliza para a sua caracterização como sacerdote: "*ah! A oração é imprescindível. O padre deve ser um homem de oração. A oração na nossa vida é tudo, é tudo. Nós temos de amar a vida de oração, né? Porque a oração é aquela seiva da qual nós haurimos toda a força espiritual e até física, eu digo*". Coloca também que o padre reza não somente para si, mas para o povo, salientando que não poderia ser diferente, já que ele se colocou a serviço do próximo e de Deus. Em seu entendimento o padre não pode prescindir da oração, sob pena de tornar-se uma pessoa vazia e desalentada. Se considerarmos a oração como parte integrante da identidade do presbítero na atualidade, podemos entendê-la como sendo um valor final, à medida que é

o próprio diálogo com Deus e, na sua ausência, o sacerdote se descaracteriza e perde sua razão de ser: *"...porque senão torna-se uma pessoa vazia, vazia, e aí então, realmente, vai cair no desânimo, né? Então, a oração é, realmente, algo indispensável na vida do sacerdote"*.

Meios de comunicação. Com relação aos meios de comunicação, especificamente a televisão, Clóvis entende que a Igreja não pode se fechar para eles. Salienta o excelente papel que têm a cumprir quando se objetiva a evangelização e a divulgação dos ensinamentos da Igreja e da Sagrada Escritura: "*a Igreja, se tem espaço, deve ocupá-lo, na televisão, no rádio, no jornal deve ocupá-lo, e fazer com que o Evangelho seja conhecido por todas as pessoas*". Aponta a necessidade que a Igreja tem de quadros qualificados adequadamente para operar nesses meios, e neste sentido é pertinente a constatação de Lyotard (1989) da necessidade cada vez maior de quadros aptos a operar os sistemas de telecomunicações e de telemática. Cita a insuficiência de algumas transmissões da Rede Vida, salientando que deveria haver maior preocupação com a estética, já que as programações devem ser atrativas para o telespectador. Explica que ninguém gosta de ver um programa *"feio ou chato"*. Observa, porém, que os princípios que regem a mídia televisiva nem sempre coincidem com aqueles defendidos pela Igreja, o que torna necessário uma certa atenção e cautela quando seus membros atuam neste meio. Esta preocupação decorre da adesão à metanarrativa. Além disto não deixa de ser a busca pela autenticidade da própria mensagem, para que esta não se dissolva no ambiente midiático da contemporaneidade.

Com relação à missa pela televisão é enfático em apontar que participação somente se dá com a presença do fiel na igreja, do contrário há somente assistência, sem que de fato se tome parte na celebração. Para Clóvis o aspecto sensível dos sacramentos é algo indispensável.

Desenvolve o mesmo raciocínio com relação à Internet: mais um meio à disposição da Igreja para sua tarefa de evangelização, sem a possibilidade, entretanto, de ministrar sacramentos. Vislumbra grandes possibilidades para a Igreja se esta souber explorar o lado lúdico e divertido da Internet. Abre a possibilidade, ainda que remota, de que a confissão possa ser efetuada pela rede, porém entende que há muitas dificuldades,

citando a possibilidade de quebra de sigilo como uma delas. Da mesma forma que na TV, a Igreja necessita de profissionais qualificados para operacionalizar esta interface, cuidando da apresentação e dos conteúdos disponíveis para os usuários.

Entrevista N° 2: Mauro

Igreja universal e Igreja local. Mauro salienta a importância de ambas, descrevendo o que entende ser suas respectivas funções: *"acho importante a existência de uma Igreja universal que realmente possa pensar em nível muito maior, mas também acredito muito na necessidade e importância de uma Igreja local que possa chegar às pessoas naquele contexto de realidade"*. Porém seu posicionamento parece indefinido, pois, ao mesmo tempo que critica uma atuação autoritária por parte da Igreja universal, salienta que há um lado bom nisto, apesar de não tê-lo especificado. Entretanto, acaba insistindo na crítica: *"em poucas palavras, eu digo que hoje a Igreja universal, a hierarquia da Igreja universal exerce uma influência maior do que deveria, mais castradora do que deveria e, por conta disso, eu acho que a Igreja de Jesus Cristo só perde, né?"*.

É importante salientar que Mauro, ao iniciar sua resposta a este tópico, faz questão de mencionar seu referencial *"rock and roll"*. O que aponta para uma provável identificação entre o ideário de rebeldia e contestação deste segmento da cultura e suas posições pessoais. É neste sentido talvez que considera excessivo o poder da Igreja universal e sua hierarquia clerical. Defende uma maior eqüidade entre as instâncias universal e local, porém, quando salienta, ao final de sua resposta, que o que deve ser levado em conta é a *"Igreja de Jesus Cristo",* deixa transparecer qual a verdadeira esfera da Igreja que deve ser considerada. Não é nem a Igreja universal nem a local a mais importante. Aquela que realmente interessa é a igreja de Jesus Cristo, é desta que Mauro se sente tributário. Aqui se evidencia sua adesão à metanarrativa, que tem como cerne Jesus. As atribuições que aponta para a Igreja universal e local estão, ambas, em função do paradigma que Cristo estabelece. À primeira cabe o zelo pela doutrina e pelos valores (*"... que realmente possa pensar em nível muito maior"*), à segunda a efetiva

transmissão destes. Aqui podemos apontar como grande valor a figura de Jesus, principalmente por ser a figura que transcende tanto a Igreja universal quanto a local e, talvez, justamente por isto, seja o elemento que leva a uma relação fraterna entre ambas, como mencionou.

É importante também considerar que Mauro é explícito ao criticar a forma como o circuito de autoridade está estruturado entre a dimensão universal e a local da Igreja. Com relação ao fato de apontar aspectos bons e ruins para esta estruturação, podemos considerar que seu entendimento é por uma relação mais eqüitativa entre uma e outra esfera.

Podemos verificar que para Mauro a unidade constitui um valor. Ao apontar Jesus como a finalidade que transcende as diferenças entre Igreja universal e local, Mauro está radicando a unidade à sua figura de Cristo, o que determina seu aspecto de exigência como valor (seguir Cristo). Este mesmo aspecto (exigência) encontra expressão quando diz ser importante o estabelecimento de relações fraternas. Com relação à escolha, esta se dá quando critica a prevalência da Igreja universal, através do poder de determinação da hierarquia, assinalando, ao final de sua fala, que esta situação significa, no fundo, um distanciamento da finalidade última que é Jesus.

Ecumenismo e diálogo interreligioso. Mauro se define como um *"apaixonado pelo ecumenismo"* e, ao distingui-lo do diálogo interreligioso, manifesta-se igualmente favorável a este: *"... ao qual também gosto muito"*.

Considera o ecumenismo *"de vontade divina"*, assinalando que *"... a divisão não é de vontade divina, a divisão, ela é diabólica..."*. Mauro, contudo, pontua que a aproximação não significa o apagamento das diferenças, e observa que o elemento que a todos une é Jesus, além de considerar que:

> (...) *então, tudo aquilo que pode unir eu acho que é de Deus, então, ecumenismo, como um movimento que busca re-unir as religiões, ele é divino"*. E conclui dizendo *"... então, eu acho o ecumenismo uma coisa muito boa, que deve ser levado à frente, e tudo*

aquilo que for feito para atrapalhá-lo, o verdadeiro ecumenismo, não vem de Deus.

Com relação ao diálogo inter-religioso, aponta a necessidade de encontrar pontos em comum. Esta observação é correlata à perspectiva esboçada no ecumenismo, com uma diferença: ao passo que neste a figura de Jesus, por si só, já é capaz de proporcionar um considerável grau de proximidade e sobreposição de crenças, no diálogo com tradições não cristãs o que deve ser buscado é o estabelecimento de um 'vocabulário' comum. É neste sentido que aponta como caminho a busca por valores partilhados, citando como exemplos a paz e a justiça.

Mais uma vez são valores centrais Deus e Jesus Cristo, pois o rol de opiniões e atitudes apresentadas é claramente exposto em função destas categorias e, por isto mesmo, adquirem o aspecto da exigência, pois, se o ecumenismo e o diálogo interreligioso são *"de vontade divina"*, acarretando sua inclusão na metanarrativa, devem ser praticados e levados à frente pelos membros da Igreja.

Verdade. Mauro, ao afirmar que a verdade e a salvação tocam a fé, está dizendo que são relativas: *"pela fé você acredita na verdade...; pra nós, a verdade, ela é Jesus Cristo*; *eu acredito, então eu, como cristão, acredito que esta seja a verdade, e que esta verdade ela é única*"[grifos meus]*"*. Porém, uma vez estabelecida a referência (Jesus) e o lugar de onde se fala (Igreja Católica), a verdade se torna inconteste. Contudo, Mauro observa que a adesão a ela não deve se basear na aceitação pura e simples de dogmas, sob pena de permanecer-se num estado de infantilidade religiosa. Da mesma forma condena também a imposição da verdade: para Mauro esta deve ser oferecida, anunciada: *"...ela* (a verdade) *precisa ser divulgada, não imposta, mas ela precisa ser proclamada... também para que esta possibilidade de salvação seja dada a outras pessoas que continuam angustiadas"*.

Ao considerar como inerente à condição humana a busca da salvação (já que a inferioridade humana determinaria o anseio por sua superação), Mauro estende a todos uma categoria que é cristã e que compõe a metanarrativa a que pertence. Desta forma

estabelece um circuito que lhe permite aproximar-se da diferença sem perder de vista seu referencial metanarrativo.

Assim como condena a imposição, podemos assumir como valor, em conexão com um outro que é o diálogo, o anúncio da verdade cristã (Jesus e o Evangelho), até porque esta divulgação da mensagem evangélica está prevista no seguimento de Jesus, o que lhe confere o aspecto de missão e, portanto, de exigência.

Missão. Mauro compõe uma metáfora para falar da missão: assim como um copo que, ao encher-se de água a extravasa, também o missionário, cheio da graça de Deus, necessita 'transbordá-la' para os outros. Observa, contudo, que *"... pra mim ela* (missão) *não é imposição nem de crença, nem de fé, nem de costumes, mas ela é a partilha de um valor que você tem... todo mundo tem o direito de partilhar aqueles valores que são seus. Os outros também têm direito de acolhê-los, ou não, né?"*. Mauro defende o direito de anunciar sua mensagem e expõe claramente sua referência a Jesus neste anúncio:

> *Hoje eu continuo dizendo que todo mundo continua tendo o direito de partilhar suas verdades, se eu tenho valores, como Jesus Cristo, que é o valor, o maior valor, eu posso partilhar com os outros, apresentar aos outros como um bem, um bem em si, e que pode ser assumido por outras pessoas também*.

Aqui Mauro deixa clara sua condenação a qualquer adesão que seja imposta, o que o leva a assumir a proposta, e livre escolha, como as formas por excelência de apresentação de qualquer mensagem religiosa, já que estende a todos, não só o direito de propor suas verdades, mas também o de aderir ou não a tal mensagem, se assim lhes aprouver.

Meios de comunicação. Mauro os vê como meios, e aponta que a Igreja *"de Jesus Cristo"* sempre procurou utilizar aqueles de que dispunha na época. Entende como sua função a propaganda e a divulgação da mensagem católica: *"... como*

propaganda eu acho muito válido, e a Igreja não pode desistir dessa missão". Assim, a divulgação da mensagem evangélica é vinculada a uma Igreja que, antes de mais nada, é identificada à figura de Cristo, o que implica a obrigatoriedade da utilização de qualquer meio que se ofereça. Não fazê-lo significaria deixar de cumprir a missão que o próprio Jesus propõe de levar ao conhecimento do maior número possível de pessoas o conteúdo de sua doutrina.

Ao considerar como equivocada a postura do Papa Pio IX que: *"... condenando elementos da modernidade, a Igreja acabou se fechando a novos meios de comunicação que surgiram, como televisão"*, Mauro estabelece o elemento de escolha que torna estes meios um valor, pois aponta a situação que deve ser evitada, a saber, a de ficar de fora desta esfera da cultura. É neste sentido que, em sua opinião, a Igreja já poderia ter adentrado mais este campo.

Mauro entende que é preciso apurar a competência estética da Igreja nestes meios, principalmente na televisão e na Internet:

> (...) *ela* (a Igreja) *precisa, talvez, melhorar o seu critério estético, que pro meu gosto, a gente dificilmente alcança um padrão estético razoável... você tem de ser bom naquilo que você está fazendo. Então você tem de ser bonito, atrativo. A mensagem ela é boa em si, mas dependendo de como for transmitida não desperta o interesse, e é preciso despertar o interesse sim*.

Esta preocupação com a apresentação tem como fundo a concorrência com outras mensagens: *"... e já que ela deve entrar nessa briga, ela tem de entrar numa briga de concorrência. É uma luta mesmo, contra outras ideologias até"*. A apresentação nas mídias é algo importante para Mauro, a tal ponto que a inclui dentro das qualificações necessárias para competir com outras propostas e modelos.

Mauro nega a possibilidade de transmissão de sacramentos por televisão ou Internet: *"... sacramento não pode ser transmitido, porque sacramento é um sinal sensível"*. E este sinal deve ser buscado de forma sensível: *"... não dá para ser transmitido por ondas radiofônicas e televisivas... se eu quero batizar não adianta eu*

colocar a água em cima da televisão, ser abençoada e jogar em cima da pessoa". Além do aspecto sensível, Mauro aponta a participação comunitária como intrínseca à administração dos sacramentos que *"... têm sempre o sentido maior do envolvimento comunitário, então, não condiz com a idéia da individualização"*. Mauro critica o que considera ser a individualização produzida pelos meios de comunicação, ao tornarem desnecessária a presença física dos fiéis.

Mulher. Mauro reconhece que é um problema. Aponta como grande dificuldade o fato de a Igreja ser uma instituição historicamente machista, num tempo onde a mulher ocupa um lugar bastante distinto e relevante. Entende que a posição da Igreja é *"equivocada"*. Defende uma expansão do papel da mulher:

> (...) *eu acho que as mulheres preparadas, devem, podem, podem assumir papéis muito mais intensos, muito mais fortes na Igreja, mas, infelizmente, a Igreja ela é, ainda, só organizada por homens, e que fazem questão de manter essa posição. Então, infelizmente, nós não estamos nos abrindo à necessidades e urgências de uma organização social mais moderna*.

Mauro também enfatiza a defesa deste novo papel ao condenar estereótipos que vinculam atribuições secundárias à figura feminina:

> *E mulher não é só mão-de-obra! Pra dizer que mulher tem lugar na Igreja* (somente) *quando ela é sacristã, varre igreja. Não!* (também) *Quando ela é teóloga, quando ela traz elementos femininos na concepção de Deus,* (é) *mulher quando ela faz pregação, mulher quando ela exerce seus ministérios*.

Apesar de defender a ampliação da presença feminina, principalmente a qualidade desta participação, Mauro demonstra uma posição ambígua com relação à ordenação de mulheres ao afirmar que: *"infelizmente, as pessoas pensam que, lugar de,*

pra mulher, pra dizer que uma mulher tem vez na Igreja, ela tem de se tornar uma sacerdotisa". Alega não ser fácil modificar dois mil anos de história. Mais adiante, entretanto, pode-se perceber sua indefinição ao dizer que: *"e, eu acho que, não sei, sinceramente, não tenho elaborado o pensamento sobre isso"*. Da mesma forma vacila quando perguntado diretamente sobre o tema da ordenação:

> *Isso* (a ordenação) *eu ainda acho uma violência muito grande. Não! Não! Não seria pra mim. Não sei se não seria pra mim. Talvez, se eu visse uma mulher no presbitério, no púlpito pregando, mas no presbitério, consagrando pão e vinho, eu não sei, porque faz 31 anos que eu só vejo homens. Não sei como seria*.

Podemos considerar que Mauro tem na mulher um valor, principalmente ao afirmar a necessidade de se explorar novos papéis (*"...que as mulheres preparadas, <u>devem</u>, <u>podem</u>, <u>podem</u> assumir papéis <u>muito mais intensos</u>, <u>muito mais fortes</u> na Igreja"* [grifos meus]), e papéis mais profundos, como o de teóloga, por exemplo. Esta participação no pensamento da Igreja se traduz não só enquanto pensadoras, mas pela inclusão do elemento feminino na compreensão de Deus (*"... quando ela traz elementos femininos na concepção de Deus"*) e, aqui, podemos afirmar que se trata realmente de um valor, pois é colocado diretamente em relação com uma categoria absolutamente central para sua narrativa, que é Deus.

A presença feminina também é um valor, à medida que, sendo identificada como uma característica da cultura contemporânea, não pode ser ignorada pela Igreja. É neste sentido que Mauro critica o machismo da Igreja, identificando-o com uma postura anacrônica. Esta defasagem podemos entendê-la como o aspecto de escolha que a valorização do feminino traz, ao mesmo tempo que cria para a Igreja o imperativo de revisar suas estruturas, em que pese o fato de serem milenares (e tradicionais).

A Pessoa do sacerdote. As afirmações de Mauro sobre o sofrimento e a condição de cruz do sacerdócio têm como fundamento o fato de ser um *"bicho urbano"*, *"filho de seu tempo"* e, portanto, *"adepto dessa busca de prazer"*, ou seja, Mauro

entende o sofrimento a partir do sujeito e sua subjetividade. Não reconhece como válido o sofrimento 'gratuito'; entende que deve ser vivido somente naquilo em que é inevitável. Considera que o sofrimento não decorre do sacerdócio em si, mas do fato de que pertence à condição humana, devendo ser vivido somente nessa extensão. É por esta razão que reconhece como legítimos todos os prazeres que a natureza humana permite e que não contrariem o estilo de vida sacerdotal baseado na castidade, obediência e pobreza. Ilustra esta situação com um exemplo próprio: *"eu gosto de comer, e comer bem... então eu busco esse prazer sim, e sem culpa. Não tenho vergonha nem medo"*.

Também é a partir do sujeito que Mauro examina a legitimidade da castidade e do celibato. Se este estado implica sofrimento para aquele que o abraçou, isto significa que a escolha vocacional está equivocada. O celibato é valorizado, mas em outras bases, sem o sofrimento, pois este lhe tira a legitimidade. É importante assinalar que Mauro remete esta legitimidade à satisfação pessoal que, por sua vez, decorre do cumprimento da vontade de Deus, ou seja, o sofrimento advém quando não se está em conformidade com os ditames divinos, pois: *"... Deus não exige esforços sobre-humanos. A gente não pode deixar de ser gente pra ser padre"*. Aqui podemos apontar um importante circuito que liga a satisfação pessoal, dentro do sacerdócio, com a vontade de Deus, ao mesmo tempo que se condena o sofrimento que contraria a realização pessoal do padre. Com isto não só a cruz deixa de fazer parte da condição sacerdotal como um valor em si, como Mauro incorpora a esta condição a dimensão do prazer:

> (...) *como faz parte da humanidade, hoje, essa busca de prazer, também a vida religiosa e a vida sacerdotal, a vida sacerdotal ela tem que contemplar essa dimensão, ela tem que contemplar, porque tudo ao redor respira essa idéia. Então, queira ou não, nós somos infectados por essa idéia. E se somos infectados, precisamos dar respostas*.

Por partir do sujeito, e sua subjetividade, para explicar a dimensão do prazer e do sofrimento no sacerdócio, entende Mauro ser necessário o tempo livre e de lazer para o presbítero cultivar seus próprios interesses *"... porque ele era, é e continuará sendo*

sempre um ser humano". O atendimento às necessidades é um requisito indispensável para que o padre tenha a plenitude de sua condição de prestação de serviços:

> (...) *acredito que eu deva cultivar em mim valores pra que eu não canse logo, pra que eu não perca a minha criatividade logo, pra que eu não perca o meu espírito de alegria logo, e que eu continue sendo sempre uma fonte a serviço dos outros, uma fonte que jorra Deus*.

É neste sentido que critica o colega de congregação que, equivocadamente, dedica-se ao serviço sem levar em consideração suas necessidades pessoais. Não é por outro motivo que Mauro o aponta como uma pessoa doente, sem criatividade e fraca, alguém com a capacidade de serviço reduzida. E é justamente este serviço que significa o cumprimento da missão, e é esta que está acima de tudo, legitimando o cultivo e a satisfação pessoal. A missão vem em primeiro lugar. O compromisso é com o exemplo de vida que Cristo deixou. Por isto não se pode preterir a prestação de um serviço urgente por um momento de lazer ou descanso: *"... eu não posso deixar de atender uma pessoa pra ficar escutando música"*.

O lazer, o prazer, o cultivo e a satisfação pessoal, são todos valorizados por Mauro e compõem um grande valor que podemos apontar como a felicidade pessoal do padre. À medida que ela é entendida como um componente da condição de serviço do padre, que por sua vez se relaciona diretamente com o cumprimento da vontade de Deus, ganha a condição de algo que não só é desejado, mas deve ser efetivamente buscado, o que lhe confere a condição de exigência que um valor possui. Além disto, podemos apontar como integrante deste aspecto o recurso a esta felicidade pessoal como parâmetro para uma escolha vocacional autêntica.

A condição de escolha deste valor se dá quando Mauro, por exemplo, condena a *"busca sádica"* da cruz, ou quando aponta as implicações patológicas que a desconsideração deste valor acarreta para a pessoa do sacerdote, e que penalizam o bom desempenho sacerdotal, ou seja, o cumprimento da missão evangélica.

Para Mauro, oração é contemplação. E, em seu sentido mais estrito, está associada à vida cotidiana, quando, por exemplo, cita o momento em que, na Avenida Paulista, ouvindo uma música, se sente num profundo momento de oração (*"... num dos mais intensos da minha vida"*). Mauro faz alusão à Bíblia, para ilustrar a expansão que dá ao conceito:

> (...) *Jesus afirma que chegará o tempo aonde não me adorareis, não! Não será mais nem em Jerusalém, nem noutra cidade, mas adorarás ao Pai em Espírito e Verdade. Então, a realidade é lugar de contemplação da criatura. Este é o maior espírito de oração possível!*

Mauro não faz nenhuma ligação especial entre a oração e o contexto de vida sacerdotal na atualidade. Porém, vinculou a oração à figura de Jesus (ao citar o trecho bíblico) e, portanto, à metanarrativa, o que talvez lhe dê algum elemento de exigência. Entretanto, não foi possível saber até que ponto a oração é um valor para Mauro.

Ao final da entrevista, quando lhe foi dado espaço para trazer algum tópico que julgasse importante, Mauro assinalou a importância da questão afetiva dentro da formação presbiteral: *"hoje, nós temos necessidade de afetos, de viver a afetividade, de saber controlar a nossa sexualidade. Nós temos necessidades, assim, de um relacionamento pessoal mais intenso, sincero, profundo"*. Esta afirmação corrobora seu ponto de vista explicitado anteriormente sobre a valorização da subjetividade do padre e de suas necessidades humanas, inclusive de ordem afetiva. Ao assinalar que as casas de formação devem dedicar atenção a este ponto, está caracterizando o elemento de escolha e exigência que o valor 'felicidade pessoal' implica para o âmbito da formação:

> *Então, eu percebo que certas caminhadas de formação não estão dando a devida atenção a isso, vão perder muito, vão perder muito. E outras instituições, que preparam o religioso, mas que dão atenção pra isso têm muito a ganhar, em qualidade e em quantidade.*

Ainda com relação à formação, Mauro frisou uma outra mudança de perspectiva que julga importante: mais do que formarem sacerdotes aptos a executar tarefas, os seminários precisariam incorporar a perspectiva de movimentos como a renovação carismática, que enfatizam muito a experiência pessoal com Deus:

> *Eu ponho isso até porque a minha congregação passa por essa exigência, ainda há formadores que se preocupam mais com o fazer, preparar-se para ser bom executor. E isso não corresponde às minhas necessidades, e não corresponderá às necessidades do povo com quem eu trabalharei*.

Entrevista N° 3: Fernando

Missão. Fernando radica a missão diretamente na Sagrada Escritura e na figura de Jesus:

> (...) *a missão da Igreja forma parte da identidade do Cristianismo, da Igreja Católica, pelo próprio fundador Jesus Cristo que disse: 'Ide por todo o mundo, pregai o Evangelho, fazei discípulos', ...então, essa missão assumiu a Igreja, assumiu* (sic) *os cristãos essa missão de Jesus: dar continuidade, aqui na Igreja, aqui no mundo, a essa missão de Jesus, que é anunciar o evangelho... ser missionário hoje é assumir, é ser fiel a Jesus, é ser fiel à missão da Igreja*.

Desta forma explicita diretamente sua adesão à metanarrativa cristã, ao vincular a finalidade última da missão ao seguimento de Cristo. Uma vez estabelecido este compromisso, Fernando observa, entretanto, que se faz necessária uma mudança:

> (...) *o conteúdo, no essencial é o mesmo: Jesus Cristo, a Igreja, a Salvação, a Redenção, etc... mas a linguagem tem de mudar. Os destinatários, os seres humanos mudaram na cultura. Há uns trinta anos atrás até agora mudou a sociedade. Então nossa linguagem, nossa maneira de propor o Evangelho tem de ser diferente, renovada. Este é um grande desafio*.

É neste sentido que aponta o diálogo como a forma por excelência de se dirigir ao mundo e às pessoas:

> *A nossa missão, a missão da Igreja hoje, tem que ter em conta a essência, o fundamental de nossa religião, mas também em diálogo com a cultura de hoje, que é muito plural, muito diversificado* (sic)*, então exige muito da gente ter uma noção clara da nossa religião, e também ser sensível, como dizia o Papa João XXIII, aos sinais dos tempos*.

Fernando condena a maneira como a atividade missionária do passado foi empreendida, ao dizer que, por meio da imposição, houve o esmagamento puro e simples da diversidade cultural e religiosa de outros povos, e conclui:

> *Então, agora já é diferente, mudou muito, graças a Deus, de trinta anos para cá... sobretudo lá no Concílio Vaticano II, do ano 62 para cá, mudou* (sic) *os paradigmas, os modelos de Igreja, modelo de metodologia pastoral, etc... mudou muita coisa, revolucionou... foi um sopro do Espírito Santo para, porque a Igreja estava ficando muito arcaica, muito atrasada quase, um pouco assim tradicional, clássica, não estava acompanhando a evolução dos tempos, da ciência, dos homens, ficava muito na posição defensiva*.

Diante de um mundo plural, Fernando considera que o respeito à diversidade é um imperativo, ao mesmo tempo que critica as tentativas de se estabelecer um único modelo de Igreja, liturgia, teologia e catequese para todo o mundo: *"agora já há, está se resgatando, aceitando a pluralidade de ideologia, de paradigma, de modelo. Então, isso é uma exigência. Está mudando muito a missão"*.

Os valores primeiros nos quais a missão está radicada são o Evangelho e a figura de Jesus Cristo, o que lhes confere o aspecto da exigência. Ao mesmo tempo podemos vislumbrar os valores do diálogo e respeito à diferença como aqueles que

possibilitam a realização do compromisso primeiro da missão. O aspecto da exigência para o diálogo pode ser apontado quando Fernando condena a imposição como forma de cumprimento da missão e a homogeneização, inclusive dentro da Igreja. Ao mesmo tempo é esta condenação que assinala também a escolha como o outro aspecto deste valor. O diálogo ainda é valorizado à medida que Fernando entende que deve haver mudança e renovação da linguagem, visando atingir os destinatários, que pertencem à cultura contemporânea (*"então, nossa linguagem, nossa maneira de propor o Evangelho tem de ser diferente, renovada* [grifo meu]. *Este é um grande desafio"*). Observe-se que o verbo assinalado é uma marca discursiva que pode ser apontada como indicativa de valor (exigência). A escolha e exigência se manifestam também na fala de Fernando quando, por exemplo, exclama: *"...mudou muito, graças a Deus...* [grifos meus]*"*. A utilização da locução interjetiva (grifada) é, neste caso, significativa.

Outro valor que se manifesta é o da preparação e competência. Para Fernando, o diálogo e, portanto, o cumprimento da missão, somente se efetivam se os clérigos tiverem uma noção clara da própria identidade religiosa, além de sensibilidade aos sinais dos tempos. O elemento da exigência é explicitado ao dizer que *"exige muito da gente"*. Da mesma forma quando o relaciona à figura de João XXIII. Com relação à escolha, podemos apontá-la quando entende que a Igreja não deve ficar desatualizada. Adjetivos como 'arcaica' e 'atrasada' possuem conotação bastante forte neste sentido.

Igreja universal e Igreja local. Para Fernando, antes de mais nada, a Igreja é uma só. Condena qualquer divisão, separação ou cisma: *"infelizmente, a Igreja, nesses dois mil anos, passou por muitas... divisões, desentendimento, tensões, cismas, separações..."*, para, em seguida, afirmar esta unidade radicando-a na figura de Cristo : *"...mas eu entendo que a nossa Igreja, de Jesus Cristo, a Igreja Católica é, tem que procurar, é, ao mesmo tempo, é uma Igreja, tem que procurar conjugar, forma parte da essência ou da natureza da Igreja é ser universal sem minimizar o local"*. A unidade determina a vocação missionária da Igreja (no sentido *ad gentes*), amparada pelas palavras de Cristo: *"... o próprio Jesus disse: 'Ide pelo mundo e pregai o Evangelho a todas as criaturas' "*.

A perspectiva missionária atravessa a compreensão de Fernando das relações entre Igreja universal e Igreja local, o que lhe faz considerar a questão da diferença cultural. Ao ratificar sua adesão ao Evangelho de Jesus, e seus valores, Fernando é bastante claro quando afirma que a mensagem cristã deve ser anunciada *"não de maneira impositiva, mas uma sugestão, uma proposta, uma sugestão, uma proposta, um convite para todos os homens"*. Para tanto, deve-se aprender a língua, os costumes e a religião de determinada cultura e, quando não for possível fazer o anúncio, que se testemunhe, então, esta proposta através do amor, da caridade e do estilo de vida. Fernando conclui dizendo que: *"a nossa Igreja é universal, está espalhada em todo o mundo de diversas maneiras..."*.

A unidade transparece como valor para Fernando. Seu elemento de exigência se encontra na figura do Cristo, em seu mandamento para pregar a mensagem a todos os povos. Para Fernando a unidade, então, decorreria do consenso em torno da doutrina evangélica. Por isto mesmo a condenação às separações, inclusive lamentando-se (*"... infelizmente"*). Esta por sua vez (a lamentação) caracteriza o elemento de escolha para a unidade como valor.

A valorização da unidade não implica detrimento das particularidades da Igreja local, à medida que isto facilite o estabelecimento do consenso e da unidade. Não é por outra razão que Fernando, ao falar da missão, aponta que: *"... antigamente* [na liturgia], *você proibia os instrumentos tradicionais, agora estão se* (sic) *utilizando os instrumentos: berimbaus, atabaque, violão, harpa. Antigamente, não se consideravam as danças, agora está se* (sic) *entrando a dança"*. Com isto podemos afirmar que ocorre a prevalência da Igreja universal, ou seja, da metanarrativa como elemento determinante para a constituição da Igreja.

Valoriza-se também a livre adesão ao credo religioso. A imposição é textualmente condenada, ao passo que se valoriza o anúncio e o testemunho, este, especialmente, encontra seu elemento de exigência e finalidade ao ser referido aos valores evangélicos da caridade e do amor.

Ecumenismo e diálogo interreligioso. Fernando sublinha que a unidade deve ser buscada fazendo referência às palavras de Jesus: *"... podemos dizer de Jesus, quando*

disse assim: 'Que todos sejam um, que haja só, que haja um só rebanho, sobre um só pastor', não é?". Com isto Fernando insere o ecumenismo dentro da narrativa evangélica, o que estabelece, então, a conexão entre Jesus como valor a ser buscado, e sua expressão no âmbito do ecumenismo. Cita a Campanha da Fraternidade de 2000 (Dignidade Humana e Paz – Novo Milênio sem Exclusões), promovida pelo Conselho de Igrejas Cristãs (CONIC), como exemplo de prática ecumênica, e observa: *"... precisamos ser, cada vez mais, os cristãos, ecumênicos"*. O valor à unidade, para Fernando, implica a condenação de atitudes de rivalidade, disputa e tensão: *"... antigamente havia muita tensão, muito desprezo, muita rivalidade e inimizade entre os cristãos. Achavam que, eu sou católico, eu sou, só eu que tenho razão, você, que é evangélico, crente, você não presta, você está errado..."*. Desta forma, constitui-se o elemento de escolha para o diálogo como valor.

Em seguida, Fernando explicita o diálogo como um valor para a Igreja Católica e seus membros quando diz:

> (...) *agora, graças a Deus, pelo menos dos padres, dos católicos, há uma maior abertura, aceitação. Há maior diálogo agora. Então, há cultos até ecumênicos entre Igrejas. Por isso, acho que vale a pena ser ecumênico, porque há muita coisa em comum. Jesus, nós aceitamos o mesmo Jesus, que é Filho de Deus*.

Podemos apontar como sinais da exigência do diálogo como valor o fato de estar radicado na figura de Cristo, já que ser ecumênico é seguir um mandamento seu (*'Que todos sejam um, que haja só, que haja um só rebanho, sobre um só pastor'*). Outras marcas são expressões do tipo *"graças a Deus"* ou *"... acho que vale a pena"*.

Vale observar que para Fernando a fidelidade à metanarrativa se traduz em fidelidade a Cristo. É com Jesus seu compromisso, antes até do que com a instituição religiosa que é a Igreja Católica. Claro que ele os vincula, porém a legitimidade para o diálogo ecumênico o faz reportando-se diretamente às Sagradas Escrituras. É este mesmo movimento que lhe permite compreender as diversas expressões cristãs como legítimas, já que: *"... nós aceitamos o mesmo Jesus, que é Filho de Deus"*. É desta

forma que reconhece, por exemplo, um batizado metodista para alguém que, eventualmente, queira se converter ao catolicismo, do mesmo modo que reconhece como válida a situação inversa. Logo, a visão positiva com relação ao ecumenismo resulta da amplitude que a unidade alcança ao ser radicada em Cristo e nos valores evangélicos, e não nas estruturas institucionais das diversas Igrejas.

Verdade. Fernando utiliza as categorias da salvação e redenção para entender a questão da verdade aplicada à diversidade religiosa, ao dizer que *"... Deus quer a salvação de todos"*. Neste caso seu ponto de referência está na Bíblia: *"nós temos a palavra de Deus, a Sagrada Escritura, né? Uma literatura sagrada, para nós revelada, né? Nós consideramos que inspirado por Deus, que aí temos o plano de Deus, o projeto de Deus, concretizado, sobretudo, em Jesus Cristo"*. Aqui temos, mais uma vez, a figura de Cristo e a Sagrada Escritura como valores finais, que constituem os fundamentos de sua adesão religiosa e aquilo que abraça como a verdade. Esta, entretanto, se mostra relativa, na medida em que Fernando especifica que é uma verdade para ele, ou a partir dos católicos (*"nós temos a palavra de Deus"*; *"... para nós revelada"*; "*Nós consideramos que...*). Fernando reconhece este aspecto relativo: *"mas isso não significa que outras Igrejas, outras religiões estão condenadas, não serão salvas. A* <u>*nossa*</u> [grifo meu] *Igreja acredita que, se uma pessoa, conscientemente, faz o bem e evita o mal, está salvo"*. Aqui podemos identificar o movimento que permite a Fernando aceitar a diversidade de pontos de vista sobre a verdade, ao mesmo tempo que mantém os pressupostos de sua adesão. Projetam-se as categorias próprias às outras perspectivas, no caso ocorre a expansão do conceito de salvação, que passam a ser aplicadas a todos, cristãos ou não cristãos. Não importa se o outro está preocupado com a salvação, se é que a considera, o importante é estabelecer um parâmetro mínimo de inclusão na metanarrativa que não se confunda com a instituição que o propugna. Com isto pode-se dispensar a adesão do outro, e sua conseqüente conversão, já que o denominador comum se encontra agora em outro nível: fazer o bem e evitar o mal, não importando a profissão de fé. Neste sentido é emblemática a citação que faz do teólogo Karl Rahner e seu conceito de cristão anônimo, que seria aquele que, mesmo sem o saber, já é um cristão (porque age como tal) e que, por isto mesmo, estaria no caminho da salvação. Este

conceito, portanto, estende a identidade cristã, a todos os indivíduos, independentemente de sua adesão religiosa.

Fernando introduz o tema do diálogo inter-religioso na discussão da verdade. Assim como o fez com relação ao ecumenismo, separando a crença em Jesus das estruturas institucionais das diversas Igrejas cristãs, estabelece a distinção entre estas e o Reino de Deus. Este inclui todos os cristãos, inclusive os anônimos, tendo como o grande ponto de convergência a salvação, independente do credo religioso ou da crença na salvação: *"... Deus salvou a todos, mas muita gente, infelizmente, não é consciente disso, sem culpa, mas acho que está salvo, está a caminho da salvação. Há outros meios de salvação. Não só pela Igreja cristã, Católica"*. E, mais adiante na entrevista ainda salientará que: *"... o Reino de Deus ultrapassa a Igreja"*.

Fernando é bastante severo com a declaração *Dominus Iesus*, e admite não tê-lo lido pelas idéias que parece defender, pois estariam reafirmando uma postura intransigente com relação ao diálogo e à unidade radicada em bases mais amplas, ao afirmar que Jesus é a única verdade e que fora da Igreja não haveria salvação. Contrapondo-se a esta posição, Fernando entende ser necessário que a vivência da fé o seja sem excluir o diálogo:

> *Não vamos negar a fé, os dogmas, mas precisamos trabalhar, retrabalhar a expressão, a linguagem... a verdade é um foco eterno, é perene, é universal, mas a expressão, às vezes, é arcaica, às vezes já, tem de mudar, procurar trabalhar outros paradigmas, outros modelos, outras expressões mais renovadas... então, é um grande desafio para a nossa Igreja saber dialogar com as ciências, com as outras religiões, com a cultura atual, com a cultura antiga, com a cultura moderna, etc..."*.

Meios de comunicação. Para Fernando os meios de comunicação são um valor à medida que se prestam ao anúncio de um outro valor, central e final: Jesus Cristo, e seu Evangelho. Para tanto assinala a necessidade de se desenvolver competências para uma atuação satisfatória neste domínio:

> *A Igreja Católica está explorando um pouco esses meios, talvez todos os canais, né? E há muita gente, muitos pastores, tanto padres, bispos e leigos estão se qualificando nisso. Acho que precisa, é bom, é uma obrigação. Acho que é ser fiel, hoje, à proposta de Jesus, é, não negar isso, mas aproveitar o máximo que pudermos para, através do meio de comunicação, é um desafio, agora, se preparar, se qualificar, usar*.

Vê no sucesso de alguns padres (Marcelo Rossi e Zeca) um sinal dos tempos, e expressa sua aprovação ao dizer que *"muita gente está gostando disso, estão voltando, precisa de emoção, subjetividade, alegria, talvez época de problema social, você fica como um catarses* (sic) *também um pouco, um pouco, né? Tudo isso é até bom"*. Contudo, não perde de vista o fato de que estes meios são, de fato, meios, e observa que a finalidade é ter *"... uma vida forte pessoal, de fé, que participe em grupo, que se engaje na luta pelos direitos humanos, pela paz..."*.

Ao apontar a atuação nos meios de comunicação social como fidelidade à proposta de Cristo, está caracterizando a exigência que estes meios impõem como valor. Da mesma forma, quando os identifica aos sinais dos tempos. Assim como a Igreja procurou, em outras épocas, explorar estes sinais, com o intuito de melhor realizar sua missão evangélica, hoje também, ao identificar a mídia como um sinal hodierno, está reconhecendo a necessidade de sua utilização para o cumprimento da mesma missão de divulgar o Evangelho e Jesus.

Expressa as mesmas considerações com relação à Internet, salientando a necessidade de preparo e qualificação: *"não dá pra ignorar. É um sinais* (sic) *do tempo, acredito, mas que precisa* (sic) *conhecer bem este meio, explorar bem, usar bem esses meios..."*, e então introduz a possibilidade do diálogo e a função que pode cumprir como instrumento da evangelização e do anúncio: *"... porque já ouvi dizer que há muitos papos, esses chats, não sei o quê aí, né? É através de e-mails, sobretudo de diálogo, papo, através, que podemos usar como um diálogo, para evangelizar"*.

Ao considerar os meios de comunicação de massa e a Internet como sinais dos tempos, Fernando está caracterizando o elemento de escolha dos meios de comunicação como valores, pois ignorá-los significaria distanciar-se da proposta de Jesus.

A transmissão de sacramentos, por intermédio de qualquer mídia, é uma possibilidade descartada por Fernando, já que considera ser de sua natureza a dimensão sensível, que se manifesta não somente na materialidade *ipso facto* (água, óleo, hóstia) mas, e principalmente, pela presença da comunidade. Aponta também outras dificuldades como, por exemplo, a garantia do sigilo, se o sacramento da penitência fosse eventualmente permitido. Diz que casamento em massa se faz, mas que, neste caso, ainda existe o contato, a presença física e, por todas estas dificuldades acaba concluindo que *"... é meio, quase impossível"*.

Suas observações sobre a liturgia transmitida pela televisão vão na mesma direção: dada a ausência da comunidade, formada pela reunião dos fiéis *in loco*, não é possível sua celebração à distância.

A Pessoa do Sacerdote. Ao falar do aspecto da cruz, Fernando lamenta sua inevitabilidade, colocando-a como parte da essência do Cristianismo, já que Cristo também teve que não só experimentá-la, mas também aceitá-la. Fernando não se manifestou sobre algum valor que eventualmente teria o sofrimento, mas assinala que não deve haver prevenção contra valores da cultura contemporânea, deixando entrever que o sacerdote pode vivenciá-los sem problema, desde que se mantenha atento:

> (...) *mas não podemos, acho que não podemos, a gente* (sic) *não podemos negar os valores, não podemos ficar ultrapassados, quadrados, ortodoxos, ter medo de assumir certos valores humanos, antropológicos, bons em si, mas também ficar atentos às tentações, ou às limitações ou às fraquezas, ou aos contravalores que, às vezes, está* (sic) *embutidos até nesses valores*.

Não vê incompatibilidade entre desfrutar de lazer ou tempo livre e o compromisso da consagração total ao sacerdócio, *"porque o sacerdote é um ser*

humano, um homem da época". Porém o atendimento à dimensão humana tem a função de tornar o padre disponível para um cumprimento mais efetivo de sua missão sacerdotal, pois do contrário adoece:

> *Agora, isso não significa que você vai ficar, vai ser, um, um, eu não sei, nós temos até um defeito nisso, nesse sentido de, chama-se ativismo. Ativismo é você fazer, fazer, fazer, o homo faber, faz, faz, faz, você não reza, você não descansa, você não curte algumas coisas de lazer. Você vai ficar estressado, até deprimido, neurótico... vai ser internado. Culpa sua! Agora, a Igreja não aconselha isso. Pare! Uma vez por semana você pára, descansa*.

Podemos considerar que o bem-estar compõe uma das facetas da felicidade pessoal do sacerdote como valor, tanto porque o sofrimento não é exaltado __ devendo ser vivido na medida estrita de sua inevitabilidade __ quanto porque se deseja uma condição plena de serviço para o sacerdócio. Ao considerar que a ausência de lazer conduz a estados patológicos, Fernando está sendo bastante incisivo no aspecto de escolha deste valor (*"culpa sua!"*), ao mesmo tempo que, com isto, estabelece-se sua exigência, principalmente quando se refere ao conselho da própria Igreja, ou então, ao utilizar imperativos (*"pare!"*).

A felicidade, contudo, é um valor instrumental, sua finalidade é, em última instância, a plenitude de serviço do presbítero, visando a metanarrativa evangélica e o seguimento de Cristo. Por esta razão é que observa:

> (...) *agora, também preciso levar em conta que quando, se alguém me busca, precisa, é urgente, uma emergência, tenho de deixar o meu lazer e estar a serviço daquela pessoa... sempre tem de estar sensível a interromper oportunamente para o bem maior, para o bem das pessoas*.

Mulher. Fernando recorre a Jesus como exemplo de valorização das mulheres. Salienta também o papel que desempenharam nos cinco primeiros séculos, como diaconisas e coordenadoras de comunidades. Pondera que a Igreja começou nas casas e periferias, sem a presença de uma estrutura institucional, e sem o predomínio de uma hierarquia exclusivamente masculina: *"... infelizmente, eu acredito que, na nossa história, muito tempo, desvalorizou-se muito a mulher. A nossa Igreja virou* (sic) *muito machista"*. Aponta o Concílio Vaticano II como um início de revalorização das mulheres, *"apesar de que nossa Igreja, há certos ministérios, serviços, próprios dos homens, que também é criticável, né?"*. Porém considera que *"agora, graças a Deus, há uma valorização dos ministérios das mulheres, por exemplo, as mulheres, muitas mulheres já estão agora batizando"*, e questiona: *"... por que as mulheres não podem fazer? Por que que as mulheres não podem? Acho que é questão só, maior abertura, maior formação, talvez, e maior abertura"*.

Com relação à ordenação, Fernando diz concordar com a posição da Igreja por uma questão de fidelidade às determinações de Roma; porém, em sua opinião, considera que *"... depende muito de uma perspectiva teológica, eclesiológica, e que dá para rever algumas posturas"*. Condena a posição atual do Vaticano de proibir a discussão do tema: *"acho que é uma posição muito rígida... acho que há um pouco de dogmatismo, um pouco, muito legalismo, muito fechado e acho que é um pouco até de* (sic) *intransigente"*. Com isto abre a possibilidade dos sacramentos ordenados como funções possíveis de serem desempenhadas por mulheres no futuro.

Fernando caracteriza o elemento de exigência do feminino como um valor quando aponta Jesus como modelo de valorização das mulheres. Da mesma forma, ainda como exigência, ao sublinhar a participação crescente e significativa destas no desempenho de funções e papéis dentro da Igreja (*"agora, graças a Deus, há uma valorização dos ministérios das mulheres* [grifos meus]). Ao mesmo tempo a escolha da mulher como valor ocorre quando condena sua desvalorização e as posturas machistas da Igreja que a produzem (*"infelizmente... a nossa Igreja virou* (sic) *muito machista* [grifo meu]).

Entrevista N° 4: Douglas

Igreja universal e Igreja local. Para Douglas as diferenças entre uma e outra decorrem da especificidade do contexto latino-americano, com grandes déficits sócio-econômicos, se comparado com a Itália e Europa. Entretanto, no âmbito doutrinário (metanarrativo), não implicam confronto, pelo contrário:

> (...) *a Igreja local está em sintonia com a grande Igreja universal... acho que nós temos um trabalho de olhar para Roma como a Igreja universal, nos sentir como Igreja única, projeto único, porém tentando enculturar-se nas diversas realidades dentro dos diversos campos de trabalho que encontramos*.

Douglas claramente valoriza a adesão à metanarrativa quando aponta o sentir-se como Igreja única, assim como quando estipula como tarefa a busca pela unidade (*"... nós temos um trabalho de..."*). Ao mesmo tempo estabelece a dinâmica entre o contexto local da Igreja e sua dimensão universal, onde ambas as esferas parecem interagir de forma a não haver o predomínio de uma sobre a outra.

Ecumenismo. Douglas condena as distinções que resultem em distanciamentos e disputas. A seu ver deve sempre ser buscada uma vivência de unidade, dentro ou fora da Igreja:

> *Eu simplesmente detesto isso... acredito que a nossa Igreja, ela é única. É a Igreja da qual Cristo é a cabeça, nós somos os membros. Bem uma teologia paulina... não podemos brigar pelo mesmo Deus..., se Ele quer uma unidade..., não está na hora de*

> *ficarmos discutindo as maneiras como as pessoas querem tentar encontrar a sua forma de rezar*.

O que aponta como importante é a experiência da espiritualidade. Para Douglas as formas são secundárias:

> (...) *olhar para as outras religiões, procurando também ver a leitura do testemunho de fé que cada uma faz, independente das maneiras, né? E poder contemplar e comparar o processo tão rico de religiosidade que existe nas diversas religiões... o que é o ecumenismo senão o sair um pouco da sua estrutura religiosa e ir ao encontro da outra, tentar encontrar elementos, vamos dizer, comuns talvez sejam difíceis, mas vamos tentar celebrar juntos*.

É essa experiência que, ao se distanciar das formas de rezar, torna-se mais ampla e permite a inclusão de formas diversas de vivência da religião. Ao mesmo tempo é feita e entendida como maior proximidade da vontade de Deus, fechando-se desta forma o circuito que afirma a metanarrativa católica por intermédio das práticas discursivas religiosas dos outros credos, colocando o diálogo como elemento fundamental:

> *Então, não é hora de você ficar brigando por alguns dogmas ou não, né? Deixa isso para um segundo momento, porque se você vem pra tentar esse diálogo trazendo esses problemas dogmáticos nós já vamos nos chocar, né? Não significa que a gente vai deixar isso totalmente de lado, mas vamos tentar, primeiro, uma aproximação por aquilo que é um ponto comum, não é? Então, você traz a sua cristologia, lê a cristologia das outras religiões*.

Com relação às tradições não cristãs, Douglas considera que a figura de Jesus Cristo é absolutamente central para a definição de sua identidade perante os outros.

Porém observa que essa nunca deve ser uma imposição, mas uma proposta, um modelo de vida a ser testemunhado por aqueles que o têm como ideal.

Douglas assinala que ainda existem muitas pessoas que fazem uma idéia equivocada do ecumenismo e do diálogo inter-religioso, principalmente os mais velhos, quando pensam que o objetivo é a conversão do outro. Está tão seguro disto que defende a inclusão da dimensão ecumênica, por exemplo, na iniciação religiosa das crianças: *"então, começar já a iniciar a criança nesse processo de vislumbrar esse grande panorama das religiões, essa tentativa do homem de chegar até Deus, senão o que é o sentido de uma religião?"*

A unidade para Douglas pode ser considerada um valor na medida em que a coloca como desejável e também porque a contrasta com um ambiente de disputas e divisões, estabelecendo, portanto, tanto o aspecto de escolha quanto o de exigência para este valor. Ainda sobre o aspecto da exigência, podemos apontá-lo quando Douglas considera a unidade como vontade de Deus : *"... se Ele* [Deus] *quer uma unidade ..."*. Da mesma forma o diálogo, quando condena a imposição da fé, via conversão forçada, ao mesmo tempo que entende ser necessária uma educação religiosa para as crianças que inclua a percepção e vivência da diversidade religiosa como algo positivo e enriquecedor.

Verdade. Douglas assinala a figura de Cristo como o elemento fundamental da verdade de sua fé:

> *Nós estamos falando da figura de Jesus Cristo como verdade, da qual eu acredito, da qual eu professo e que, pra mim, é verdade... falar de Jesus Cristo como a verdade, tentar traçar um pensamento por aqui, falar de Jesus Cristo como a verdade, pra mim católico, pra mim cristão, é ter isso como plena convicção e, minuto nenhum titubear, como a minha dimensão primeira de fé.*

Com isto podemos identificar diretamente Jesus como o elemento central da metanarrativa católica e, portanto, como valor final. Acreditar na verdade é,

inapelavelmente, acreditar no Cristo. Sua determinação em abraçar este valor (*"... é ter isso como plena convicção e, minuto nenhum titubear..."*), relaciona-se com o aspecto de escolha deste valor, já que estabelece claramente sua adesão e, por contraste, exclui qualquer outra possibilidade.

Uma vez definido o substrato da verdade de sua fé, Douglas a relativiza, considerando-a absoluta apenas para aqueles que a professam, o que lhe permite, então, a possibilidade de encetar um diálogo que compreenda a verdade do outro, também relativizada. Na medida em que esta prática consiga evidenciar elementos em comum cumpre a função de reafirmar a metanarrativa. Quando fala que o diálogo e, portanto, a proximidade e a unidade, são vontade de Deus, Douglas insere, na própria metanarrativa, esta prática, o que releva os aspectos de escolha e exigência destes valores (diálogo e unidade):

> *Talvez aqui a gente possa encontrar um eixo, de uma comunicação das diversas crenças, das diversas Igrejas, diversas correntes, para tentar traçar um caminho de unidade. Eu penso que seja o desejo de todos nós. O caminho de unidade dos homens. Utópico, não? É um desejo muito bonito*.

Ainda podemos considerar como marcas do aspecto da finalidade a qualificação que Douglas dá à unidade como um sonho bonito e utópico.

Missão. Douglas entende como parte da missão do sacerdote a atenção dedicada ao fiel. E assinala a necessidade de sua presença: *"estamos, assim, carentes da figura do pastor, da figura do padre"*. Desta forma, coloca a disponibilidade como um elemento característico do sacerdócio, aproximando-se da descrição feita por Hoenkamp-Bisschops (2000), particularmente no que diz respeito à disponibilidade. Existe um apelo pela presença física do padre, que bem pode ser entendida como a necessidade de uma afirmação, para o fiel, da existência 'palpável' da Igreja num mundo de fragmentação e relativização das referências. Talvez não seja por acaso que a ênfase

seja depositada mais no fazer e experimentar do que simplesmente na força que a mensagem evangélica teria por si própria.

Douglas estabelece uma inversão da perspectiva *ad gentes*. A seu ver a missão *"começa já saindo das paredes da igreja"*, devendo, fundamentalmente, levar o fiel a ter uma experiência de Deus. Por isso condena o apego às formas e estruturas eclesiásticas ao dizer que:

> *Foi o que eu procurei desenvolver, ou seja, trabalhar com o povo, como sacerdote, não pode ser apenas para rezar missa. Esse é um sacerdócio muito pobre. Então, aqui eu chamo a atenção dos meus irmãos sacerdotes, eu que quase estou indo pra esse campo, mas que, infelizmente, nós temos irmãos assim, limitados a isso*.

Douglas não descarta a metanarrativa, mas a via privilegiada para se alcança-la é a experiência, mais do que a reflexão ou o pensamento. Aqui também temos uma aproximação com a descrição do modelo de Hoenkamp-Bisschops, porém considerando a autenticidade de sua vivência religiosa. A experiência confere autenticidade por si própria devido à sua 'concretude'.

Se o objetivo é provocar uma experiência de Deus, deve-se então conhecer aqueles a quem nos dirigimos com tal intuito, e é isto que Douglas assinala de forma bastante clara ao utilizar a parábola do semeador como ilustração: *"você está levando a semente, mas que terreno está recebendo essa semente? Então, se o terreno não está bem preparado como você vai colocar essa boa-nova?* Aqui também existe uma mudança importante, agora é a Igreja que procura se adaptar ao fiel, dedicando uma maior atenção às necessidades pessoais deste e às suas peculiaridades. É a adaptação ao fiel que faz com que Douglas aponte a necessidade de uma *"evangelização criativa"*, ou seja, a mesma mensagem de sempre, porém de uma nova forma. Anteriormente não havia nenhuma possibilidade para o fiel a não ser se adaptar aos desígnios da Igreja. Neste sentido é emblemático quando Douglas aponta que: *"... o ponto central dela* [a missão] *..., no contexto de final de milênio que nós vivemos é, antes de mais nada, resgatar o valor humano das pessoas"*. O humano, representado pela pessoa do fiel,

com suas necessidades, adquire uma expressão desconhecida em outras épocas. Neste sentido que Douglas aponta o aspecto curativo da relação fiel-padre utilizando a imagem do pastor e suas ovelhas:

> *Então, você já encontrou a ovelha, encontrou a situação em que ela se encontra* (sic)*, você foi ao encontro dela, você não fez com que ela viesse até você, porque, às vezes, até ela vir até* (sic) *você é difícil, ela está cansada, está machucada. Se você foi ao encontro dela, você a curou, você, então, abriu a porta para poder entrar nesse horizonte de vida*.

Assim, Douglas se aproxima da situação descrita por Häring (1995), ao dizer que a relação do padre com os fiéis deve ser curativa, ou seja, de atendimento e prestação de serviço.

Meios de comunicação. A criatividade para anunciar a mensagem do Evangelho, segundo Douglas, já deve estar contida no próprio modelo de Cristo que se quer transmitir:

> *Não pode ser um Cristo muito pacato, simples. Não! É um Jesus Cristo global. Ele provoca, Ele mexe, Ele tem, eu diria, né? Bem comparando, Ele tem de causar um pouco esse impacto que os, vamos pegar aí, os grandes meios de comunicação provocam, você liga na emissora, você, nossa! Que bonita!*.

A referência é sempre ao Cristo, porém um Cristo com vários aspectos contemporâneos. É dinâmico, global e bonito. Douglas contrasta com aquilo que Ele não pode ser: "*simples e pacato"* e, com isto, dá-lhes um caráter não só de instrumentalidade para atuação nestes meios, mas também de finalidade ao associá-las à figura de Jesus.

Douglas entende que a expressão de alguns padres nos meios televisivos pode ser a forma criativa de se levar Jesus Cristo às pessoas podendo, inclusive, ser considerada como um sinal dos tempos. Desta forma, valoriza a presença e atuação da Igreja na mídia: *"então, hoje, a gente pode celebrar aí, emissoras de televisão com uma já boa presença nos meios de comunicação, rádios, jornais, revistas, né? Acredito que tudo isso aí, tudo que já foi feito, sem dúvida nenhuma, é uma riqueza muito grande, não é?"* . Entende que a mídia é um meio e cita uma conversa que teve com o próprio Padre Marcelo Rossi:

> (...) *e ele* [Padre Marcelo] *mesmo falava assim: 'engraçado você entrar numa Rede Globo, numa Rede Bandeirantes, em que você sente que o cenário não é gostoso, não é legal, Douglas, embora tudo isso, que até certas vezes parece que você está se sentindo muito mal, porque parece que você foi todo de social numa praia, você está de terno e gravata numa praia, você está fora de espaço, de ambiente. Sem dúvida que isso dá uma sensação estranha, mas no fundo, no fundo, é por acreditar no bem que eu possa fazer'. Puxa vida! Se num meio de comunicação, que atinge tantas pessoas, você conseguir tocar um, dois, três ou quatro, puxa vida! Ali está acontecendo o que a gente deseja, que é um projeto de evangelização*.

Este trecho ilustra claramente a adesão aos meios de comunicação como instrumentos para a divulgação do Evangelho (a metanarrativa). A valorização destes como instrumentos é expressa de fato pelos resultados que podem trazer nesta divulgação. Ao mesmo tempo não se perde de vista que o Evangelho é o valor fundamental e razão deste esforço. Podemos perceber isto quando Douglas aponta a dissonância entre o ambiente televisivo e a figura do padre.

E é justamente a dissonância com outros ambientes e valores que leva Douglas a aceitar a condição de competição entre mensagens e referências distintas: *"você está apresentando uma proposta, sem dúvida nenhuma muito ousada, muito bonita, e você vai fazer um paralelo com os diversos outros valores que estão sendo apresentados, que*

não são o seu valor, que não é o seu valor". Ao final do tópico faz menção, mais uma vez, à criatividade necessária para o bom desempenho desta tarefa: *"puxa! Seria bom demais, se pudéssemos aumentar e entrar cada vez mais aí, né, de padres que estão mandando ver no campo da música, que estão produzindo, realizando"*. Aqui temos o aspecto de valor instrumental que estes meios encerram: Douglas expressa a situação ideal (*"aumentar e entrar cada vez mais aí"*) e o quanto é desejada (*"puxa! Seria bom demais...*).

Sua fala sobre televisão se estende à Internet. Considera-a um espaço de propaganda onde, através de serviços como banco de dados, bibliotecas e tira-dúvidas, você pode divulgar sua mensagem e competir com outras. Acha necessário um maior aprimoramento dos quadros e, dentro disto, também considera a necessidade de criatividade para conceber e operar as páginas eletrônicas.

Com relação à transmissão válida de sacramentos pela mídia, Douglas não a considera possível em razão da condição sensível do sacramento. No caso específico da Eucaristia não deixa nenhuma dúvida (*"em hipótese alguma!"*). Faz a distinção entre assistir a uma missa e participar dela. Esta participação significa participar da comunidade dos fiéis, o que implica, necessariamente, a reunião 'presencial' das pessoas: *"Não existe um sacramento que você vai acompanhá-lo a longa distância, pelas ondas do rádio, ou pelas imagens da televisão, mas verdadeiramente ele está sendo celebrado aqui, pela Igreja daqueles irmãos"*. Há a valorização da reunião e, portanto, da comunidade reunida. Tanto a exigência quanto a escolha podem ser assinaladas na forma peremptória com que nega esta possibilidade: *"em hipótese nenhuma"*.

Mulher. Assinala que a mulher vem adquirindo espaço na sociedade e o valoriza: *"a mulher está adquirindo um espaço só seu, e precisa ser respeitado, deve ser respeitado"*. Considerando que: *"... sem dúvida nenhuma! O ser humano feminino é igual ao masculino"*. Com isto, já podemos caracterizar o feminino como um valor cuja escolha supõe evitar a perspectiva machista e patriarcal, ao mesmo tempo que explicita a necessidade de respeito deste espaço: *"... o papel da mulher na sociedade precisa se concretizar mesmo, cada vez mais ter esse sentido de normalidade, de normatividade*

...”. Esta valorização também se evidencia na forma como analisa a atuação da mulher dentro da Igreja, dizendo que em atividades pastorais e de animação da comunidade, por exemplo, a atuação da mulher é significativamente maior do que a do homem. Porém Douglas ainda salienta sua participação como teólogas e, mais uma vez, condena o preconceito machista por parte dos sacerdotes, identificando-o, inclusive, em atitudes próprias, quando o naturaliza, por exemplo, ao falar de um automatismo de interpretação tão arraigado como um instinto:

> *Hoje, a corrente teológica, a figura da teóloga, infelizmente, não é valorizada. Muitas vezes, entre as teólogas e entre os teólogos, obviamente já, você vai por aquele instinto, né? Não, eles têm muita capacidade de refletir de maneira. Então, acho que, infelizmente, você tem um pouco esse problema, esse agravante, né, pra resolver*.

Este aspecto contraditório, ou seja, valorizar o espaço das mulheres, sua atuação e, ao mesmo tempo, reconhecer atitudes que vão no sentido oposto, pode indicar uma situação transitória, um momento de mudança de padrões e de referências. Neste sentido, a utilização de perspectivas que já se mostram inadequadas não é de todo estranho, principalmente se considerarmos aquelas esferas onde a definição de rumos é baixa, como a da presença da mulher.

Douglas não vê impedimento para a ordenação de mulheres. Explica seu ponto de vista de duas formas. A primeira diz respeito a grandes personalidades femininas e à atuação que tiveram como, por exemplo, Madre Teresa de Calcutá e Irmã Dulce que:

> (...) *realizam trabalhos que colocam qualquer um mesmo debaixo do chinelo. Então, não tem como você dizer que, porque essas mulheres, vamos dizer, elas não assumem, não têm essa postura mais reconhecida, se é que buscam esse reconhecimento, ou se é, aquilo que os homens têm também é algo de reconhecimento, né?*

O outro ponto é a referência que Douglas faz às Sagradas Escrituras e à condição da mulher que estas descrevem. Neste sentido é que aponta o encontro de Jesus com a samaritana, uma mulher, ou, então, a diaconia exposta nas Cartas de Paulo. Considera que a Bíblia, por não ser explícita neste ponto, enseja um trabalho de exegese e interpretação para que se possa definir a condição de ordenação das mulheres. Por esta razão é que lamenta o fato de a cúpula romana, no Vaticano, estar fechada a estas questões: *"claro que, infelizmente, você não pode pensar, ainda, isso a partir de um contexto de Vaticano, por exemplo de Roma, do qual está restrito* (sic) *nas mãos de uns poucos"*. A discordância com esta postura nos permite ver a escolha que a valorização da condição feminina implica. Ao mesmo tempo expõe o aspecto de finalidade e, portanto de exigência, quando lamenta a situação existente (*"... infelizmente"*). A referência ao feminino a partir da Sagrada Escritura e da pessoa de Jesus lhe confere um aspecto de valor final considerando a metanarrativa bíblica católica.

Ainda na direção da valorização da mulher, a exigência, finalidade e escolha desta como valor podem bem ser ilustradas nesta fala:

> *Se você não pode, ainda, falar de uma ordenação de mulheres, pelo menos você ter essa sensibilidade para com elas. Eu acho que aí a Igreja está precisando dar passos maiores. Nós não estamos, ainda, suficientemente abertos a essa valorização, não. Precisamos explorar mais, incentivar mais, apoiar mais, ser mais presença, no sentido de que elas têm muito a contribuir, a colaborar conosco*.

A própria descrição da insuficiência da situação explicita o aspecto de finalidade do feminino, ao passo que a utilização de imperativos denota o aspecto de exigência.

A Pessoa do sacerdote. Ao comentar a condição de cruz do sacerdócio Douglas o faz expandindo-a, e naturalizando-a, para a condição humana, ou seja, todos temos nossas cruzes, sejamos ou não sacerdotes. Para estes, porém, entende que a cruz

está radicada diretamente no exemplo de Jesus, e na forma como o sofrimento é apresentado em sua existência encarnada. Uma vez que exista uma adequada compreensão deste aspecto a verdadeira vocação sacerdotal é aquela em que o sacerdote opta de forma consciente, conhecedor daquilo que está abraçando: *"sem dúvida nenhuma, quando você abraça a vocação sacerdotal, você tem consciência disso, você sabe que você está abraçando um caminho amargo"*.

A cruz, assim, é entendida como o sofrimento que resulta da dedicação às tarefas e à prestação de serviço à comunidade decorrente da condição sacerdotal. Por isto, Douglas aponta a necessidade do descanso e do lazer como prevenção para o esgotamento físico. Há de se manter as forças do padre para que possa desempenhar com plenitude as tarefas do sacerdócio: *"porque, senão, aí chega uma hora em que, por mais capacidades pastorais que você tenha, por mais qualidades que você tenha, o seu físico não ajudará. Você é padre pela graça de Deus, mas você é homem. Seu físico é igual ao de todos os outros"*. A condição humana adquire um novo status. Não é vista mais como obstáculo à manifestação da graça de Deus, mas como esfera indispensável à plenitude desta, portanto não podendo ser descuidada. Não chega a ser uma inversão, mas uma equalização das condições.

Há que se observar, contudo, que esta nova perspectiva não elimina de seu horizonte a metanarrativa e o sentido que esta traz para a realidade e a compreensão das coisas. E exatamente por esta razão é que a atenção com a dimensão humana pode ser entendida como um valor instrumental, a serviço das finalidades evangélicas e do seguimento de Cristo, encontrando sua expressão, por exemplo, no lazer, no descanso e no tempo livre:

> (...) *então, ele* [o padre] *precisa ter esse cuidado sim, sem dúvida nenhuma, a gente, até hoje mesmo, comentávamos na mesa, destes novos padres que já começam com muitas atividades e, não dá dois ou três anos estão aí, com a língua de fora, e mostrando um certo envelhecimento, uma certa queda de, né?*

Neste extrato Douglas explicita o que deve ser evitado pelo padre: o cansaço e o esgotamento, com isto caracterizando a escolha, ao mesmo tempo que se evidencia a exigência e finalidade ao afirmar (*"... ele precisa ter esse cuidado sim, sem dúvida nenhuma"* [grifos meus]).

Douglas enxerga no celibato uma maior disponibilidade para a realização do trabalho sacerdotal, mas faz questão de dizer que *"... você não pode encontrar aí um ponto de entristecimento, pelo contrário"*, ou seja, aqui, o que de fato valida a vivência celibatária, após a escolha livre e consciente, é a realização pessoal.

Douglas faz uma identificação direta entre a oração e o sacerdócio ao afirmar que

> *Nós somos, por excelência, homem* (sic) *de oração... a partir do momento que você se conscientiza de que você é homem consagrado, ordenado, batizado... e rezar mesmo, rezar profundamente, rezar toda a sua vida, todas as suas angústias, todas as suas inseguranças, todas as suas incertezas como homem, para então poder realizar esse serviço, que é graça de Deus, como sacerdote... se eu perco a dimensão de conversa, de diálogo pessoal com Deus, obviamente, nitidamente, eu vou me tornar uma pessoa vazia. Como falar de Deus sem antes fazer esse exercício de falar com Deus? Então, é essa a oração que vai te dar mesmo a inspiração necessária e de vida pra você realizar tudo e qualquer serviço como pastor*.

À medida que é definida de maneira essencial ao sacerdócio, já que sem ela este se torna vazio, podemos supor para a oração uma condição de valor terminal, afinal de contas é ela que faz a ponte entre o sacerdote e Deus. Além disto, o padre deve rezar porque Jesus rezou e ensinou aos apóstolos a fazerem o mesmo: *"e a oração bonita, a oração simples, a oração que os apóstolos pediram: 'Mestre, ensina-nos a rezar como você reza', então, obviamente, também era a oração de Jesus"*. Desta maneira a oração

encontra seu lugar na metanarrativa, como modelo para o seguimento de Cristo, e como forma de contato com Deus.

Podemos considerar o aspecto de escolha da oração quando Douglas deixa bem claro que sua ausência leva à perda de sentido para o sacerdócio (*"... é impossível você pensar no padre sem a vida de oração"*). É uma escolha final na medida em que, sem ela, o sacerdócio se esvai, perdendo sua razão de ser. Com isto, evidencia-se sua finalidade, que também pode ser vista em trechos da fala acima citada: *"nós somos, por excelência, homem* (sic) *de oração"* ; *"... e rezar mesmo, rezar profundamente, rezar toda a sua vida, todas as suas angústias, todas as suas inseguranças, todas as suas incertezas..."* [grifos meus]. A ênfase na repetição de termos como o verbo *rezar* e o adjetivo *toda*(*s*), ou então a utilização do advérbio *mesmo*, assinalam o aspecto de exigência e, portanto de finalidade.

Entrevista N° 5: Rui

Missão. Rui inicia a vida sacerdotal da mesma forma como iniciou sua vida religiosa: com um deslocamento. Há doze anos atrás saiu do Nordeste e veio para São Paulo. Agora vai para o Sri Lanka como missionário. Define missão como disponibilização dos dons e recursos pessoais em prol dos outros, sem levar em conta a religião: *"eu sempre briguei muito comigo, também com os colegas, de que a vida humana vai além de qualquer doutrina. Ela vai além de expectativas filosóficas, teológicas*". Rui expande o conceito de missão ao dizer que esta se radica no serviço que beneficia o universo e a humanidade. Com isto leva-o para além da tradicional referência aos contornos institucionais e formais da Igreja, radicando-o em noções como a de universo ou natureza humana, que são mais amplos e permitem uma aproximação não conflitiva com outros credos, já que a conversão passa a ser um objetivo secundário e, muitas vezes, até remoto.

Rui assume como inerente à natureza humana a pluralidade religiosa, condenando a busca da conversão a todo custo. No lugar desta defende o oferecimento da doutrina católica e, principalmente, uma adesão livre e consentida:

> (...) *a missão, no Cristianismo, não é converter ninguém ... Jesus não converteu ninguém. Ele ofereceu, né, 'vinde e vede', no sentido de: você olha e, se você quiser, você fica ... cada via tem aquilo que é bom, que é verdadeiro que muitas pessoas se identificam e que podem viver plenamente... missão é esse sair de mim mesmo, do meu mundo intelectual, do mundo das idéias, pra ver, discutir e dialogar com outras possibilidades, com outro pensamento que não é o seu e que você pode aprender muito*.

Escolher é algo que nos remete a uma vontade, a uma liberdade de opinar e decidir; estamos, portanto, no domínio do indivíduo e sua subjetividade. Esta é, indubitavelmente, valorizada. A escolha é justificada à medida que proporciona satisfação e identificação: *"escolhi o Cristianismo, na perspectiva católica, porque gosto, porque me identifico"*. Em outros tempos não haveria apelo a este sentido interior (marcado pela realização e felicidade pessoais), já que a adesão, principalmente religiosa, estava condicionada por um sentido exterior ao indivíduo, alicerçada no consenso social daquilo que seria a verdade.

Ecumenismo e diálogo interreligioso. Com relação ao ecumenismo, as posições de Rui são bastante similares àquelas expostas na missão: *"a pluralidade religiosa eu sempre vi como um fruto humano e, ao mesmo tempo, divino. Acho que tudo seria muito feio se todo mundo pensasse igual e todo o mundo agisse igual"*. Não existe apego à metanarrativa como antes, quando qualquer desvio deveria, simplesmente, ser eliminado. Rui defende a expansão do diálogo quando critica a pouca penetração que o ecumenismo tem na vivência religiosa e pastoral dos fiéis, dizendo que, com raras exceções, sua expressão somente se dá no âmbito da hierarquia: *"acho que o ecumenismo, ele tem de descer do pedestal, ele precisa ir um pouco mais no meio do povo. E aí há muitos meios para se fazer isto, desde o serviço social, pastoral"*.

Para Rui, ecumenismo e conversão são idéias antagônicas. Não existe ecumenismo onde se busca conversão. O objetivo é alcançar uma unidade que não se confunda com a estrutura institucional e hierárquica de alguma Igreja em particular: *"a unidade não é querer fazer você pensar igual, mas é levar a pessoa a sentir o que é comum, como viver esse comum e como dialogar com a diferença"*. Esta unidade é entendida como vivência, experimentação em comum, diálogo e troca. A homogeneidade é condenada.

Com relação ao diálogo interreligioso vê maiores dificuldades para o seu avanço, devido a posicionamentos que considera ainda muito radicais, porém acha desejável, assim como no ecumenismo, a busca por valores comuns e o diálogo: *"cada grupo* [deve] *descobrir valores entre si. E, a partir desses valores, travar um diálogo que possibilite uma vivência pacífica"*.

De fato a conversão imposta não só deixa de ser buscada como passa a ser algo não desejado, vista, inclusive, como contrária à vontade de Deus. Ao mesmo tempo existe a confluência da liberdade de se abraçar diferentes credos, da possibilidade de se experimentar a unidade e do diálogo que permite estas vivências em comum.

Verdade. Ao comentar o problema da verdade Rui observa que:

> *O diálogo só vai ser possível, seja o diálogo ecumênico, somente quando os grupos têm claro a sua verdade... agora, quando eu tenho claro que o fundamento, que a verdade pra mim, é Jesus Cristo, eu posso dialogar com aquele que não acredita em Jesus Cristo mas tem, por exemplo, os ensinamentos de Maomé como verdadeiros, como verdade. Então, eu acredito que a verdade, ela não, a questão do conceito de verdade, a questão de acreditar nesta verdade, ela não impede o diálogo, de maneira nenhuma, desde que você entenda que a verdade ela não é suprema, e ela não é universal. A proposta de Jesus, pra nós, na perspectiva cristã, é suprema, e ela é universal, porém eu não posso impor isto para o outro*.

Desta forma, a verdade passa a ser antes relativa do que absoluta. Com isto, os diferentes grupos religiosos, e seus integrantes, passam a se preocupar muito mais com a construção de um discurso religioso (que faça sentido não somente para a coletividade, mas também para si próprios) do que propriamente com competir entre si. Aceita-se que sua verdade seja mais uma entre outras. A imposição é condenada. O trecho citado sugere um funcionamento dialético se considerarmos que, ao mesmo tempo que existe a adesão a uma verdade considerada absoluta, esta é relativizada quando se têm em conta outras crenças e seus respectivos seguidores. Este movimento se dá por meio da ampliação de categorias da metanarrativa, o que permite uma flexibilização de conceitos sem que se abandone a metanarrativa católica. A menção à presença das Sementes do Verbo nos outros discursos religiosos ilustra esta dinâmica. Há um movimento para se aplicar esta categoria (as Sementes do Verbo) às experiências das outras religiões. É um

movimento que permite incluir diversas experiências e discursos religiosos e, simultaneamente, manter o referencial metanarrativo. Esta forma de funcionar se aproximaria mais da pós-modernidade se comparada com a modernidade. O discurso desta procura a insuficiência de outros discursos, colocando-se como um momento posterior e superior a estes, ao passo que a pós-modernidade procura as insuficiências de seu próprio discurso, colocando-se como mais uma parte de um discurso que procura antes integrar do que excluir as diversas experiências. É uma prática que visa o consenso e não a exclusão.

Rui conclui, aliás, dizendo que é justamente o aspecto absoluto de sua crença que lhe permite dialogar com tranqüilidade: *"a certeza de que Jesus é verdadeiro, supremo, pleno pra mim* [grifos meus]*, é que eu posso dialogar, que eu posso abrir o leque. Caso contrário não há possibilidade"*.

Igreja universal e Igreja local. Ao tratar das relações entre a Igreja universal e a Igreja local, Rui observa que a diversidade não se restringe às atividades ecumênicas e de diálogo interreligioso, mas está presente no interior mesmo da Igreja. Faz questão de mencionar, entretanto, que há um só ponto de referência, que há unidade, mas que isto não se traduz em aceitação pura e simples das determinações de Roma. Ao responder ao comentário de um protestante sobre a obediência 'cega' ao Papa, Rui cita a quantidade de simpósios, discussões e assembléias geradas pela *Dominus Iesus*. *"Então, pra ver, que há uma coisa nova, que é essa questão da discussão em torno de uma sentença, em torno de uma afirmação do Vaticano"*. Para Rui este aspecto se revela positivo e saudável, se considerarmos que, em sua resposta ao protestante, evidencia-se uma condenação da atitude de mera passividade frente às determinações do Vaticano. Este espaço e disponibilidade para a discussão não significa, como poderia parecer, contestação da metanarrativa. Pelo contrário, sua intenção é de levá-la à frente em bases mais autênticas e legítimas. Rui também defende a aplicação particularizada do corpo doutrinário da Igreja às diversas regiões e contextos. Estes funcionamentos, que parecem discrepar da metanarrativa, no fundo são entendidos como aproximação a esta, já que aquilo que fundamenta este mesmo movimento é o desejo de se cumprir a vontade de

Deus, que representa, em última instância, a própria metanarrativa. O apego a esta demonstra como a unidade é realmente um valor:

> (...) *agora, eu sempre digo que, no momento que alguém ataca a Igreja, aí não importa se você é da Teologia da Libertação ou do conservadorismo, todos falam a mesma língua. Talvez seja isso que mostra ao mundo a questão da nossa unidade*.

A Pessoa do sacerdote. Rui critica a identificação da figura do padre com a transcendência. Faz questão de apontar o aspecto humano do sacerdote e as necessidades que decorrem desta condição quando descreve o padre contemporâneo:

> (...) *deve ser uma pessoa acessível, transparente no seu dia a dia. Por exemplo, eu não nego nenhum dos meus sentimentos, nenhuma das minhas necessidades sentidas. Acho que o primeiro passo para você viver bem é aceitar a idéia de que você precisa perceber a sua dimensão humana, a sua dimensão afetiva, a sua dimensão transcendental, né, e aí a vida fica mais gostosa*.

Aqui há uma clara valorização da esfera subjetiva. A necessária aceitação das demandas pessoais, e sua conseqüente satisfação, implicam ter a realização pessoal e a felicidade (*"... aí a vida fica mais gostosa"*) como valores.

Apesar disto, Rui é bastante claro ao estabelecer a natureza primeira do sacerdócio: o serviço, e é enfático em condenar qualquer inversão que priorize os interesses meramente pessoais do presbítero: *"agora, o sacerdote tem que ver que o sacerdócio é uma questão de serviço. Quer dizer, infelizmente, o que nós vemos hoje é uma usurpação do sacerdócio cristão"*. O aspecto de escolha de um valor se encontra nessa fala quando aponta justamente aquilo que não é o desejável, ou seja, a deturpação da finalidade do sacerdócio.

Este sacerdócio de serviço se aproxima bastante do quadro descrito por Hoenkamp-Bisschops (2000):

> (...) *o sacerdócio é um serviço, é um colocar-se à disposição do outro. Porque se você não entender o sacerdócio a partir disso não tem sentido ser padre, ser padre pra quê?... o povo espera do sacerdote contemporâneo um homem que saiba escutar, um homem que consiga fazer ponderações daquilo que é da religião e daquilo que é da vida... aí eu digo, quando você pensa que o povo espera isso de você, e que você estando a serviço, você está para escutar, você está para dialogar com as pessoas, para orientar, é um serviço também de educação, a vida fica gostosa, porque aí você diz: puxa! Meu sacerdócio tem sentido! Tem sentido! Aí não é uma cruz*.

Rui vincula o serviço à disponibilidade do sacerdote e o quanto isto lhe proporciona de realização e satisfação pessoal. Desta forma se evidencia a exigência e finalidade do serviço como valor. A satisfação realmente parece ser um aspecto fundamental para o sacerdócio contemporâneo, que sem ela se torna vazio e pesado e, aí sim, uma verdadeira cruz.

A realização pessoal serve como parâmetro para uma escolha vocacional acertada. A vida celibatária não faz sentido se implicar frustração para o padre. O aspecto de cruz do sacerdócio corresponde às dificuldades da prestação de serviço ao próximo. O sacerdócio não é visto como restrição ou renúncia. A cruz, no sentido de peso e castigo, ocorre quando se faz uma opção vocacional equivocada, ou seja, sem um verdadeiro sentido pessoal. O sofrimento não é visto como um valor em si. Na medida em que deve ser evitado, compõe o elemento de escolha para a realização pessoal.

Ao final da entrevista, foi-lhe dada a possibilidade de discorrer sobre algum tema que entendesse ser importante e que não tivera sido contemplado. Rui falou sobre o celibato[27]. Considera ser hoje crucial a questão da realização do sacerdote na Igreja e, para tanto, entende que deveria haver uma regra mais flexível no que diz respeito ao celibato. Observa que o fundamental é o exercício da escolha diante das possibilidades

---

[27] Este item consta dos tópicos da entrevista, porém, o entrevistador esqueceu-se de submetê-lo ao entrevistado.

oferecidas. Diz-se realizado nesta dimensão do sacerdócio (o celibato), entende porém que deveria existir, no rol das escolhas, a possibilidade de um sacerdócio mais aberto, sem a vivência celibatária. Ilustra seu ponto de vista com uma observação que fez durante sua ordenação sacerdotal quando, perguntado sobre sua disposição para abraçar o celibato, fez a seguinte declaração:

> *Olha, eu vou ser ordenado sacerdote, abraço o celibato de livre e espontânea vontade, porém gostaria de dizer que minha posição é que a Igreja deve caminhar para um sacerdócio mais aberto, no sentido, aliás, uma opção de celibato mais aberta"*, em seguida explica: *"a Igreja no Ocidente, inclusive católica de rito latino, a nossa, deve dar a possibilidade de quem quer ser padre, solteiro, celibatário fique celibatário, e quem quiser casar, case*.

Aqui o valor é a dimensão da realização pessoal, entendida como a realização pessoal que decorre da livre escolha do sujeito. Rui entende que deveria haver uma abertura do sacerdócio para que pudesse, desta forma, comportar opções de escolha sacerdotal que se conformem com indivíduos (e subjetividades) que foram educados para um exercício de escolhas autônomas, mais radicadas neste sujeito e menos na tradição ou em determinações exteriores.

Mulher. Considerando o lugar da mulher na Igreja, Rui o divide em: a) participação nos trabalhos pastorais e ministérios não ordenados, e b) participação nos ministérios ordenados e, portanto, na hierarquia eclesial. Com relação ao primeiro entende que a participação feminina é majoritária e indispensável. Não vê problemas nesta participação, muito pelo contrário. Com relação ao segundo é totalmente favorável à ordenação de mulheres e busca na Sagrada Escritura respaldo para sua posição:

> *Não existe nenhuma sentença bíblica que diga que Jesus disse: 'só pode ser sacerdote o varão, o macho'. Não existe isso. Então, biblicamente, você vai ver que não existe nada contra. Se você*

fizer uma pesquisa bíblica, você vai encontrar, pelo menos nas cartas paulinas, presença de diaconisas, de mulheres.

Também se apoia em Jesus e na sua relação com o feminino, quando aponta a atenção que teve com as mulheres. Observa que a Bíblia só não é explícita com relação às mulheres porque foi concebida a partir de uma perspectiva masculina. Nesta mesma direção aponta não só o machismo como uma atitude ainda bastante arraigada no clero católico, mas também o temor mesmo que o feminino infunde a muitos padres:

(...) *na prática, há sempre essa questão, o padre lá, a mulher pra lá* (sic)*, porque há esse medo, e essa questão do patriarcalismo é muito forte, e não há só o patriarcalismo como o autoritarismo é masculino, dentro dessa perspectiva é muito forte*.

Rui apresenta uma percepção refinada para a questão do sacerdócio feminino. Considera que este não deve se constituir meramente pela ocupação da função como está constituída, calcada em pressupostos machistas. A seu ver um sacerdócio verdadeiramente da mulher deve ser elaborado a partir da condição feminina. Acha condenável que a mulher tenha de se igualar ao homem para que possa ser ordenada:

se for pra repetir o sacerdócio masculino, na perspectiva de poder, então é melhor nem ser, basta um que aí está porque desmantela tudo... eu não vejo nenhum problema nesse sentido de a mulher exercer um serviço ministerial sacerdotal, porque o sacerdócio é ministério, e que não é uma oligarquia, uma coisa só do masculino.

Há uma grande valorização da mulher e do feminino para Rui. O elemento de exigência e finalidade pode ser apontado nas referências que faz à Bíblia e à forma como Jesus se relaciona com as mulheres. Se considerarmos que também deixa bastante claro que a condição de exclusão da mulher e as posturas machistas do clero, que a colocam num papel coadjuvante, são situações a serem evitadas, podemos dizer que aí está a escolha de um valor que se radica no feminino e na figura da mulher. A amplitude

pode bem ser apontada na descrição que faz da competência feminina no exercício das atividades não ordenadas e na forma como utiliza essa descrição para apoiar a permissão de mulheres para o sacerdócio. Rui utiliza a categoria do serviço como elemento que determina o sacerdócio e, à medida que entende ser a mulher plenamente capaz, e em alguns sentidos superior ao homem, para todos os ofícios eclesiásticos, confere ao feminino a condição de não só ocupar todos os lugares e funções da vida religiosa como também a de integrar a própria concepção da realidade religiosa, enquanto a feminilidade se torna um elemento específico para uma compreensão mais avançada da experiência religiosa e sua vivência, contrabalançando, assim, a perspectiva atual, limitada por muitos preconceitos machistas. A amplitude não é só nos papéis, lugares e funções que podem ser ocupados e desempenhados, mas também na inclusão do feminino como elemento de compreensão da própria religião.

Meios de comunicação. Rui reconhece a importância da mídia e a necessidade da presença da Igreja nestes meios: *"não podemos perder essa chance de estarmos no meio de comunicação social"*. Entende, porém, que falta à Igreja competência para atuar nele, e definição de políticas para sua utilização. Cita o Padre Marcelo Rossi como exemplo de eclesiástico que sabe se comunicar com o público:

Padre Marcelo é o comunicador que sabe falar no rádio, que sabe falar na televisão... ele não tem medo da câmera, ele não tem medo da aparelhagem, ele comunica para as pessoas. E por que as pessoas vão à sua procura? Porque ele sabe fazer esta aproximação com as pessoas.

Aponta que as programações precisam de um apelo estético, não se restringindo à mensagem evangélica simplesmente:

> *a Igreja precisa formar comunicadores que tenham uma comunicação agradável e que deixam uma mensagem. Não uma mensagem velha, arcaica, fedida, ou seja, de fundo de baú, mas que deixe algo de novo para as pessoas.*

Considera importante também a questão da coerência entre os pressupostos da crença religiosa e os contextos midiáticos que os veiculam. Entende que não pode haver uma discrepância muito grande, sob pena de confundir os fiéis. Para Rui a adesão à metanarrativa é fundamental. É explícita sua preocupação com a confusão de mensagens que a televisão pode induzir no fiel, por exemplo, quando fala sobre a presença do Padre Marcelo Rossi no programa da Xuxa. Ao mesmo tempo aponta a necessidade de a Igreja ser coerente dentro dos meios através de uma política que norteie sua atuação. Rui valoriza a unidade entre os diferentes canais católicos:

os tempos mudaram. Então eu diria que precisa uma definição mais clara daquilo que nós queremos nos meios de comunicação social. Precisamos saber usar os veículos que nós temos em mãos. Porque agora são veículos que cada um está pensando no que quer, e o povo fica uma turma na canção Nova, uma turma no Século 21, uma turma na Rede Vida e não há a possibilidade de unidade, não de igualdade, de uniformidade, mas de unidade nessa questão da presença da Igreja.

O elemento de exigência para a unidade bem pode ser assinalado pelo tom de necessidade que Rui coloca (*"...então eu diria que precisa uma definição mais clara..."*). Ao apontar a dispersão como algo ruim, Rui está caracterizando o aspecto de escolha que a unidade tem como valor.

Faz as mesmas observações para a Internet, dizendo, entretanto, que já há uma boa presença da Igreja. Entende, porém, que há necessidade de competências para operar nestes meios. Estas vão desde o manuseio técnico até à concepção das páginas eletrônicas, quando aponta que estas são, em geral, *"... cansativas, paradas, estáticas..."*. Valoriza a propaganda e acha que deveria haver maior divulgação. Acha, ainda, que a Igreja poderia ser um meio de acesso à Internet para as populações com maiores dificuldades financeiras: *"... acho que a Igreja tem um papel fundamental na questão da popularização e educação no uso da Internet..."*.

Considerando os sacramentos e a possibilidade de serem realizados pelos meios midiáticos, Rui é enfático: *"Não! ... eu diria que, atualmente, eu mesmo, por exemplo,*

se existisse a possibilidade, não o faria. Orientação espiritual, pastoral eu posso fazer por Internet, dar uma orientação para a pessoa. Agora, o sacramento, ele exige uma questão de presença comunitária". Rui aponta a comunidade como elemento básico para a eficácia do sacramento, dando-lhe um valor fundamental, ao dizer que não existe prática no Cristianismo que não seja comunitária. Tanto é assim que reporta a legitimidade da comunidade à figura de Jesus, já que suas manifestações sempre implicaram num caráter comunitário. Mesmo no sacramento da penitência, onde, a princípio poderíamos acreditar que a relação envolve somente o fiel e o padre, Rui assinala a presença indispensável da comunidade, seria esta de fato quem redime o fiel, e não o padre como se poderia supor.

Desta forma Rui mostra sua adesão ao aspecto sensível dos sacramentos como indispensável à sua administração. Mesmo que pudesse não o faria, assim a condição de sensibilidade dos mesmos pode bem ser apontada como um valor para Rui, mesmo diante da possibilidade de transmissão virtual que estes meios encerram. A função que lhes destina confirma este posicionamento, ao dizer que seu papel é o de atuação pastoral e divulgação das mensagens evangélicas.

Para Rui, os meios de comunicação cumprem a função de divulgadores da mensagem e valores evangélicos. Por este motivo aponta a necessidade de serem buscados e dominados pelos quadros da Igreja. Assim, bem podem ser considerados valores instrumentais, pois facilitam e levam ao cumprimento dos valores finais (valores evangélicos). Deve-se observar, contudo, que Rui valoriza firmemente o aspecto sensível do sacramento, o que o faz negar a possibilidade de qualquer manifestação consagrada por estes meios.

Capítulo VIII: Análise e Discussão Geral

As entrevistas individuais foram examinadas procurando-se explicitar a exigência e a escolha. A análise que se segue tem como objetivo apresentar o elemento de composição dos valores referente à amplitude e, ao mesmo tempo, iniciar a discussão dos mesmos num âmbito mais geral. Com isto completa-se o trabalho de identificação dos valores conforme as três características apresentadas no capítulo II.

A amplitude é coletiva, ultrapassando o indivíduo, o que implica uma manifestação partilhada de um determinado valor entre os entrevistados. Portanto, os valores que se seguem foram aqueles que, nas análises individuais, apresentaram sobreposição entre os sujeitos.

Por uma questão de organização, a apresentação e discussão se dará, primeiramente, por meio dos tópicos da entrevista, para em seguida serem abordadas através das três grandes áreas relacionadas à pós-modernidade: metanarrativa, subjetividade e realidade virtual.

Igreja universal e Igreja local.

O que se pode depreender das falas dos entrevistados é que as diferentes esferas da Igreja tendem a um novo equilíbrio. A função unificadora e totalizante da Igreja universal é tida como necessária e importante. Isto, todavia, não a livra da crítica de exercer, por vezes, um papel excessivamente autoritário. Consideram os entrevistados que a relação entre ambas deve se pautar pela eqüidade, ao mesmo tempo que o recurso à imposição é condenado.

A **unidade** desponta como valor instrumental, uma vez que é identificada diretamente a **Jesus Cristo** e **Deus,** estes, por sua vez, valores terminais para a vida presbiteral como o afirma Rulla (1977b). Cabe ressaltar que a unidade não se confunde com a hierarquia da Igreja ou sua estrutura eclesiástica, em que pese o fato de ser um atributo da Igreja universal. Este movimento de levar Jesus para além da divisão universal-local, possibilita uma reconsideração da importância da Igreja local sem que se descaracterize a condição universal da narrativa cristã católica.

É também este movimento que autoriza, considerando-se o valor instrumental da **obediência (**Rulla, 1977b), um eventual descumprimento de determinações superiores, uma vez que a lealdade, de fato, é a Jesus e não à hierarquia eclesiástica. Porém, mais do que a obediência ou não de regras e ordens, o que se pode afirmar é que, no geral, os sujeitos acatam as determinações, principalmente de natureza doutrinária. Deve-se apontar, contudo, o espaço que existe para a manifestação da discordância pessoal e das críticas que porventura venham a ocorrer. Desta forma, os sujeitos se aproximam da condição colocada por Häring (1999) quando critica a cúpula romana como a depositária inconteste da verdade transcendente. A condenação que faz Ricardo do documento *Dominus Iesus*, que vincula necessariamente a Igreja Católica à verdade transcendente, é um bom exemplo.

Outro aspecto importante das relações entre Igreja universal e Igreja local é aquele que diz respeito à diversidade cultural. Alguns entrevistados fazem menção ao fato de pertencerem a uma Igreja que está localizada na América Latina. Além de assinalarem as questões de ordem sócio-econômica do continente, salientam a importância de uma Igreja que não fique centralizada em Roma, que não se confunda meramente com um modelo de origem européia, mas que tenha uma identidade própria, autóctone. Neste sentido os entrevistados parecem corresponder ao que Montero (1995) aponta como uma tendência da Igreja atual: a incorporação em suas formulações pastorais e teológicas da diferença e diversidade cultural. Um exemplo disto pode ser apontado na fala de Ricardo quando se refere a este assunto: *"... antigamente* [na liturgia] *você proibia os instrumentos tradicionais* [grifo meu]*, agora estão se* (sic) *utilizando os instrumentos: berimbaus, atabaque, violão, harpa. Antigamente, não se consideravam as danças, agora está se* (sic) *entrando a dança"*.

Alguns entrevistados privilegiam a interação entre fiel e sacerdote, entendendo ser a Igreja local o espaço por excelência desta relação. Isto permite ao padre entrar em contato com as demandas e expectativas de seus seguidores, procurando adequar as atividades de seu sacerdócio de forma a responder a elas. Surge assim, no âmbito da localidade, o valor da **disponibilidade**, na forma referida por Hoenkamp-Bisschops (2000). Esta disponibilidade é importante, ainda, para compor a situação de pura relação, nos moldes como Giddens (1991b) a propõe.

Ecumenismo e diálogo interreligioso.

As entrevistas revelam que o contato com o outro, seja ou não cristão, é visto sob o prisma da **unidade**. Os sujeitos entendem que é de vontade divina a efetivação tanto do ecumenismo quanto do diálogo interreligioso. O **diálogo** com o outro é valorizado e considerado de vontade divina, pois encontram nas palavras de Jesus a recomendação para sua prática. Torna-se assim um valor instrumental para aqueles valores terminais da vida presbiteral: **a identificação com Deus** e **seguimento de Cristo**.

Entendem, porém, que esse esforço deve estar desprovido da intenção de conversão ou unificação das partes envolvidas. Quando dirigido aos cristãos a unidade é entendida como decorrente da crença em Jesus Cristo e em Deus. A forma institucional (tanto para o ecumenismo quanto para o diálogo inter-religioso) é preterida como instância de união, o que corrobora o ponto de vista de McMinn & Hall (2000) relativo ao declínio das estruturas formais das Igrejas tradicionais num contexto pós-moderno.

Com os não cristãos a aproximação e o diálogo ocorrem por meio do testemunho, que pode ser identificado com o terceiro valor presbiteral mencionado por Rulla (1977b), ou seja, o **serviço**. Esta é uma forma que dispensa a referência direta à profissão de fé. O que se busca é um 'vocabulário' em comum, baseado na vivência de valores partilhados.

Tanto no ecumenismo quanto no diálogo inter-religioso possuem legitimidade as adesões que são livremente consentidas, o que coloca a **liberdade individual** como um valor assumido pelos entrevistados.

Uma vez que se tem a livre escolha como condição inerente à esfera religiosa, os sujeitos aceitam consequentemente a existência da pluralidade de referências e perspectivas. Aliás, para além da simples aceitação, os entrevistados lhe concedem valor teológico ao incluir a pluralidade na própria natureza da revelação divina, como o faz Maffeis (1997), que aponta o reconhecimento, por parte do pensamento teológico, da impossibilidade de se alcançar uma formulação que esgote o conjunto desta mesma revelação. É neste sentido que os sujeitos se aproximam de Hans Küng (1991) quando

propõe o **diálogo** como valor primordial para a construção de uma ética mundial estabelecida pelo consenso em torno de valores comuns.

Verdade.

A verdade para os entrevistados se identifica com **Deus** e com **Jesus Cristo**, estando portanto vinculada fundamentalmente aos valores terminais da vida presbiteral (Rulla, 1977b). Estes não só conformam a expressão da fé dos sujeitos, como também caracterizam a identidade do sacerdote diante da pluralidade de expressões da verdade religiosa.

A relatividade é entendida no sentido de que aquele que professa a verdade o faz a partir de algum lugar, ou seja, de um referencial. Daí a importância e centralidade da fé e da adesão livremente consentida (**liberdade individual**), uma vez que a imposição é explicitamente condenada.

O processo psicológico que permite aos entrevistados aceitar a pluralidade de pontos de vista e, ao mesmo tempo, assumir uma verdade como absoluta e transcendente, é a assimilação das perspectivas alheias à categorias provenientes da metanarrativa a que pertencem. Este é o caso quando fazem menção a conceitos teológicos como a salvação, o Reino de Deus, o cristão anônimo ou as Sementes do Verbo.

Missão.

O conceito de missão apresenta dois desdobramentos. Na perspectiva tradicional corresponde à forma *ad gentes*. A outra modalidade envolve a noção de uma missão voltada para os fiéis, de caráter portanto intra-eclesial. Em ambas as maneiras o valor instrumental do **serviço** (Rulla, 1977b) desempenha um papel preponderante.

Na perspectiva intra-eclesial, este serviço se aproxima da condição de valores descrita por Hoenkamp-Bisschops (2000), uma vez que implica a **disponibilidade** do sacerdote para não só estar próximo ao fiel, mas principalmente para receber e atender suas demandas. O respeito pelo 'destinatário' da ação sacerdotal constitui-se em

elemento central para a disponibilidade. Esta, por sua vez, somente é alcançada numa interação pautada por valores como **autenticidade**, **autonomia** e **diálogo** (Hoenkamp-Bisschops). Desta forma têm-se novas bases para a relação entre o sacerdote e seus seguidores. É o pastor que assume, a partir de agora, o ônus pela manutenção deste contato.

A missão intra-eclesial parece corresponder ao que Collet (1999) aponta como uma nova compreensão teológica, resultante do Concílio Vaticano II que, para além da Igreja universal, estende também à Igreja local a condição de sujeito do esforço missionário.

O serviço integra as duas modalidades e constitui-se na forma por excelência para o estabelecimento do **diálogo**. Assim, em sua forma *ad gentes* significa, juntamente com o respeito pela alteridade cultural e religiosa, o entendimento de que a mensagem católica é mais uma entre tantas outras. Por esta razão os entrevistados defendem o direito que as diversas perspectivas religiosas têm de apresentarem e exporem suas propostas. Neste aspecto há uma inversão: passa-se da conversão para o oferecimento da mensagem. Daí a **liberdade individual** na escolha ser considerada como um valor relacionado à missão *ad gentes*. Para os entrevistados a imposição, expressa na conversão 'à força', não encontra respaldo algum como elemento de autenticidade para uma adesão religiosa.

Ambos os sentidos de missão se legitimam tendo como fulcro os valores terminais da vida presbiteral. Tanto o serviço quanto o anúncio são tarefas que se apresentam em decorrência das referências a **Deus** e a **Jesus** na **Sagrada Escritura**. Estes valores não perdem sua importância. Não ocorre a desistência do anúncio — o que aponta no sentido das observações de Miranda (1997) sobre a adesão a um discurso metafísico no trabalho missionário *ad gentes* — mas esse passa a ser entendido como uma proposta.

Mulher.

Os entrevistados apresentam dois movimentos que nos permitem apontar o **feminino** como um valor. O primeiro se dá pelo desejo de uma maior participação

feminina nas atribuições tradicionalmente reservadas ao clero. O segundo decorre do reconhecimento da especificidade do elemento feminino como componente da compreensão teológica e pastoral da experiência religiosa.

Os sujeitos reconhecem a importância e a extensão do trabalho das mulheres dentro da Igreja, principalmente no âmbito pastoral. O feminino se apresenta como valor porque sua presença é considerada fundamental. As avaliações positivas da crescente participação em tarefas e ministérios não-ordenados demonstram isso. Além do mais a aceitação de uma eventual ordenação das mulheres aponta também para a mesma direção, em que pese alguma ambigüidade e tensão entre os entrevistados. Esta incongruência deriva talvez de um momento de transição. Ao mesmo tempo que defendem uma maior participação feminina estabelecem restrições à sua atuação. Legitimam suas posições recorrendo tanto à interpretação das Escrituras (e ao modo de vida dos primeiros cristãos), quanto alegando o peso histórico de uma determinação que é milenar (a proibição da ordenação feminina).

Os sujeitos apresentam vinculação entre a assimilação do feminino como valor e os valores terminais da vida sacerdotal, já que ou o consideram como vontade de **Deus** ou o vêem nas atitudes de **Jesus**. Em que pese o fato de não estar previsto entre os valores instrumentais citados por Rulla (1977b), podemos assumi-lo como tal, uma vez que, conforme Rokeach (1973), o número de valores instrumentais ultrapassa o de terminais numa proporção que se estende para além daquela que o modelo de Rulla prevê.

O posicionamento dos sujeitos vai na direção apontada por Vaitsman (1994) quando se refere à participação cada vez maior das mulheres na ocupação de funções em geral na sociedade contemporânea. Além disto, existe ainda uma nova valorização do feminino se considerarmos as críticas feitas à ordem social como um todo, considerada patriarcal e retrógrada.

A defesa de uma maior inserção na estrutura oficial eclesiástica corresponde ao movimento mais amplo da crescente participação feminina no desempenho de funções cada vez mais centrais (Vaitsman, 1994). A ordenação de mulheres seria então, para Berlis (1999), um sinal dos tempos. Da mesma forma na teologia feminista, segundo a observação de Pintos & Tamayo-Acosta (1999), que propõe a mudança da condição da

mulher de objeto para sujeito. Alguns dos entrevistados consideram que a hermenêutica bíblica deve levar em conta a condição sócio-histórica da origem dos textos sagrados, calcada no patriarcalismo.

A pessoa do sacerdote.

A dimensão humana do sacerdote é posta em pé de igualdade com a transcendente. Daí a ênfase nas necessidades humanas e o reconhecimento destas na pessoa do padre. Se anteriormente, na Igreja tridentina, a transcendência havia preponderado, hoje estas esferas parecem equilibradas. Alguns entrevistados chegam a criticar o predomínio desta na vida sacerdotal. Entendem que o sofrimento e a felicidade, decorrentes da natureza humana, devem ser incluídos como componentes da legitimidade de uma vocação religiosa.

O atendimento às demandas (físicas, afetivas e culturais) do padre implica o reconhecimento da importância da satisfação e realização subjetivas, ou seja, sua **felicidade pessoal**. Neste sentido, desde que não contrarie o estilo de vida presbiteral, o prazer pessoal no exercício do sacerdócio é muito importante. A satisfação subjetiva se torna legitimadora de uma escolha vocacional verdadeira. Tanto é assim que os entrevistados não reconhecem nenhum valor no sofrimento em si. Sua aceitação decorre da compreensão de que está intrinsecamente ligado à dimensão humana (aplicando-se, portanto, a todas as pessoas e não somente aos sacerdotes), ao passo que, quando relacionado ao aspecto transcendente, identifica-se com o sofrimento que Cristo sofreu na cruz.

A felicidade se justifica como meio para a plena **disponibilidade** (Hoenkamp-Bisschops, 2000) no **serviço** que, conforme Rulla (1977b), é um dos valores instrumentais da vida presbiteral. Por este meio podemos considerá-la também como um valor do mesmo tipo. Não é por outra razão que os entrevistados apontam o cumprimento da missão sacerdotal como o objetivo que não se pode perder de vista.

Existe grande preocupação com a **liberdade individual** como elemento fundante para uma vocação sacerdotal legítima, uma vez que a felicidade não pode ser alcançada se as escolhas atenderem a alguma demanda que não a da realização plena do

indivíduo nesta opção. Este parece ser o caso com relação ao **celibato** e à **castidade,** que se relacionam ao **serviço** (Rulla, 1977b). A vida celibatária é autêntica e valorizada na medida em que os sujeitos podem livremente abraçá-la. Os entrevistados entendem que aqueles que eventualmente a escolhem por razões outras, como dificuldades com a esfera sexual, o fazem de forma equivocada, devendo, pois, optar por um outro caminho. Consideram ainda que uma escolha errada redundará, inevitavelmente, em frustração e tristeza, ao passo que o celibato vivido como realização pessoal é um sinal de autêntica vocação presbiteral. Assim ganha uma nova significação ao levar em conta a satisfação pessoal e a dimensão humana. Esta condição se aproxima daquela descrita por Häring (1995), quando afirma que a compreensão do celibato como um estado transcendente e superior à condição humana não possui mais expressão alguma.

A preocupação com a dimensão humana traz uma nova consideração da importância da afetividade, inclusive com relação ao sexo feminino. Esta compreensão se coaduna com a idéia de Almeida (1999) do que chama de amizade heterossexual, quando discorre sobre a necessidade de contato pessoal do padre e seminaristas com as mulheres, que por encontrar seu horizonte de legitimidade num terceiro elemento: **Deus** e seu **Reino** (valores terminais), torna-se fator imprescindível para a integração psíquica e afetiva do candidato ao presbitério.

O sacerdote hodierno encontra na oração uma significativa maneira de afirmação subjetiva. Os sujeitos localizam-na no cerne da definição da vida presbiteral contemporânea, no que concordam com Almeida (1999), quando diz que o padre de hoje é, antes de tudo, um homem de oração. A importância desta decorre da ênfase na experiência pessoal de Deus, uma vez que se vive a 'relativização' dos contornos sociais e institucionais das Igrejas organizadas (McMinn e Hall, 2000).

Alguns entrevistados concedem à oração a condição de estado de plenitude, identificada com a transcendência (CLóvis e Mauro, por exemplo). A tal ponto que pode ser considerada um valor terminal se a compreendermos como **identificação com Deus** ao invés de a olharmos como diálogo com Deus. Esta nuance entre a função terminal e instrumental é prevista por Schwartz (1994) para a dinâmica de funcionamento dos valores (ver página 22).

A **oração** encontra ainda referência ao valor terminal de **seguimento de Jesus**, quando os entrevistados apontam Cristo como o Mestre que os ensinou a rezar. A valorização da oração corresponde ao novo quadro de experiência religiosa onde predomina a mística e o desejo como esteios da experiência espiritual (Paredes, 2000; Tracy, 1994).

A menção a **Cristo** como modelo de oração e de vivência do sofrimento, evidencia a adesão dos entrevistados à metanarrativa, por meio dos valores terminais do **seguimento de Jesus** e da **identificação com Deus**, ao mesmo tempo que estabelecem a conexão com os valores instrumentais apontados neste tópico como a **felicidade** (realização e satisfação pessoal, lazer e tempo livre), a **oração** (e seu aspecto terminal-instrumental) e o **serviço**.

Meios de comunicação.

Para os entrevistados os meios em questão (**televisão** e **Internet**) são considerados como sinais dos tempos, o que significa dizer que devem ser utilizados no trabalho de evangelização e nas atividades pastorais contemporâneas. Ao reportarem a **Jesus** a recomendação para seu uso, estabelecem um nexo entre os valores terminais da vida presbiteral e tais meios já que, ao acatarem o conselho de **Cristo** para a divulgação da mensagem cristã, estão realizando o seguimento de sua pessoa. Assim podemos considerá-los como valores instrumentais.

A experiência religiosa vislumbrada pelos sujeitos nesses meios pode ser dividida em dois aspectos: a) o que se liga ao anúncio da mensagem católica; e b) aquele que se vincula à possibilidade de servirem como meios para a transmissão da eficácia dos sacramentos. O conceito de simulação se aplica especialmente ao primeiro aspecto, ao passo que o de realidade virtual refere-se ao segundo.

O **anúncio** está ligado à dimensão institucional, uma vez que a divulgação da mensagem religiosa tem de fazer necessariamente referência à metanarrativa, ou seja, à profissão de fé. Daí os canais de televisão e os sites católicos serem explícitos em sua identificação religiosa.

Assume-se que a divulgação do Catolicismo se dá num ambiente de competição com outras mensagens e perspectivas, sejam estas religiosas ou não. Por isto, para além do conteúdo doutrinário e moral — que ainda se mantém — as preocupações com a competência técnica, estética e de marketing são bastante significativas. Os entrevistados apontam a necessidade de quadros habilitados para operarem os sistemas de comunicação. Neste ponto estão em consonância com o documento produzido pela CNBB (1995) relativo às perspectivas da pastoral da comunicação para o fim do milênio. Ao mesmo tempo, essa defasagem de recursos humanos qualificados aponta para o ambiente descrito por Lyotard (1989) de demanda crescente por pessoal apto a atuar nos sistemas de telecomunicações e de telemática.

Tanto na televisão quanto na Internet a mensagem deve ser agradável, divertida e lúdica, buscando provocar uma forte experiência nos destinatários. Este ponto de vista se coaduna com a orientação do Concílio Vaticano II (Vier, 1987) quando recomenda uma nova formulação para a expressão dos conteúdos de verdade (considerados perenes) para a fé católica. Neste sentido os sujeitos concordam com Giovannini (2000) quando apontam a possibilidade que a Internet encerra como um novo instrumento para a divulgação da mensagem religiosa.

Porém, ao mesmo tempo, os entrevistados esboçam temores de que essa mensagem seja falseada pelos parâmetros técnicos e estéticos que constituem a linguagem das mídias. Aqui a preocupação é com a simulação descrita por Baudrillard (1991). Se por um lado não é possível permanecer de fora desses meios, sob risco de não se ter qualquer relevância e expressão social, por outro, ao aceitar a lógica de sua linguagem, incorre-se no perigo de que esta venha a suplantar a própria mensagem. Neste sentido os entrevistados afinam-se com as preocupações de Antoniazzi (1999) relacionadas às concessões que uma religião midiática eventualmente possa vir a fazer às regras desses veículos.

Com relação ao segundo aspecto da experiência religiosa na mídia, **a sensibilidade dos sacramentos**, todos os entrevistados negam veementemente a possibilidade de intermediação dos meios de comunicação na eficácia dos sacramentos. Não consideram válidas as condições propostas por Heim (1993) para um evento de

realidade virtual aplicado aos sacramentos. Entendem como elemento ontológico da realidade sacramental a sensibilidade dos sacramentos.

Aplicado à Eucaristia significa que a comunidade, reunida *in loco*, é componente indispensável para sua realização. Assim os sujeitos se distanciam da perspectiva de Neotti (1994), que entende não haver obstáculos para a formação de uma assembléia litúrgica em termos midiáticos, e se filiam às considerações de Beckhäuser (*apud* Lorscheider e Isnard, 1994) quando conclui pela necessidade da presença física tanto do ministro quanto do sujeito do sacramento para a constituição desta mesma assembléia. Com isto endossam as observações que faz Pierre Sanchis (1986) que afirma ser elemento distintivo do Catolicismo a consideração da 'materialidade' dos sacramentos para além de um mero simbolismo ritual. Isto é particularmente válido para a Eucaristia, quando os entrevistados contrastam a participação na missa (liturgia 'presencial') com a condição de simples telespectadores por parte daqueles que a acompanham por algum meio como a televisão, o rádio ou a Internet.

Em seguida tem-se a análise dos temas da pós-modernidade (metanarrativa; subjetividade; simulação-realidade virtual) e a discussão dos resultados considerando a religião, a Igreja Católica e os valores.

Metanarrativa.

Nos cinco tópicos ligados ao tema da metanarrativa, os entrevistados não deixam dúvidas quanto à sua adesão aos valores terminais da vida presbiteral — **o seguimento de Jesus Cristo** e a **identificação com Deus** (Rulla, 1977b). Os sujeitos encontram nestes valores o fundamento de sua existência como religiosos e as razões pelas quais devem atuar no mundo visando a realização desses valores. Com isto corroboram as considerações de Junker-Kenny (1999) e Detweiler (1995) sobre a impossibilidade de qualquer sistema religioso de aderir ao discurso referente ao fim das metanarrativas. Ao mesmo tempo distanciam-se do modelo de pós-modernidade de Lyotard, uma vez que não abandonam a função totalizante da Igreja universal, entendida como indispensável. Desta forma a posição dos entrevistados se harmoniza com a idéia

de Giddens (1991a) sobre a modernidade tardia, onde a metanarrativa é aprofundada pela reflexividade diante da multiplicidade de outras referências e perspectivas.

Alguns outros valores foram apresentados pelos sujeitos, os quais guardam relação de instrumentalidade com os valores terminais da vida presbiteral. Estes valores são: **unidade**; **diálogo**; **testemunho**; **liberdade individual** e o **feminino**.

A **unidade** decorre do apego à metanarrativa e radica-se diretamente nos valores terminais. Efetiva-se na aplicação de categorias próprias da metanarrativa à experiência religiosa daqueles que se encontram fora do catolicismo. A utilização de critérios de unidade mais amplos talvez seja uma forma de permitir a dinâmica da reflexividade (Giddens, 1991b) e da construção de uma narrativa identitária coerente em um mundo de multiplicidade e diversidade de experiências, ao mesmo tempo que se preservam os elementos centrais da metanarrativa cristã e católica. Se o discurso religioso tem a pretensão de ser autêntico deve, pois, incluir a diferença.

Os critérios mais amplos permitem à esfera religiosa acomodar-se a uma situação onde o aspecto institucional já não apresenta mais a importância que tinha anteriormente. Tem-se, com isto, a prevalência de elementos de natureza mais individual e subjetiva, como a espiritualidade. A desistência da unificação institucional das diversas religiões cristãs, relativa ao tópico do ecumenismo e diálogo interreligioso, está em consonância com o quadro traçado por McMinn e Hall (2000).

O **diálogo** é um valor que deriva da aceitação de um contexto de multiplicidade de referências. É franqueado pelo movimento de ampliação das categorias pertencentes à metanarrativa católica. Tem por objetivo a construção de valores partilhados e o estabelecimento de um 'vocabulário' comum entre as distintas crenças (Küng, 1991).

Os sujeitos apontam a importância do contato e diálogo com o outro, justamente por ser uma oportunidade privilegiada para o aprofundamento da própria identidade. Desta forma colocam-no no cerne da dinâmica da reflexividade (Giddens, 1991b) aplicada à vida religiosa.

O contato com o outro é buscado principalmente por meio de ações. Assim, o **testemunho** ganha destaque como forma de aproximação não só daqueles que estão fora da Igreja mas também com relação aos próprios fiéis. Há um deslocamento do âmbito discursivo (mais ligado ao anúncio e ao aspecto institucional) para o das ações. Estas se

identificam com o valor instrumental do **serviço** (Rulla, 1977b). A concretude das ações e das relações torna-se o modo prioritário para o estabelecimento do contato, diferentemente de outros períodos que enfatizaram a forma institucional e hierárquica, calcada no corpo doutrinário.

A ênfase na concretude das ações e relações, bem como o ambiente de multiplicidade de mensagens, leva os sujeitos a assimilarem a **liberdade individual** como valor que fundamenta a legitimidade de uma escolha. Qualquer consentimento resultante de imposição é taxativamente condenado. A fé torna-se a expressão do valor da liberdade individual no âmbito da verdade. Esta, por sua vez, perde sua condição absoluta e passa a ser considerada a partir do sujeito que a professa, referenciada ao indivíduo

A liberdade individual integra a condição de reflexividade e cálculo de risco proposta por Giddens para a situação de modernidade tardia (1991b). A introdução da dúvida como elemento que compõe a adesão ao credo católico encontra paralelo com a noção de 'cristão exposto' sugerida por Aranguren (1999), na qual a tradição cristã por si só já não é mais capaz de oferecer a condição de segurança ontológica para que o indivíduo componha sua identidade e suas relações pessoais.

O **feminino** é integrado à compreensão da metanarrativa católica, tornando-se um valor para os entrevistados. Quando considerado intrínseco à natureza divina (Pintos e Tamayo-Acosta, 1999), podemos apontá-lo como valor terminal, uma vez que se confunde com o valor terminal da **identificação com Deus**. Se a valorização tem como referência o comportamento de Jesus relativo às mulheres, podemos considerá-lo um valor instrumental para a realização do valor terminal de **seguimento de Cristo**. De qualquer forma passa a compor a legitimidade da metanarrativa católica, uma vez que se torna componente da reflexividade proposta por Giddens (1991b).

Subjetividade.

Os valores terminais da vida presbiteral são importantes para a compreensão da vida pessoal e interior dos entrevistados, uma vez que a referência a **Jesus Cristo,** assumido como modelo de conduta e comportamento, subjaz aos demais valores apresentados para

o tema da pessoa do sacerdote: o **serviço**, a **felicidade pessoal**, o **celibato**, a **liberdade individual** e a **oração**.

O **serviço** segue a mesma tendência esboçada no tema das metanarrativas, é o meio por excelência para a interação entre pastor e fiel. Desta forma, relaciona-se com o valor da **disponibilidade** para o atendimento das demandas de seus fiéis (Hoenkamp-Bisschops, 2000). O eixo de significação das experiências é deslocado da instituição para o indivíduo. A ênfase na percepção das demandas dos fiéis torna-se central para a realização eficaz do serviço. Esta por sua vez depende, em grande medida, do estabelecimento de uma relação que contemple os valores da **autenticidade**, **autonomia** e **diálogo** nos moldes descritos por Hoenkamp-Bisschops no capítulo IV.

A ênfase no aspecto individual se justifica num mundo onde as referências tradicionais e socialmente partilhadas tornam-se cada vez mais impalpáveis. Daí a relevância da **felicidade pessoal** e da **liberdade individual**. O **celibato** não é vivenciado em seu aspecto de 'purificação' ou santificação, mas sim como uma opção livremente consentida, uma vez que proporciona maior disponibilidade para atender aos necessitados.

É o valor instrumental do serviço (Rulla, 1977b) que justifica os valores da felicidade pessoal, da liberdade individual e do celibato pois, quando realizados, potencializam a capacidade sacerdotal para servir. Este vínculo, por conseguinte, explicita o aspecto de instrumentalidade que se atribui a eles.

O assinalamento da experiência individual tem sua expressão mais clara na importância destinada à **oração** como elemento constituinte da identidade do sacerdote contemporâneo (Almeida, 1999). Sua caracterização como valor terminal ou instrumental não parece clara. Se entendida como um momento de presença em Deus, aproxima-se da condição terminal, uma vez que seria a própria **identificação com Deus**. Por outro lado, apresenta caráter instrumental quando considerada diálogo com Deus ou quando radicada no **seguimento de Cristo**, uma vez que Cristo não somente foi um homem de oração, como também alguém que lhes ensinou a rezar.

Simulação e realidade virtual.

O **anúncio** como valor instrumental está vinculado ao valor terminal do **seguimento de Cristo**, uma vez que a determinação para a divulgação de sua mensagem parte do próprio **Jesus**. É referido ainda como instrumento indispensável no contexto contemporâneo de competição e pluralidade de mensagens. Os entrevistados problematizam a questão do anúncio em meios que não são manifestamente católicos, pois temem o falseamento da mensagem cristã, na forma como descrita por Baudrillard para a simulação (1991).

Já a **sensibilidade dos sacramentos** não é referida explicitamente à pessoa de Cristo ou a Deus. Está baseada na tradição histórica da Igreja, considerada também fonte de autoridade doutrinária e eclesiástica, uma vez que seria expressão da vontade divina. É um valor que se coloca frontalmente contra qualquer formato midiático, ao mesmo tempo que nega qualquer validade às proposições de Heim (1993) concernentes à realização de um evento de realidade virtual. Talvez possa ser considerado um valor terminal na medida em que se constitui como elemento determinante para a identidade católica perante outras formas de expressão do Cristianismo. Ao negarem qualquer condição simbólica ou representativa na manifestação sacramental, acabam por obstar a possibilidade de qualquer intermediação em sua realização (Sanchis, 1986).

Os entrevistados se confrontam tanto com a simulação quanto com a realidade virtual quando implicam risco para elementos considerados centrais na metanarrativa, como os valores terminais da vida religiosa (que podem ser deturpados) ou a sensibilidade dos sacramentos como condição inerente à sua eficácia (Sanchis, 1986).

Considerando o esquema de Rulla (1977b) sobre os valores da vida presbiteral, o que se pode afirmar é que os valores terminais de **identificação com Deus** e **seguimento de Jesus Cristo** se mantêm, tanto para os três grandes temas da pós-modernidade quanto para os tópicos constantes no roteiro da entrevista. Este resultado aponta para o cenário da modernidade tardia descrito por Giddens (1991b), ao mesmo tempo que contraria o modelo descrito por Lyotard (1989) relativo ao fim das metanarrativas.

Porém, no nível dos valores instrumentais, ocorrem mudanças de ênfase e novas formulações. O valor instrumental do **serviço** (Rulla, 1977b) apresenta grande importância, uma vez que é percebido como o modo de verdadeira atuação e interação com o mundo. Por esta razão se relaciona com o **diálogo**, quando entendido como forma privilegiada de comunicação da metanarrativa, ao mesmo tempo que se liga à **unidade**, uma vez que passa a ser compreendida como vivência de valores em comum (Küng, 1991) e não mera uniformidade institucional.

O **celibato** como valor possui legitimidade desde que não signifique insatisfação ou frustração pessoal. Mais do que uma proibição deve ser vivido como uma renúncia, daí a importância da **liberdade individual** no momento da escolha vocacional e da **felicidade pessoal** em sua vivência cotidiana.

O valor instrumental da **obediência e humilde submissão ao plano divino** passa a se radicar mais em categorias como Deus e Cristo e menos na estrutura eclesiástica propriamente dita (McMinn e Hall, 2000). Alguns entrevistados declaram sua fidelidade a Jesus, e em seu nome sentem-se autorizados a desobedecer alguma determinação superior que eventualmente julguem contrariar a vontade de Deus. Isto não significa, contudo, desrespeito à hierarquia. O que deve ser salientado é o maior espaço concedido à manifestação individual de opinião e à preferência por um processo colegiado de tomada de decisões.

A opinião pessoal decorre do novo peso que a individualidade tem no cenário contemporâneo, a discordância com a *Dominus Iesus* (Fernando e Rui), ou então as posições de Rui no que respeita ao celibato e à ordenação de mulheres, ilustram esta nova condição. Não deixam de acatar as determinações, porém as discutem, debatem e passam-nas pelo crivo da reflexividade (Giddens, 1991b). E não poderia ser diferente, uma vez que vivem num contexto onde perenemente monitoram sua condição subjetiva e a daqueles com quem interagem. A própria teoria de Rulla (1977a) ressalta a necessidade de que o vocacionado tenha discernimento da sua condição pessoal para assumir autenticamente o sacerdócio.

O terceiro valor instrumental para a vida presbiteral mencionado por Rulla (1977b) refere-se à **pobreza**. Não há referência explícita a este valor no roteiro da entrevista, os sujeitos, porém, em momento nenhum fazem menção a ele. Esta ausência

pode ser significativa, na medida em que tradicionalmente se associa a este valor a privação e a não satisfação de necessidades. Talvez as condições contemporâneas relativas ao valor da **felicidade pessoal,** decorrentes da satisfação das necessidades de natureza humana do sacerdote, estejam modulando as considerações a respeito da pobreza.

A maior ênfase apresentada pelos sujeitos nas relações pessoais e na dimensão subjetiva da experiência religiosa aponta para o quadro de valores descrito por Hoenkamp-Bisschops (2000) para o pastor pós-moderno. A **autenticidade** se coaduna com a **liberdade individual**, uma vez que as escolhas feitas pelo pastor devem ser consonantes com o conjunto de sua estrutura de personalidade, ao invés de derivar de algum aspecto não integrado dela. Aqui o valor proposto por Hoenkamp-Bisschops conflui com o modelo de vocação presbiteral descrito por Rulla (1977a), se considerarmos que a autenticidade é alcançada quando a estruturação psicodinâmica do candidato ao sacerdócio (eu-atual) alcança sua integração por meio da realização autêntica dos valores da vida presbiteral (eu-ideal).

Outro valor apresentado por Hoenkamp-Bisschops, também vinculado à **liberdade individual**, é a **autonomia**. Para os entrevistados é fundamental que o padre se relacione com os fiéis por meio daquilo que a autora denomina liderança autêntica, que não se confunde com a autoridade decorrente da hierarquia eclesiástica. É neste sentido que criticam a formação sacerdotal que enfatiza o treinamento de tarefas burocráticas ligadas à estrutura institucional da Igreja. Entendem que o processo formativo contemporâneo deve priorizar o contato pessoal com os fiéis e o atendimento de suas demandas e necessidades.

O **diálogo**, proposto por Hoenkamp-Bisschops como igualdade comunicativa, completa o quadro exposto pela autora. A **autenticidade** e a **autonomia** não se atualizam fora do contexto da livre interlocução entre o pastor e seus seguidores. É por intermédio do diálogo que o sacerdote entra em contato com a pessoa do fiel, ao mesmo tempo que realiza o valor da **liberdade individual**.

O tipo de interação pessoal descrito por Hoenkamp-Bisschops, calcada nos valores acima expostos, se aproxima daquele designado por Giddens como pura relação

(*pure relationship*) (1991b), se considerarmos que a dimensão institucional *per se* já não apresenta a mesma capacidade para determinar a adesão de seus fiéis. A importância destinada à **autenticidade**, à **autonomia** e ao **diálogo** justifica-se na medida em que se tornam elementos decisivos para relações e escolhas que passam a ser internamente referenciadas.

A pessoa do sacerdote se constitui em elemento determinante na manutenção do elo entre fiel e instituição religiosa. O padre deve ser, o quanto possível, um modelo de indivíduo bem integrado (conhece a si mesmo e aos outros; comunica-se e dialoga), com competência para atuar e interagir com as pessoas. O contato estreito com as particularidades subjetivas de seus seguidores permite ao sacerdote desempenhar a função de 'catalisador' para a experiência religiosa do fiel. Cabe ao presbítero contemporâneo a tarefa de carrear elementos da metanarrativa católica e integrá-los aqueles provenientes de outras referências, inclusive não religiosas, na tentativa de promover a reflexividade biográfica (Giddens, 1991b) de seus seguidores.

A proximidade com os fiéis e uma menor preocupação com aspectos caracteristicamente institucionais apontam para o perfil proposto por Häring (1995) para o sacerdócio contemporâneo, ao mesmo tempo que contrasta com o modelo tridentino, caracterizado pela formalidade e legalidade doutrinária. A eclesiologia resultante do Concílio Vaticano II — ao apresentar conceitos como Povo de Deus; sacerdócio comum fundado no batismo (CNBB, 1992); igualdade da dignidade dos leigos com relação ao clero; e extensão da prerrogativa da vocação para todos os fiéis, passando a ser compreendida como manifestação de diferentes dons (CNBB, 1987) — converge para a proposta de Häring de uma Igreja que seja inclusiva, que se dirija ao outro como 'um de nós'. Este cenário é consonante com as falas dos entrevistados quando condenam a imposição e a exclusão. Pode-se apontar ainda as ponderações de Hans Küng (1991) sobre o papel da religião na vida social contemporânea como instância promotora de uma ética universal, que teria o diálogo e o respeito pelos interlocutores como pressupostos fundantes.

O discurso apresentado pelos entrevistados não oscila por entre referências múltiplas e incongruentes entre si. O que se procura é exatamente o aprofundamento da metanarrativa católica. Assim, o *ersatz being* e seu funcionamento como pastiche proposto por Gergen (1991), não parecem ser as categorias mais apropriadas para a compreensão da identidade religiosa dos sujeitos. O mecanismo da reflexividade (Giddens, 1991b) mostra-se mais adequado, uma vez que incorpora a diferença não somente como parte intrínseca de sua dinâmica, mas a torna também elemento de legitimidade para a adesão à metanarrativa e para a identidade que se estabelece a partir desta.

A busca por uma identidade religiosa consistente, que não se 'esvazie' diante de outros discursos igualmente plausíveis, aponta para as indagações sobre o papel e a função da religião na contemporaneidade (Aquino, 1999; Beyer, 1994). A importância que os entrevistados depositam no estabelecimento de um relação próxima e pessoal com os fiéis condiz com a afirmação de Giddens (1991a) de que caberia à esfera religiosa suprir a mutualidade e confiança pessoal ausentes nos sistemas abstratos. Por outro lado, a valorização do diálogo entre diferentes tradições religiosas e o inventário de seu patrimônio comum, bem podem corroborar a afirmação de Lyotard (1993) sobre a possibilidade de a religião vir a constituir-se numa narrativa credível na pós-modernidade, contrapondo-se à racionalidade desmitologizante e positivista do pensamento moderno.

Considerando-se os elementos constituintes dos valores (amplitude, exigência e escolha), os resultados permitem concluir que a amplitude não sofre modificações significativas. Se os resultados sugerissem o *ersatz being* (Gergen, 1991) como forma preponderante de funcionamento dos sujeitos, não seria possível talvez o compartilhamento de valores verificado nas entrevistas, já que é uma característica intrínseca à amplitude. A situação de saturação social descrita por Gergen (1991), poderia incrementar seu alcance. Entretanto deve-se salientar que pode também traduzir-se em sua restrição, já que, dada a profusão de mensagens e referências, o risco de relativização dos valores existe, diminuindo o consenso em torno dos mesmo e, por conseguinte, seu compartilhamento.

Apesar da possibilidade de relativização, os dados das entrevistas sugerem que o elemento da exigência não sofre transformações em sua dinâmica. A adesão aos valores terminais da vocação presbiteral (Rulla, 1977b), e por extensão à metanarrativa, ratificam esta afirmação. Os resultados apontam a exigência como uma função perceptiva do indivíduo (Köhler, 1938; Asch, 1977).

Devido ao ambiente de pluralidade de referências e perspectivas, o elemento da escolha ganha importância. A autenticidade na tomada de decisões é cara aos sujeitos. Daí sua preocupação com a dimensão subjetiva como forma de 'aferição' de uma escolha, uma vez que o ordenamento social contemporâneo já não é mais capaz de sancionar qualquer escolha como o fora na sociedade tradicional. Felicidade pessoal e ausência de frustração tornam-se desta forma, 'índices' de uma opção legítima e verdadeira.

As pesquisas futuras sobre os valores podem explorar seus elementos constitutivos. A forma de divulgação dos valores em ambientes midiáticos pode influenciar sua propagação e difusão, repercutindo na amplitude. Ao mesmo tempo que a maneira de apresentação dos valores, num ambiente de competição entre distintas mensagens, pode atuar sobre a percepção da exigência e escolha. Diante da relativização das referências no mundo contemporâneo, o funcionamento fragmentado nos moldes previstos por Gergen (1991), não é uma possibilidade descartada por Giddens (1991b), o que suscita indagações sobre a forma de estruturação da exigência na situação do *ersatz being*.

A escolha suscita questões importantes também. À miscelânea de referências do pastiche subjaz alguma ordem de valores mais fundamental e permanente? Em caso afirmativo pode a cognição social referente a valores prescindir do elemento ordenador da escolha?

Estas são algumas questões que podem representar temas importantes na pesquisa futura referente a valores, em especial se considerarmos a possibilidade de apontarem tendências e mudanças num período de mudanças sociais intensas e aceleradas.

Bibliografia

Alday, J. M. (1994), La "Frammentarietà-Vulnerabilità" dei Valori e la sua Incidenza sulla Personalità dei Consacrati. In: Schotte, J. *et al.*, *La Vita Consacrata nella Postmodernità*. Roma: Rogate.

Allport, G. (1954), *The Nature of Prejudice*. Cambridge: Addison-Wesley Publishing Company.

Allport, G. (1973), *Personalidade: padrões e desenvolvimento*. Trad. Dante Moreira Leite. São Paulo: EPU.

Almeida, A. J. (1999), Um Olhar para Cristo. In: CNBB, Setor Vocações e Ministérios, *Novo Milênio, Novo Presbítero?* (instrumento de preparação para o 8° Encontro Nacional de Presbíteros).

Anastasi, A. (1977), *Testes Psicológicos*. Trad. Dante Moreira Leite. São Paulo: E.P.U.

Antoniazzi, A. (1999), Um Olhar para o Mundo. In: CNBB, Setor Vocações e Ministérios, *Novo Milênio, Novo Presbítero?* (instrumento de preparação para o 8° Encontro Nacional de Presbíteros).

Aquino, M. F., (1999), Sociedade, Cultura, Religião. *Brotéria*, 148, 299-313.

Aranguren, J. L. L. (1999), O Ethos Católico na Sociedade Atual. In: Vidal, M., *Ética Teológica*. Petrópolis: Vozes.

Asch, S. (1977), *Psicologia Social*. Trad. Dante Moreira Leite. São Paulo: Ed. Nacional.

Bar-Tal, D. (1990), *Group Beliefs: a conception for analyzing group structure, processes, and behavior*. Trad. Geraldo José de Paiva. São Paulo, Instituto de Psicologia da USP. [digitado].

Baudrillard, J. (1991), *Simulacros e Simulação*. Trad. Maria João da Costa Pereira. Lisboa: Relógio d'água.

Becker, H. (1986), Valor (Sociologia) (Value). In: Silva, B. (coord. geral), *Dicionário de Ciências Sociais da Fundação Getúlio Vargas*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas (FGV).

Berger, P. e Luckmann,T. (1973), *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis: Vozes.

Berlis, A. (1999), A Ordenação das mulheres – um teste para a conciliaridade. *Concilium*, 1, 279, 103-111.

Bettencourt, B. A. e Hume, D. (1999), The Cognitive Contents of Social-Group Identity: Values, Emotions, and Relationships. *European Journal of Social Psychology*, 29, 113-121.

Beyer, P. F. (1994), A Privatização e a Influência Pública da Religião na Sociedade Global. In: Featherstone, M., *Cultura Global*. Trad. Attílio Bounetta. Petrópolis: Vozes.

Boff, C. (1996), Uma Análise de Conjuntura da Igreja Católica no Final do Terceiro Milênio. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 221, março, 123-149.

Brandão, M. (1984), *Psicologia e Formação Religiosa*. São Paulo: Paulinas.

Brenner, M., Brown, J. e Canter, D. (1985), *The Research Interview (uses and approaches)*. Londres: Academic Press.

Cahill, L. S. (1997), A Unidade da Igreja: a experiência das mulheres. *Concilium*, 3, 271, 498-504.

CNBB (1987), *A Pastoral Vocacional no Brasil: história e perspectivas*. São Paulo: Paulinas. (Coleção estudos da CNBB; Série Verde, n° 50).

CNBB (1992), Organização dos Seminários Maiores e Institutos do Brasil (OSIB), Linha 1 – Setor Vocações e Ministérios. *Modernidade e Formação Presbiteral*. Florianópolis.

CNBB (1995), Setor de Comunicação Social. *Pastoral da Comunicação – rumo ao ano 2000*. *SEDOC (Setor de Documentação)*, n° 251, 113-126.

CNBB (1999), Setor Vocações e Ministérios, *Novo Milênio, Novo Presbítero?* (instrumento de preparação para o 8° Encontro Nacional de Presbíteros).

Collet, G. (1999), Teologia da Missão ou Teologia das Missões? *Concilium,* 3, 281, 112-121.

Colombo, G. (1994), Le Sfide della Postmodernità nella Formazione alla Vita Consacrata. In: Schotte, J. P., *La Vita Consacrata nella Postmodernità*. Roma: Rogate.

Connor, S. (1993), *Cultura Pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo*, 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola.

D'Oliveira, A. M. (1991), Vida e Obra. In: Wittgenstein, L., *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, (Coleção Os Pensadores).

Dawson, L. L. (1998), The Cultural Significance of New Religious Movements and Globalization: A Theoretical Prolegomenon. *Journal for the Scientific Study of Religion*, *37*, 580-595.

Detweiler, R. (1995), Postmodernism. In: McGrath, A. E. (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*. Oxford: Basil Blackwell, (p.456-461).

Duquoc, C. (1999), Fé Cristã e Amnésia Cultural. *Concilium*, vol. 01, 1999, 131-137.

Evans, R. I. (1979), *Construtores da Psicologia*. Trad. Maria Julieta A. C. Penteado. São Paulo: Summus (EDUSP).

Frable, D., (1997), "Gender, Racial, Ethnic, Sexual and Class Identities". *Annual Review of Psychology*, 48, 139-162.

Gergen, K.J. (1991), *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*. New York: Basic Books.

Giddens, A. (1991a), *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: Editora Unesp.

Giddens, A. (1991b), *Modernity and Self-Identity*. Stanford: Stanford University Press.

Giovannini, L. (2000), Internet e Vita Consacrata – Una "rete" per comunicare e per "pescare". In: *Vita Consacrata*, 3, maio-junho, 296-311.

Goode, W. J. e Hatt, P. K. (1975), *Métodos em Pesquisa Social*. Trad. Carolina M. Bori. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Hall, C. M. (1996), *Identity, Religion, and Values*. Washington, DC: Taylor & Francis.

Häring, B. (1995), *Que Padres... Para a Igreja?*. Trad. Manuel Peixoto. Porto: Perpétuo Socorro.

Häring, B. (1999), A Ética Teológica ante o III Milênio do Cristianismo. In: Vidal, M., *Ética Teológica*. Petrópolis: Vozes.

Heim, M. (1993), *The Metaphysics of Virtual Reality*. New York: Oxford University Press.

Hoenkamp-Bisschops, A. M. (2000), The challenges for Christian pastors in post-modern times: availability, leadership and self-differentiation. Utrecht, Universidade Católica de Teologia de Utrecht, Holanda, 4p. [digitado].

Holstein, J. A., (1995), *The Active Interview*. Thousand Oaks: Sage.

Howard, G. S. (1985), The role of values in the science of psychology. *American Psychologist*, 40, (3), 255-265.

Jameson, F. (1996), *A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio*. Trad. Maria Elisa Cevasco. São Paulo: Editora Ática.

Junker-Kenny, M. (1999), Igreja, modernidade e pós-modernidade. *Concilium*, 1, 122-130.

Kinder, D. R. e Sears, D. O. (1985), Public opinion and political action. In: Lindzey, G. & Aronson, E. (ed.), *Handbook of Social Psychology,* 3rd ed. New York: Random House.

Köhler, W. (1938), *The Place of Value in a World of Facts*. New York: Ziveright Publishing Corporation.

Küng, H. (1991), *Proyecto de una Etica Mundial*. Trad. Gilberto Canal Marcos. Madrid: Trotta.

Kvale, S. (ed.) (1992), *Psychology and Postmodernism*. London: Sage Publications.

Lorscheider, A. (1995), Uma Possível Conferência Nacional de Cristãos Leigos. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 219, setembro, p.515-524.

Lorscheider, I. e Isnard, C. J. C. (1994), *Missa de televisão*. São Paulo: Paulus. (Coleção Estudos da CNBB, Série Verde, n° 70).

Lyotard, J. F. (1989), *A Condição Pós-moderna*, 2ª ed. Trad. José Navarro. Lisboa: Gradiva.

Lyotard, J. F. (1993), *O Pós-moderno Explicado às Crianças*, 2ª ed. Trad. Tereza Coelho. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Maffeis, A. (1997), A discussão teológica atual sobre a unidade da Igreja. *Concilium*, 3, p.413-425.

McGuire, W. J. (1985), Attitudes and Attitudes Changes. In: Lindzey, G. & Aronson, E. (eds.), *Handbook of Social Psychology*, 3rd ed. New York: Random House.

McMinn, M. R. e Hall, T. W. (2000). Christian Spirituality in a Postmodern Era. *Journal of Psychology and Theology*, 28, 251-253.

Miranda, M. F. (1997), Jesus Cristo, Obstáculo ao Diálogo Inter-Religioso? *Revista Eclesiástica Brasileira*, 226, junho, 243-264.

Miura, I. K., (1997), Dekasseguis: relatos de identidade a partir da experiência de trabalho no Japão. São Paulo: Universidade de São Paulo, Instituto de Psicologia. *Tese de Mestrado.*

Montero, P. (1995), O Problema da Cultura na Igreja Católica Contemporânea. *Estudos Avançados*, 25, setembro-dezembro, 229-247.

Moreira, A. (1997), São Francisco e os pós-modernos. *Cadernos do IFAN*, Franciscanismo e Pós-modernidade, 18, 21-44.

Moreira, M. C. (1995), Globalização e Modernidade. *Política Hoje*, n. 3, janeiro-julho, 67-82.

Mucchielli, R. (1991), *Les Méthodes Qualitatives*. Paris: PUF.

Neotti, C. (1994), *Comunicação e Igreja no Brasil*. São Paulo: Paulus. (Estudos da CNBB, Série Verde, n° 72.

Norris, C. (1995), Post-modernism. In: Honderich, T., (1995), *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University, (p.708).

Oliveira, V. B., (1999), Cibercultura. *Boletim Academia Paulista de Psicologia*, ano XIX, nº 2, abril-junho, p.18.

Orantos, A. S. (1998), La posmoderidad o la cultura del fragmento. *Vida Religiosa*, 4, 304-314.

Paiva, G. J., (2000), *A Religião dos Cientistas: uma leitura psicológica*. São Paulo: Loyola.

Paredes, J. C. R. G. (2000), Ripensare la Vita Religiosa in Epoca Postmoderna. In: *Vita Consacrata*, 1, 21-30.

Pintos, M. M. e Tamayo-Acosta, J. J. (1999), A Mulher e os Feminismos. In: Vidal, M., *Ética Teológica*. Petrópolis: Vozes.

PIO XI, (1999). *Diretório de Estudos: ano acadêmico de 1999*. São Paulo: Instituto Teológico Pio XI.

PIO XI, (2000). *Diretório de Estudos: ano acadêmico de 2000*. São Paulo: Instituto Teológico Pio XI.

Reikerstorfer, J. (1997), O Deus dos cristãos e a fragmentação do mundo pós-moderno. *Concilium*, 3, 271, 404-412.

Rokeach, M. (1972), *Beliefs, Attitudes, and Values: a theory of organization and change*. San Francisco: Jossey-Bass Inc.

Rokeach, M. (1973), *The nature of human values*. New York: Free Press.

Rubio, M. (1999), O Contexto da Modernidade e da Pós-modernidade. In: Vidal, M., *Ética Teológica*, Petrópolis: Vozes.

Rulla, L. M. (1977a), *Psicologia do Profundo e Vocação — a pessoa*. Trad. Boanerges Baccan.São Paulo: Paulinas.

Rulla, L. (1977b). *Psicologia do profundo e vocação — a instituição*. Trad. Boanerges Baccan. São Paulo: Paulinas.

Sanchis, P. (1986), Uma "identidade católica"? *Comunicações do ISER*, 22, 5-16.

Santa Sé (1998), *Documento sobre a Participação dos Leigos no Sagrado Ministério dos Sacerdotes*. CNBB, SEDOC – Setor de Documentação – n° 266

Schlensinger, H. e Porto, H. (orgs.) (1995), Eclesiologia. In: *Dicionário Enciclopédico das religiões*. Petrópolis: Vozes. (p.897).

Schuman, H. e Kalton, G., (1985), Survey Methods. In: Lindzey, G. & Aronson, E. (eds.), *Handbook of Social Psychology*, 3rd ed. New York: Random House.

Schwartz, S. H. & Bilsky, W. (1987), Toward a Universal Psychological Structure of Human Values. *Journal of Personality and Social Psychology*, 53, 3, 550-562.

Schwartz, S. H. (1994), Are There Universal Aspects in the Structure and Contents of Human Values?. *Journal of Social Issues*, 50, 4, 19-45.

Silva, L. F. (1997), Psicologia e Razão Instrumental. *Psicologia USP*, vol. 8, 1, 11-31.

Speake, J. (1997), *The Oxford Dictionary of Foreign Words and Phrases*. Oxford: Oxford. (p. 133).

Taschner, G. B. (1999), A Pós-modernidade e a sociologia. *Revista USP*, n. 42, junho-agosto, 6-19.

Tchernia, J. F. (1995), Les recherches dans le domaine des valeurs. *Futuribles*, n. 200, 9-20.

Tenbruck, F. H. (1994), O Sonho de uma Ecumene Secular: o significado e os limites da política do desenvolvimento. In: Featherstone, M. (org.). Trad. Attílio Brunetta. *Cultura Global (Nacionalismo, Globalização e Modernidade)*. Petrópolis: Vozes.

Tracy, D. (1994), A Volta de Deus na Teologia Contemporânea. *Concilium*, 6, 256, 887-899.

Triandis, H. C. (1994), Subjective Culture. In: Ramachandran, V. S., *The Encyclopedia of Human Behavior*. San Diego: Academic Press.

Vaitsman, J. (1994), Flexíveis e Plurais: identidade, casamento e família em circunstâncias pós-modernas. Rio de Janeiro: Rocco.

Vier, F. (1987), *Compêndio do Vaticano II – Constituições, Decretos, Declarações*. Petrópolis: Vozes.

Williams, R. M. (1969), Values. In: Sills, D., *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan.

Anexo I: Entrevista completa com Rui

JR: Rui, eu começaria pedindo pra você fazer uma descrição do seu percurso até aqui no Instituto Pio XI. Fala um pouco da sua origem, de onde você veio, a sua formação, como que você passou pelos lugares anteriores, de forma breve.

Rui: Bom, eu nasci numa cidadezinha chamada Picuí, Estado da Paraíba, em 1969. Vim para São Paulo em 1989, a convite de um grupo de norte-americanos missionários, oblatos Maria Imaculada, que tinha um trabalho social aqui em São Paulo, na favela do Jardim Colonial, aliás, onde conseguimos detectar a primeira presença de crack no Brasil, foi exatamente nesta favela, na região de São Mateus, zona leste de São Paulo, vim com um grupo de dez pessoas, dez jovens, para fazer este trabalho, a primeira proposta era para ficar um ano, né, de trabalho junto a esta comunidade eclesial de base, ali na favela e, depois, estes jovens poderiam tomar rumo, ou voltariam para as suas casas ou entrariam para o seminário. Eu fiz a opção de entrar no seminário. Fiquei o ano de 90 com eles, num período chamado pré-noviciado, na zona leste, e aí eu comecei a filosofia na Universidade São Francisco, no final deste ano de 90 eu decidi abandonar, sair porque, até então, na minha cabeça, não era esta a proposta de ser padre. Realmente sempre fui muito envolvido com as comunidades eclesiais de base, então sempre achei que o leigo poderia fazer muito e, às vezes, também dizia que fazia muito mais do que os padres. Então, abandonei o seminário e fui trabalhar no Estado, como professor, e você sabe que no Estado, principalmente naquela época, era uma coisa horrível a educação, e se aceitava de tudo, né, no primeiro ano de filosofia já peguei aulas de sociologia, história, psicologia, na época tinha, numa escola próxima. Logo com este emprego eu consegui fazer a minha vida em São Paulo, e aí continuei Filosofia, trabalhava na rede pública de ensino e fazia filosofia na Universidade São Francisco. Também neste período comecei um curso de aperfeiçoamento da língua espanhola, eu já falava, desde muito cedo. E, neste período de estudos filosóficos na Universidade São Francisco e trabalho pastoral junto às comunidades eclesiais de base de São Mateus, eu fui aprimorando este gosto pela área da Teologia. Terminando a filosofia eu disse: "olha, eu quero fazer Teologia", mas eu entrei numa grande crise, porque eu estava fazendo uma filosofia numa perspectiva marxista, totalmente marxista, tão marxista que era um pouco fechada para outras linhas de pensamento, né? Então eu disse, eu quero fazer teologia,

mas não quero a teologia da libertação, que era o foco na época era Assunção. Faculdade da Arquidiocese. Eu quero um Instituto que seja um pouco neutro neste sentido. Então, fiz uma pesquisa, Assunção eu já sabia o que era, porque tinha muito contato com os professores que estavam sempre juntos nas comunidades eclesiais, o Itesp, Pio XI. Então, chegando no ITESP havia a possibilidade de uma bolsa integral, mas era a mesma tendência de Assunção. Vim aqui no Pio XI, não havia nenhuma possibilidade de bolsa, mas vi que, peguei o Diretório de Estudos, comecei a estudar, vi que era um pouco mais equilibrado, no sentido de opção teológica, do que em outro lugar, então fiz a escolha pelo Pio XI, porque queria ver algo diferente. Com todo o compromisso eu que tinha com as comunidades eclesiais de base, mas aquilo estava me deixando sufocado, só aquela linha de pensamento. E fiz esse, comecei o primeiro ano, me envolvi. Os salesianos têm uma coisa interessante. Leigo aqui, não queria ser padre! O que que aconteceu? Os colegas, no primeiro ano, começaram a me envolver na pastoral da juventude, porque sempre gostei de trabalhar com jovens. Então, logo fui convidado pelos salesianos para dar palestras sobre a sexualidade cristã, fé e política, movimento juvenil, aquela coisa toda, terminei me envolvendo. No meio do segundo ano de teologia, o padre inspetor, o que seria para outras congregações o padre provincial, disse assim pra mim: "olha, eu vou lançar uma proposta para você, você não quer morar numa obra social, fazendo um período de seis meses de voluntariado?" Eu nem sabia direito o que era, eu sempre tive muito medo de, essa questão de aproximação com os salesianos, porque eu sempre vi uma grande instituição, financeiramente poderosa dentro da Igreja, eu sempre batia muito de frente com isso, né. Então, eu perguntei para ele como que era. Ele disse assim: "você vai morar numa casa salesiana, normalmente, com os salesianos, como se fosse um salesiano, e vai prestar o seu serviço numa obra social." Aí eu perguntei para ele aonde. Ele disse: "vai ser no Bom Retiro, é um trabalho com crianças de cortiço, então se você quiser...". Eu voltei, fiquei numa crise, porque até então eu não tinha assim pensado nesta possibilidade. E, de repente, numa Quarta-feira, eu disse: é isso mesmo, eu vou. Então, abandonei tudo, dei os móveis que tinha em casa, desfiz o apartamento e fui. Em uma semana. Me envolvi muito no trabalho do Bom Retiro, e no final do trabalho o provincial disse: "olha, não quer ficar conosco?" E eu pensei, estava muito envolvido com o trabalho com a criançada. Neste período eu pude perceber que os

salesianos tinham três tendências de trabalho. Um grupo de padres totalmente compromissados com a educação, com a educação mais acadêmica, desde a escola até a universidade. Um grupo com a obra social. E um grupo com as missões. Eu falei, puxa! Que interessante. Interessante porque estes três grupos não tinham conflitos: "não, eu só trabalho com (?)", mas conserva um diálogo muito interessante entre estas três tendências. Eu falei: "tá bom, eu fico", mas foi um ficar assim, como se diz, pra ver o que vai acontecer, e o que aconteceu é que, justamente, eu me ordenei, neste final, e me sinto muito bem. Nesse percurso todo tive várias possibilidades. Além da filosofia e da própria teologia. Eu terminei o segundo ano, fechei o segundo ano e fui fazer formação acadêmica salesiana. Fazer o noviciado, que é um ano próprio, onde todo mundo estuda somente, e vive somente na perspectiva daquilo que é a congregação, nós chamamos de carisma. Depois fui fazer dois anos de assistência, que é um período no qual o jovem religioso vive como religioso em uma comunidade, e aí, interessante que, ao invés de voltar para a obra social eu fui mandado para a formação dos clérigos, dos mais jovens. Fiquei dois anos e, também, junto à formação dos clérigos eu fui para a assistência da escola. Fiquei dois anos lecionando filosofia e ensino religioso em Lorena. Terminado este período eu voltei à Teologia. Como eu já tinha a filosofia, então os estudos eclesiásticos, a formação eclesiástica avançou. Por isso que eu ordenei logo, tendo em vista outros companheiros que estão na mesma etapa, na mesma idade, porém os estudos ainda estão acontecendo. Neste período de Lorena, que nós chamamos de assistência, do estágio, eu tive a possibilidade de fazer a Pedagogia. Fiz Pedagogia, em Lorena, e depois recomecei o mestrado em Ciências da Educação, junto à UNISAN, o nosso próprio centro universitário. Então terminei também já, foi uma luta até tremenda, porque eu dava aula, fazia pedagogia à noite e aos sábados vinha para pagar os créditos na UNISAN. Esta foi um pouquinho da trajetória. É um período muito interessante porque eu pude fazer escolhas das mais diversas. O meu grande sonho, eu sempre vivi um pouco este dilema de capitalismo e socialismo. Como a gente não conhece socialismo, a gente sempre acha uma coisa possível e interessante. Então, no ano, no primeiro ano de pedagogia, eu desenvolvi um trabalho junto a uma comunidade carente de Lorena, nessa perspectiva de levantar valores contraditórios à filosofia capitalista. Isso sozinho, eu sempre fui muito metido nessa questão, também o papel da religião, eu sempre digo que

a religião, às vezes mais atrapalha do que ajuda em muitas coisas, principalmente, naquilo que diz respeito a tomar posições frente a algumas situações de Estado, postos pelo Estado. Eu fui à Cuba. Eu fiquei quase que trinta dias em Cuba, não pude entrar como religioso, portanto não pude me hospedar na casa salesiana, fiquei num hotel, sendo que o dia todo eu ficava com os padres para conhecer um pouco. É um grupo de padres cubanos, totalmente contrários à filosofia, não à filosofia socialista, mas à filosofia de Fidel Castro. E foi uma experiência muito interessante, porque daí eu voltei com um pouco mais de capacidade para fazer uma reflexão sobre o que, de fato, são valores do socialismo e aquilo que são valores do capitalismo. E foi um período muito interessante. Meus familiares continuam no Nordeste. Eu sou o único que partiu para São Paulo, porém sem perspectiva de viver em São Paulo, um pouco diferente da maioria dos nordestinos que vêm à busca de trabalho. Eu não vim em busca de trabalho, vim para fazer uma experiência. Nessa experiência terminei ficando aqui e hoje não sei o que vai acontecer.

JR: Rui, você sentiu mais afinidade com o grupo missionário dentro dos salesianos?

Rui: De fato, neste período de formação, eu me identifiquei muito com a questão da educação. Isso porque, antes de entrar na congregação, já tinha uma prática no mundo do magistério. Vindo aqui, uma coisa eu aprendi: a questão da disponibilidade, ou seja, você tem uma identificação, que é o grupo da educação, a sua tendência da educação formal. Porém você deve estar aberto a outras possibilidades. Eu costumo dizer que a única coisa perpétua na vida do ser humano é o espírito de mudança. Eu digo, depois que você morre (?) fica alguns dias se transformando, há ainda células vivas e você está em transformação, portanto, acredito que nós estamos sempre nessa possibilidade de mudança. Eu sempre me vi assim. Uma das coisas que sempre me chamou a atenção, muito, na vida religiosa, é essa questão de morar cinco anos num lugar, cinco noutro, três em um outro lugar. Eu nunca gostei de ficar permanente em um lugar, sempre tive conflitos com isso. Sempre que sou mudado digo: é por cinco anos. Não, mas... Bom, a gente negocia depois. Então, a identificação foi com o grupo de educação, porém, neste ano jubilar, a congregação abriu um projeto que nós chamamos de projeto, de missão *ad*

gentes, missão sem fronteiras. Eu. O Superior Geral, em Roma, escreveu uma carta para todas as províncias e inspetorias dizendo que se alguém quiser se colocar à disposição para o Decastéreo das missões, que é um organismo, em Roma, que cuida da parte das missões. Então, tem um decastéreo para a pastoral da juventude, para a educação. E eu estava assim, no início do quarto ano de teologia, sempre há uma expectativa. Há na Inspetoria, por ter a formação de Pedagogia e mestrado, a tendência dos colegas é colocar um rótulo: você vai ser diretor de escola, você vai trabalhar no centro universitário. E, eu sempre disse, tudo bem, pra mim não há problema, eu tenho formação pra isso, não vou ficar padre pra ficar dentro do convento rezando 24 horas, e o mundo do trabalho ser esquecido. Mas, lendo a carta, do superior, do reitor maior, eu fiquei pensando, né. Como fazer, o que fazer. Ficar padre, eu sempre me pergunto: ficar padre para quê? Porque ser diretor de escola, ser orientador educacional qualquer pessoa pode fazer isto. Um leigo faz muito bem, eu posso fazer, porém sempre entendi que não é a missão do padre ficar numa sala administrando, apesar de que nós precisamos administrar nossas instituições educativas e tantos outros serviços. Porém, acredito que o sacerdócio vai um pouco além. Nessa carta ele colocava muito essa questão do sair de si, quebrar o egoísmo interior, dar outras possibilidades de experiências pra você mesmo e tal. Então fiquei pra Segunda crise da vida salesiana, ficar padre pra quê? E o que abraçar? (?) pra lhe abraçar esse projeto. Fui falar com o superior aqui em São Paulo, ele disse-me: "mas eu acho que você está muito jovem, vai pras missões, missão é sempre uma coisa muito difícil, nós precisamos de gente pra escola, pra isso, sempre na tendência daquilo que, né, eu já tinha formação. Eu falei pra ele, decisivamente: "eu vou escrever para o Superior em Roma e dizer: eu estou à disposição". Ele então falou: "tudo bem, se é isso que você quer fazer, pode fazer". E fiz! Então, esses jovens sacerdotes colocaram-se à disposição do (?) em Roma e ficaram aguardando, né, pra onde que iriam. Eu fiquei aguardando assim, porém não me coloquei assim num estado de ansiedade. Quando foi outubro do ano passado, chegou uma carta dizendo: "olha, você foi designado para o Sri Lanka". A gente mau não sabia nem que existia o Sri Lanka, porque quando estudei no colegial era chamado de Ceilão, né? Depois que fui pesquisar e soube que era o antigo Ceilão. Logo em seguida, o Superior de lá, que eu não o conheço, entrou em contato, pra dizer um pouquinho o que que a gente faz lá, e aí

termina assim. Dentro dessa identificação do mundo de educação, vem esse grupo de missão. Porém , casa-se aí duas coisas: eu vou no grupo de missão, sob a perspectiva missionária *ad gentes*, porém vou trabalhar na dimensão de educação. Porque temos um internato para crianças órfãs de guerra e mutilados de guerra. Então, o processo lá é um processo de educação, que também dentro da perspectiva cristã, e de profissionalização dessas crianças, né? O que fazer com uma criança mutilada, por ex., as pernas, os braços. Então, tem muito também dentro dessa perspectiva, né, de missão *ad gentes*, porém dentro da educação, porque você vai terminar educando.

JR: Rui, como que você entende a missão? Não somente no deslocamento, não somente neste sentido geográfico, mais tradicional da fronteira. Também envolve isto, mas eu gostaria que você falasse um pouco da missão.

Rui: Eu acredito que todos nós temos algo a fazer, neste pequeno espaço chamado mundo, Terra. Independente de religião. Eu acho que a própria vida humana, pela sua própria natureza, ela exige um colocar-se à disposição do outro. A ser útil, humanamente falando, na direção do outro. Então, a missão pra mim é uma coisa que eu devo colocar os meus dons, eu devo colocar a minha formação, eu devo colocar aquilo que pode possibilitar mais vida, independente de religião. Eu sempre briguei muito comigo, também com os colegas de que a vida humana vai além de qualquer doutrina. Ela vai além de expectativas filosóficas, teológicas. Pra mim a religião, se eu estou aqui neste grupo, porque eu me identifico com este grupo, porque eu gosto deste grupo, e me possibilita realizar também esse projeto de vida. Mas, de antemão, eu digo que a missão vai além, você tem, por estar neste espaço, neste universo, de fazer algo pelo universo e, quando eu falo universo, está aí dentro toda natureza e todo ser humano, toda essa realidade, né? Agora, o ser humano vai se identificando com aqueles outros que, né, ele pensa semelhante, age com uma certa semelhança, e também formando grupos, porque é um ser social. A religião está aí e eu estou nela. Escolhi o cristianismo, na perspectiva católica, porque gosto, porque me identifico. E como me identifico, a tendência é você querer falar para os outros e querer que os outros também abracem esse pensamento e esse jeito de ser. Dentro disso, eu penso que a missão, no Cristianismo, não é converter

ninguém para o Cristianismo. É oferecer. É como se, eu tenho algo de bom e vou oferecer porque é bom pra você também, experimente, né, num sentido de liberdade, porque essa idéia, ainda tem um pouco, um resquício dessa questão de que o processo de evangelização, o processo missionário é converter, na verdade não é. Jesus não converteu ninguém. Ele ofereceu, né, e quando as pessoas perguntarem, né, "vinde e vede", esse "vinde e vede" no sentido de: "você vem olha e, se você quiser, você fica, se você não quiser, boa viagem". Então, não tem nenhuma pretensão, quando penso em missão, de converter, de dizer que o Catolicismo é a melhor via, na realidade não é, há outra vias, que também não são as melhores, porém cada via tem aquilo que é bom, que é verdadeiro que muitas pessoas se identificam e que podem viver plenamente. Então, pra mim, missão é esse sair de mim mesmo, do meu mundo intelectual, do meu mundo, do mundo das idéias, pra ver, discutir e dialogar com outras possibilidades, com outro pensamento que não é o seu e que você pode aprender muito. E aí, a vida fica mais gostosa neste sentido, em que você, sabe, em que você acredita nisto aqui, porém há pessoas que pensam diferente, que vivem felizes pensando diferente, e que eu também me torno diferente pra eles.

JR: Rui, eu gostaria agora de te perguntar o seguinte, esta atividade missionária, da forma como você está falando, coloca bastante o encontro com o outro, um outro que é diferente, então, fala um pouco sobre o que você pensa a respeito do ecumenismo e do diálogo interreligioso.

Rui: A pluralidade de opiniões, e eu diria até religiosa, eu sempre vi como um fruto humano e, ao mesmo tempo, divino. Eu acho que tudo seria muito feio se todo mundo pensasse igual e todo o mundo agisse igual. Claro que hoje, se você faz uma análise sociológica, por exemplo, de uma questão dos neopentecostais e tudo, tem uma complicação social muito grande, teológica também. Nós conhecemos bem esses pequenos grupos hoje, principalmente nos países pobres, uma coisa quase que normal hoje. Porém, o ecumenismo, esse diálogo entre cristãos é uma coisa muito bonita, porém, ainda falando, a partir de Brasil, é algo muito hierárquico ainda. O diálogo ainda acontece na dimensão das hierarquias das Igrejas, porque eu costumo dizer que aquilo

que as comunidades eclesiais de base, a filosofia e a teologia da libertação desejavam que fosse implantado dentro da Igreja do Brasil, nós não fizemos. Quem fez? A Universal do Reino de Deus, a Deus é Amor, essas pequenas comunidades. Ontem mesmo estava ouvindo o rádio, uma Igreja Pentecostal, e eles pegaram um cantador, um violeiro destes do Nordeste, e simplesmente ele canta, a partir daquela Igreja, naquele ritmo, não mudou nada, as comunidades, o povo vive ali, o seu pastor é dali, a igreja está ali naquele bairro. Então, tudo acontece no bairro, com as pessoas do bairro, a partir do bairro. E nós, infelizmente, não conseguimos fazer isto. A Teologia da Libertação ficou numa certa dimensão discursiva, como o ecumenismo está, porque se você andar pelo Nordeste, por exemplo, as pessoas ainda jogam pedras na igreja de protestantes e protestantes jogam pedras na igreja de católicos. Não há nenhuma possibilidade de diálogo neste sentido. Na minha primeira missa nessa cidade pequena do Nordeste, na Paraíba, foi muito interessante, porque a família do meu pai, toda ela é protestante da Assembléia de Deus. E aconteceu uma coisa muito interessante, porque o pastor proibiu a toda a família de participar da minha primeira missa. Ele disse, se vão, todo mundo vai ter uma punição depois, porque essa é a regra deles. O que que aconteceu? Toda a família foi. Eram mais de 150 protestantes na primeira missa, mas aí tem um fenômeno, porque o espírito de família gritou mais alto. A família se reuniu e disse: não, nós vamos, nós vamos, e se tiver uma punição, então a punição é para toda a família. Não aconteceu punição nenhuma. Então, você já vê por aí, que não há essa questão de ecumenismo. Acho que o ecumenismo ele tem de descer do pedestal, ele precisa ir um pouco mais no meio do povo. E aí há muitos meios para se fazer isto, porque desde o serviço pastoral de, serviço social. Como nós falávamos depois, a Pastoral da Criança é um exemplo. Há muita gente de outros grupos religiosos que estão inseridos nesta pastoral. Outra, Pastoral da Juventude, então, um outro organismo que poderia trabalhar com uma outra dimensão ecumênica, com eventos que poderiam juntar as Igrejas para trabalhar. E outra coisa, eu sempre entendi que ecumenismo, quando o movimento começa a querer que o outro pense do jeito da minha Igreja, e que venha, e faça parte para converter aí morre o ecumenismo, porque ecumenismo não é converter o outro para a minha Igreja, mas é possibilitar uma vivência de unidade. Aí você poderia dizer: mas a unidade (?), aí é um problema dos católicos, mais do que os protestantes que não têm

tanta. A questão da unidade está centrada aonde? Dizemos em Roma, na pessoa do Papa, porque está a questão de Pedro. Porém, unidade nós temos de entender a possibilidade que você tem de viver a partir dos ensinamentos de Jesus Cristo, que é igual tanto para o católico quanto para o protestante. A questão administrativa, de organização eclesiástica, aí depende, seria, com certeza, diferente pra toda Igreja, para as outras Igrejas. Na minha ordenação sacerdotal estava presente um bom número de anglicanos, e teve também uma coisa interessante, porque há um momento no ritual que é a imposição das mãos, no qual todos os presbíteros, após o bispo, eles fazem a imposição das mãos no ordenando. E, o reverendo César, que, da paróquia a qual eu tenho muitos contatos, disse pra mim: "puxa, mas vai ficar chato, né, se eu vou paramentado e vou ficar lá sem poder impor as mãos". Eu falei assim: por que não? O que que impede? "Mas é uma questão, você não vai se sentir mal?" Eu falei: não existe isso comigo, porque você não é presbítero? Eu também vou ser presbítero. A única diferença entre nós dois é que você vive na mesma Igreja, só que de maneira diferente, e eu vivo na mesma, de maneira diferente. Porém, na minha visão, você é presbítero tanto quanto. E foi interessante, porque ele foi, normal como os presbíteros católicos. Então, pra ver. Isso é um pouquinho, mas o ecumenismo ainda é uma situação de que precisa chegar a um consenso de que a unidade não é querer fazer você pensar igual, mas é levar a pessoa a sentir o que é comum, como viver esse comum e como dialogar com a diferença. O diálogo inter-religioso, esse é sempre mais difícil, porque ainda temos assim, os grupos, ainda hoje são muito radicais. Os cristãos são radicais, o Islamismo muito radical, o Judaísmo também, apesar de que nesses grupos sempre há tendências mais abertas, mas ainda é muito complicado. Eu não tenho assim uma, eu nunca fiz uma experiência de diálogo inter-religioso, mais experiência ecumênica. Porém, acredito que é quase a mesma coisa que acontece no ecumenismo e que é necessário descobrir valores nos grupos. Cada grupo descobrir valores entre si. E, a partir desses valores, travar um diálogo que possibilite uma vivência pacífica. Acho que o problema, se a gente olha hoje Jerusalém, ali o problema não é só territorial, mas é um problema religioso também, está envolvido...

(a fita cassete terminou).

Rui: Quando o Dalai Lama veio a São Paulo, ficou hospedado no Mosteiro São Bento, exatamente, porque, segundo ele, seria muito mais interessante do que ficar num hotel, tendo em vista que os dois grupos vivem algo semelhante na questão da contemplação, da vida mística a partir no monastério. Então, aí no Sri Lanka, vou poder fazer um pouco esta experiência. Pra isso eu fiz um pouco, no ano passado, de estudos junto ao instituto chamado PIME, Pontifício Instituto para as Missões Estrangeiras, que nós estudamos um pouquinho do Budismo e do Hinduísmo, nessa dimensão de diálogo. Então, é o que eu posso falar no sentido de movimento inter-religioso, porque não tenho experiência, estou para fazer a experiência.

JR: E me diz uma coisa Rui, dentro de toda essa reflexão, onde você pontua o diálogo, o respeito, mas pensando um pouco mais na questão teológica, talvez mais complicada, como que fica a questão da verdade nesta situação de muitos outros diferentes? Queria que você falasse um pouco como é que é essa verdade, dentro dessa situação.

Rui: Ultimamente, nós tivemos um documento de Roma chamado *Dominum Iesus*, que exatamente provocou um pouco essa pergunta, no fundo essa questão, como que fica, afinal de contas, a gente acredita em Jesus Cristo, acredita em Buda, Maomé? Ou seja, fazer esse diálogo. O diálogo só vai ser possível, seja o diálogo ecumênico, seja o inter-religioso, somente quando os grupos têm claro a sua verdade. É impossível dialogar com alguém que não está seguro da sua crença, da sua verdade. Isto também não invalida aquilo que eu falava, a possibilidade de oferecer a sua verdade, né, entre aspas, para o outro, porém sempre num espírito de liberdade. As coisas devem acontecer neste espírito de liberdade, ou seja, livre. Agora, quando eu tenho claro que o fundamento, que a verdade, pra mim, é Jesus Cristo, eu posso dialogar com aquele que não acredita em Jesus Cristo mas tem, por exemplo, os ensinamentos de Maomé como verdadeiros, como verdade. Então, eu acredito que a verdade, ela não, a questão do conceito de verdade, a questão de acreditar nesta verdade, ela não impede o diálogo, de maneira nenhuma, desde que você entenda que a verdade ela não é suprema, e ela não é universal. A proposta de Jesus, pra nós, na perspectiva cristã, é suprema e é universal, porém eu não posso impor isto para o outro. E aí, o Vaticano II, o Concílio Vaticano II tem uma

questão muito interessante quando diz que há sementes do Verbo nos outros grupos. Portanto, eu tenho que fazer um esforço para descobrir já estas sementes do Verbo lá nos outros grupos. Porque senão, se você parte do pressuposto de que a minha verdade é a única, é suprema, é absoluta, é melhor nem começar diálogo inter-religioso, ecumênico, porque já nem existe em você. O diálogo inter-religioso, ecumênico começa dentro de si mesmo, quando eu aceito. Eu costumo dizer assim, no nosso cérebro, na nossa mente, quer dizer, quantas coisas se passam, quantas coisas você pensa dentro daquilo que dizem que você tem de pensar e aquilo que você pensa livremente. O diálogo começa aí. Quando a gente está com a juventude, é, a historia do pecado, por exemplo, né? Você tem de saber distinguir, eles não sabem, não conseguem fazer esta distinção, porque tem séculos de uma moral, que sempre foi repressora, que mostrou sempre um lado da moeda. Então, o jovem vem lá com um monte de coisas, "eu pequei por pensamento", se você começa a perguntar que pensamentos, você vai perceber que não tem nada de pecado, mas que são coisas que livremente você pensa. Você pensa, e aí você tem de saber fazer o diálogo dentro de você mesmo. Então, essa verdade, ela, por exemplo, pra mim a verdade é Jesus Cristo. Isso não abro mão! Porém não posso dizer para um outro grupo que só existe essa verdade, essa á a única certa, absoluta, e que se você não estiver dentro desse quadro você não é ninguém ou não há possibilidade de diálogo, muito pelo contrário. A certeza de que Jesus é verdadeiro, supremo, pleno pra mim, é que eu posso dialogar, que eu posso abrir o leque. Caso contrário, não há possibilidade.

JR: Rui, agora queria te fazer uma pergunta, dentro dessa questão da diferença, mas aí já dentro da Igreja propriamente. Eu gostaria que você falasse um pouco das relações entre a Igreja universal e a Igreja local, no âmbito católico.

Rui: Essas relações têm seus altos e baixos. Agora, eu costumo dizer, que a Igreja Católica, como uma vez Leonardo Boff fez essa comparação, é um saco de pombas com gato dentro, ou seja, ali todo mundo se debatendo mas não tendo pra onde sair. O Rubem Alves uma vez falou pra nós que a Igreja mais ecumênica seria a Igreja Católica, porque tem todas as tendências de pensamentos, de filosofia e de movimentos eclesiásticos, isso é verdadeiro. Você tem desde padres que pensam a partir da teologia da Libertação, tem

padres que pensam a partir do conservadorismo, tem padres mais, diríamos assim, no meio, né, os mais, tem os medrosos, tem de tudo. Porém, aquela questão, o ponto de referência é um só. Outro dia um protestante me fez a pergunta, "quer dizer que quando o Papa fala vocês calam?" Eu digo: muito pelo contrário! Quer dizer, hoje, uma determinação do Vaticano gera uma série de discussões, basta ver a *Dominus Iesus* quanta coisa, simpósios, assembléias e tudo. Então, pra ver que há uma coisa nova que é essa questão da discussão em torno de uma sentença, em torno de uma afirmação do Vaticano. As relações, em termos hierárquicos, são normais. A Igreja universal tem todo um corpo doutrinário, porém, esse corpo doutrinário, ele é colocado, na prática, segundo as localidades, a realidade de cada povo, de cada nação, de cada grupo. Não dá pra você fazer pastoral, como nós fazemos aqui em São Paulo e fazer lá no Nordeste. Acho que o grande problema nosso, das Comunidades Eclesiais de base foi exatamente isso, achar que tudo era a mesma coisa. Então, fazer comunidade eclesial de base aqui em São Paulo era a mesma coisa que fazer no Nordeste. Na realidade é totalmente diferente. Essas relações se dão num grau de normalidade, porém de vez em quando há alguns conflitos administrativos, por exemplo, eu tenho uma, fiz uma experiência numa paróquia que, para batizar uma criança, você tem que ser casado, no ato da inscrição você tem que apresentar uma conta de luz, você tem que apresentar o certificado de vacina da criança, uma burocracia infernal. Tudo por que? A paróquia é um território. O padre desta paróquia não se dá bem com o padre da outra paróquia, então há uma guerra entre os dois padres. Isso, claro que o povo não sabe, mas existe uma guerra entre os dois padres. Aí você pega e pergunta: mas pra quem é importante o batismo? Pra criança, não é pra mãe, nem pro pai, então pouco importa se os dois são casados, ou como que vivem, nem sempre vivem. É claro que, pastoralmente, pensando na educação da fé da criança, a questão familiar entra, mas é uma questão de você reeducá-los, nesta perspectiva cristã, e educação desta criança. Mas há estas briguinhas que, é aquela história, na cabine do trem, do comando, todo mundo briga e (?) se matam, porém o resto dos passageiros não entram nisto. Mas, no geral, é uma coisa tranqüila, essa questão de relação. Mas dentro dessa questão de relação tem as linhas de pensamento, né? É ingenuidade você pensar que o clero pensa igual. O clero não pensa igual. Nós vemos isso claramente, cada um, tem os grupos de bispos também com as suas

tendências verdadeiras, justas e que lutam por isso, porém isso não impede a questão da unidade, pra nós. Você pega Dom Pedro Casaldáliga, por exemplo, e pega um bispo do rio de Janeiro, que são duas coisas diferentes, né, de pensamento. Sendo que o próprio cardeal do Rio de Janeiro foi quem fundou a campanha da Fraternidade que deu embasamento ao trabalho das CEBs, né. Começa a suscitar essa questão. Eu sempre digo: olha, no mesmo lugar que nasceu o Vicentinho, da CUT, nasceu o cardeal do Rio de Janeiro, por incrível que pareça, os dois são de uma cidadezinha chamada (?) do Rio Grande do Norte. Nasceram ali, as famílias são vizinhas, e há um disparate de pensamento muito grande. Na Igreja também é assim, há aqueles que pensam de um jeito, e trabalham na perspectiva daquilo que pensam, e outros diferentes. Porém isto não impede esta unidade. Agora, eu sempre digo que, no momento que alguém ataca a Igreja, aí não importa se você é da Teologia da Libertação ou do Conservadorismo, todos falam a mesma língua. Talvez seja isso que mostra ao mundo a questão da nossa unidade, né. Eu encontrava outro dia com um grupo de padres casados e eu fiz uma pergunta muito, assim, interessante porque, você diz: "puxa, mas você deixou a prática sacerdotal, (?) e tem uma punição pela Igreja, quer dizer, você fica quase que abandonado, né. E eles diziam: "pra nós não é problema, somos padres, somos católicos, fazemos nossas práticas sacerdotais como um cristão comum, e não temos raiva não, porque foi uma questão de opção". A Igreja trabalha muito essa questão de opção. Agora uma vez feita essa opção, aí ela é um pouco exigente. Porque você termina sendo não só um sacerdote cristão, mas também um ideólogo da instituição. Isso é o que muitos padres não conseguem fazer ou perceber. Ao mesmo tempo que tem toda essa dimensão cristã, de vivência do cristianismo de Jesus Cristo, mas também eu sou ideólogo de uma instituição, que se chama Igreja Católica. Para o mundo, eu (?) a Igreja Católica, eu represento a Igreja Católica. E aí vem muitos conflitos interiores também nessa relação, né. Quando que o padre fala é ele que está falando, é o Evangelho que está falando, ou é a Igreja que está falando? Claro que não existe uma dicotomia, assim, como se fossem três instituições, mas há algumas coisas que tendem a mostrar isso.

JR: Rui, me fala uma coisa, você tocou um pouco nesse assunto do padre, da figura do padre, e eu queria falar um pouco disso. Como que você vê o padre, no mundo

contemporâneo, sendo que o sacerdócio tem um aspecto de cruz, utilizando um pouco a metáfora bíblica. Como que fica essa figura do sacerdote contemporâneo, num mundo que procura de todas as maneiras, com uma força muito grande negar as cruzes, evitar as cruzes? Uma ênfase muito grande na esfera do prazer, sendo que o sacerdócio implica numa doação. Como que essas coisas ficam, como que elas se encaixam?

Rui: Bom, numa sociedade como a nossa, como você mesmo colocou, a situação do hedonismo, tudo passa pelo prazer, mas você tem que perguntar que tipo de prazer é esse. É claro que a Igreja sempre bateu muito forte nessa questão do prazer, principalmente na questão da sexualidade. Bom, pra mim, o padre não é nenhuma figura de outro mundo, ou um ser diferente, que deva ser diferente. Eu sempre digo que, aquela história do Evangelho, a questão do próximo, né. Quem é o meu próximo? A gente sempre tem a tendência de dizer que o próximo é aquele que está bem distante, né? Os pobres, os coitados. Mas o próximo é quem está na sua casa, quem trabalha, convive com você, porque muitas vezes você é mais próximo com quem está distante do que com quem está próximo. Então, o padre, hoje, ele deve ser uma pessoa acessível, transparente no seu dia a dia. Por exemplo, eu não nego nenhum dos meus sentimentos, nenhuma das minhas necessidades sentidas. Acho que o primeiro passo para você viver bem e aceitar a idéia de que você precisa perceber a sua dimensão humana, a sua dimensão afetiva, a sua dimensão transcendental, né, e aí a vida fica mais gostosa. Quer dizer, o povo espera, aliás, o povo ainda vê o padre como uma autoridade, como alguém que está mais perto de Deus, eu não estou nem mais perto, nem menos perto do que você de Deus. Nem sou nem melhor, nem pior diante de Deus. Eu costumo dizer que a grande alegria minha é que quando chegar no Céu não tem Papa, não tem bispo, não tem pastor, não tem nada, ou seja, todos são iguais. Porque, na realidade, é isso. Agora, o sacerdote tem que ver que o sacerdócio é uma questão de serviço. Quer dizer, infelizmente, o que nós vemos hoje é uma usurpação do sacerdócio cristão. Eu fui tirado do meio do povo, eu sou povo, do meio do povo, para servi-los na dimensão sacerdotal, né? Na questão da organização da comunidade cristã. Agora, tem umas idéias malucas, por exemplo, às vezes você encontra nas comunidades uma pessoa que é divorciada e que é ministro da Palavra de Deus e não pode comungar. Aí, se você tiver um bom juízo você vai dizer:

“mas qual a diferença entre você proclamar a palavra e comer a palavra?” Porque na realidade a Eucaristia é isso, é a Palavra que se faz carne. Aí vem o padre e diz: “é, mas... é...”. Não! Não tem é..., ! Ou é, ou não é. Então, se a pessoa também pode proclamar a Palavra, ela também pode comungar da Palavra, como que eu posso proclamar algo se eu não comungo dele? Então, tem que perceber isso, que o sacerdócio é uma questão de serviço, não é uma questão de ser melhor. Claro que, dentro da organização eclesiástica, possibilita, pelo tipo de vida que o padre leva, o religioso leva, possibilita uma, um trabalhar melhor a dimensão transcendental, um viver melhor, né. O cristão comum, diria esse comum entre aspas, não tem a formação que o sacerdote teve, não tem momentos disponíveis como o sacerdote tem para a oração, para a contemplação, essa coisa toda. Porém, isso não o faz nem pior, nem melhor aos olhos de Deus. Eu tenho que entender que o meu sacerdócio é um serviço ao outro, não é prêmio. Ser padre não é prêmio como muita gente pensa que: “puxa, agora ele venceu na vida”, né, ele venceu, se tornou alguém na sociedade. Não é isso! Infelizmente, a Igreja está cheia disso, né? De padres que pensam a partir disso, mas na realidade não é, o sacerdócio é um serviço, é um colocar-se à disposição do outro. Porque se você não entender o sacerdócio a partir disso não tem sentido ser padre, ser padre pra quê? Mas poderia ser político, pode ser outra coisa. Mas, infelizmente, ainda há essa questão da, de se achar o tal a partir do sacerdócio. O povo espera do sacerdote, eu diria que o sacerdote contemporâneo, um homem que saiba escutar, um homem que consiga fazer ponderações daquilo que é da religião e daquilo que é da vida. Às vezes, a religião pede coisas que o fulano, no seu dia a dia, não tem como realizar, e aí é uma injustiça você cobrar de alguém algo que não podem dar. Eles esperam que seja um homem que tome posições, e eu diria que até políticas. Posições morais diante de algumas situações cruciais da vida. Aí eu digo, quando você pensa que o povo espera isso de você, e que você estando a serviço, você está para escutar, você está para dialogar com as pessoas, para orientar, é um serviço também de educação, a vida fica gostosa, porque aí você diz: “puxa! Meu sacerdócio tem sentido! Tem sentido!”. Aí não é uma cruz, né. Eu sempre falo pras famílias: “a mesma cruz”, não sei sé ou se não é mas, parece ser, você tem mais cruzes, vocês pais, do que eu, porque quando as pessoas falam em cruzes, impressionante isso, as pessoas sempre relacionam com a falta de prática sexual, né?

“puxa, coitado do padre, não casa, não pode ter sexo e aquela coisa toda”, e eu costumo dizer assim: o ato sexual não é a única coisa na vida do homem, não é isso que realiza plenamente, porque às vezes, a gente pensa que é isso que realiza. Não! Isso é uma das coisas que realiza o ser humano. Mas a cruz sempre vem sempre nessa dimensão. A renúncia é claro que termina sendo um esforço, quer dizer, porque cruz sempre é um peso. Eu diria que é uma possibilidade que você tem de fazer uma opção, e toda opção significa renúncia de alguma coisa. Então, pra mim, o sacerdócio ele não implica nessa cruz, como se fosse um peso, mas sim uma cruz de seguimento, de processo. O próprio Jesus faz um caminho processual. E, aí, se torna gostoso quando você entende o sacerdócio a partir desta dimensão de serviço, de encontro com o outro, aí tudo se torna muito gostoso. Agora, quando você não percebe a partir desse pressuposto, aí, realmente, a sacerdócio é uma cruz, porque tudo se torna pesado, de fato. Quer dizer, a sua vivência interior se torna pesada, a Liturgia não tem mais gosto, o encontrar com o povo não tem mais sentido, você se torna uma pessoa vazia. E a Igreja está cheia de sacerdotes vazios, simplesmente celebra o ritual, quer dizer, isso mesmo, realiza um ritual e pronto. Mas o sacerdócio é muito, ah, ele vai além disto, o que eu estou fazendo com você agora é uma prática sacerdotal, ou seja, dar a possibilidade que alguém possa usufruir daquilo que eu sei, que alguém possa é, quer dizer: “puxa, você pode colaborar comigo nisto aqui?” e eu me colocar À disposição. Agora, se eu digo pra você: “não, tem mais, é mais importante eu ir lá na paróquia, esperando alguém vir lá no escritório, porque é meu serviço dar expediente paroquial”, quer dizer, é importante também, porém há momentos que você pode fazer uma prática sacerdotal fora do escritório, fora dos muros da instituição eclesiástica. Eu entendo sacerdócio assim. O sacerdote, hoje, não adianta falar, falar, falar, porque o povo vai olhar se ele faz. Você tem de pregar daquilo que você vive. Tenho uma experiência. Outro dia de alguém que me fez uma pergunta, e eu disse: “olha, preciso de um tempo para lhe dar essa resposta porque, de fato, eu não tenho nem uma fundamentação para lhe dizer”, a pessoa ficou assim assustada: “mas você não é padre?” Eu disse assim: “sim, sou padre, porém não tenho um dicionário desse assunto na minha cabeça”, eu preciso, eu falei: “eu me comprometo de pesquisar e espero que você se comprometa de buscar”, depois ela veio. Eu mostrei também que padre não sabe de tudo, né? Não sabe de todas as coisas divinas como as

pessoas pesam, né? Somos seres humanos, frágeis, e tem que aceitar isso. Essa idéia de achar que a graça de Deus é assim, ordenou e agora está cheio da graça de Deus, que não vai ter mais nem uma falha humana, que é perfeito. Nós não somos perfeitos, a ordenação em si, quer dizer, ela não transforma o candidato num outro ser, num ser angelical. Não existe isso. A ordenação é um ato de demonstrar à comunidade cristã que esse fulano está apto a começar o seu trabalho sacerdotal e que ele vai se dar, é uma conquista diária, de trabalho pessoal e trabalho comunitário, certo?

JR: Rui, eu gostaria que você falasse sobre qual o lugar da mulher hoje na estrutura da Igreja, numa sociedade que, nesse século que estamos terminando, houve uma mudança, eu diria dramática, porque não poucas vezes, mesmo na esfera econômica isso gerou conflitos. Então, gostaria que você falasse um pouco de como que você entende que seria a posição da mulher dentro da estrutura da Igreja, qual que seria o lugar dela, as atribuições, o que poderia vir a ser atribuído à ela, ou não.

Rui: A gente sabe que o Vaticano praticamente proibiu a discussão dessa questão da mulher no espaço sacerdotal, porém é, praticamente não, proibiu, João Paulo II proibiu essa discussão a nível teológico e tudo, bíblico, é, de discutir a questão do sacerdócio dentro da esfera eclesiástica. Por outro lado, nós temos que reconhecer historicamente que a Igreja Católica, e eu diria que é a Igreja que tem uma presença de mulher, no serviço pastoral, muito grande com relação à outras Igrejas, e menos conflitiva. Isso por uma questão histórica, por exemplo, se você fizer uma análise da história da medicina no Brasil, você vai encontrar, principalmente nas casas de saúde, que as religiosas, as mulheres religiosas que fizeram a história da medicina nesse país. A educação, nesse país, principalmente educação elementar, foi feita por mulheres, pelas mulheres e religiosas, as freiras. A mulher sempre teve um papel muito importante nesse processo pastoral, isso eu falo desse processo pastoral porque o eclesiástico é muito complicado. Se você fizer uma análise hoje da situação celebrativa da Igreja no Brasil, diria que mais de 70% das nossas comunidades, elas vivem de celebrações do Culto da Palavra dirigidas por mulheres, literalmente. O exemplo mais visível e mais interessante, hoje, disto, é a Renovação Carismática. Apesar da liderança dos homens, assim de alguns que

se destacam, mas as mulheres que dirigem os chamados cultos de oração, assim de uma maneira formidável. A pastoral social da Igreja também tudo nas mãos de mulheres, por exemplo, a Pastoral da Criança. A Zilda Arns que começou a idealizar e que foi em frente e que, hoje, é um grande movimento. E várias outras pastorais: Pastoral da Mulher Marginalizada, Pastoral dos Adolescentes, Pastoral Missionária, as pastorais estão nas mãos das mulheres, isso aqui e também na Europa. Na África nem se fala também. Agora, a mulher tem um espaço muito grande. É interessante, por exemplo, a questão de coroinhas, aqueles meninos que ajudam os padres nas celebrações. Hoje, no Brasil, está cheio de meninas, coisa que é proibido, inteiramente proibido. Muitas regras que existem, por exemplo: "só proclamar a Palavra de Deus, só é dado esse lugar na ausência de homens", regras que existem, que já são caducas, e que ninguém põe em prática. E vários outros ministérios na Igreja que estão nas mãos da mulher. Agora, o problema é questão de formação do clero. Há um clero muito machista na Igreja, um clero que tem medo do feminino, literalmente tem medo do feminino, porque acha que o feminino, é aquela idéia antiga ainda de que o feminino pode tirá-lo da vida sacerdotal, pode tirá-lo do seminário. Nem uma mulher tira um seminarista do seminário ou um padre da vida sacerdotal! Ninguém, nem uma mulher, digo isso com segurança. Porque quando você permite um relacionamento com o feminino, seja você um seminarista, seja você um sacerdote, é porque você não está bem naquilo que você fez opção. Você está querendo fazer uma outra opção, você está querendo realizar uma outra dimensão da sua vida. Então, a mulher passa sempre como aquela que provoca a saída do fulano do seminário, provoca a saída do fulano do sacerdócio. Na realidade...

(a fita cassete acabou).

Rui: Então, retomando, nenhuma mulher tira alguém da sua vida sacerdotal, ou da sua vida ministerial, porém isso é negado, na realidade, se você perguntar isso pros outros vão dizer: "não, a mulher é uma maravilha na Igreja, e isso e aquilo outro", na prática, há sempre essa questão, o padre lá, a mulher pra lá, porque há esse medo e essa questão do patriarcalismo é muito forte, e não só o patriarcalismo como o autoritarismo é, masculino, dentro dessa perspectiva eclesiástica é muito forte, é eu sempre percebo, na

fala do dia a dia do clero, por exemplo, quando se refere às religiosas [eles dizem]: “as freirinhas”, como se elas fossem, assim, né, “as burrinhas, as coitadinhas” da Igreja. E muitos se aproveitam nesse sentido porque, por exemplo, na questão de educação catequética, as freiras estão à frente, os padres não chegam perto mesmo, porque a mulher tem um jeito feminino, diferente de educar, de aproximação, é mais carinhosa, é mais aberta, diria assim, pensa mais, sente mais do que pensa, nesse sentido de como nós homens que ficamos mais racionais, demais, às vezes muito duros nesta questão. Ela tem mais essa possibilidade. Porém, se vive bem, se convive bem, cada um fazendo o seu trabalho, dentro desses conflitos. Agora, a questão da presença da mulher na hierarquia católica, como dizia no início, a questão do sacerdócio, é uma discussão complicada, é uma discussão que o Vaticano tem fechado as possibilidades de diálogo. Porém é uma coisa que, no futuro, vai vir à tona, e as pessoas vão discutir e a própria Igreja vai discutir. Não existe nenhuma sentença bíblica que diga que Jesus disse: “só pode ser sacerdote o varão, o macho”. Não existe isso. Então, biblicamente, você vai ver que não existe nada contra. Se você fizer uma pesquisa bíblica, você vai encontrar, pelo menos nas cartas paulinas, presença de diaconisas, de mulheres. Agora, você diz: “bom, mas a Bíblia não diz, especificamente, que havia sacerdotisas e tal”, bom, você tem de partir do pressuposto de que a Bíblia foi escrita a partir do homem, portanto se fosse na perspectiva feminina ia ter a presença de mulheres. Se você fizer uma análise da relação de Jesus com o feminino, que é uma relação maravilhosa, interessante, quer dizer, um homem judeu que consegue conviver com o feminino quebrando a regra do momento, da lei moisaica. Um homem que se deixa ser acariciado pelo feminino, deixa ser tocado pelo feminino, a (?), por exemplo, é fantástico, é ela que toca por detrás de Jesus. Jesus vira, né, Ele se vira pra saber quem tocou. Quer dizer, é uma mulher. E Ele pára, Ele pede tempo. Jairo vem, na mesma multidão, e pede para Jesus ir na casa dele. É uma família, eu diria, de elite da época, pra curar a menina que está morrendo e, nessa história, a mulher, enquanto Jesus conversa com Jairo, andando na multidão, essa mulher, no meio da multidão, toca em Jesus, e Jesus perde tempo com a mulher, e Jairo diz pra Jesus: ”não adianta mais porque a mulher já morreu”, Jesus diz: “depois eu vou lá, depois eu vou lá”. Jesus perde tempo com o nada, que era a mulher. Quer dizer, se você olhar aí, você já percebe que Jesus não fez diferença entre homem e mulher na

questão de sacerdócio. A Igreja tomou isso como uma tradição, um ponto. Então, na Tradição não existiu sacerdotisa, portanto nós não teremos. Isso é uma questão de tempo, uma questão de compreensão da História. Isso vai mudar, não sei quando, porém vai mudar, porque muita coisa já mudou e isto aqui, com certeza, vai mudar. Agora, outro dia eu estava viajando, e eu encontrei uma episcopa, né, uma bispa de uma Igreja norte-americana. Bom, de antemão eu não sabia se era homem ou se era mulher, porque ela estava vestida à caráter, ou seja, episcopal. Aí você tem uma questão, a mulher, pra exercer o seu sacerdócio, não precisa igualar-se ao homem dentro da Igreja, porque tudo isso tem de ser pensado, porque se for pra você ficar sacerdotisa, não é? A mulher ficar sacerdotisa à semelhança do homem não tem sentido, ou seja, passar a vestir até a roupa masculina eclesiástica não é interessante isso, acho que o sacerdócio da mulher deve ser desenvolvido a partir da mulher, a partir do ser feminino e não, vamos dizer assim, simplesmente: "eu quero ser sacerdotisa", né, uma mulher pode dizer: "eu quero ser sacerdotisa", pra ser igual ao homem? Não tem porquê. Acho que deve ser pensado. Aqui é um caso que, agora, a teologia de gênero está começando a despertar, porque o feminismo, de uma certa maneira, com todos os avanços que fez, porém nesta dimensão eclesiástica ficou um pouco, vamos dizer assim, "nós temos de ter o mesmo poder". Se for pra ser sacerdote, ou sacerdotisa, nessa dimensão de poder, de vestir-se e mostrar pra sociedade: "agora, eu posso ser sacerdotisa", não tem nenhum sentido, nem um sentido mesmo. Porém, ainda é muito conflitiva, né, resumindo, essa questão do diálogo, da possibilidade do pensamento da mulher exercer um papel mais ministerial, no sentido de sacerdócio na Igreja católica. Se a discussão avançar, ela tem de avançar não só em termos teológicos, mas também em termos pastorais e práticos de vivência, porque se for pra repetir o sacerdócio masculino, na perspectiva de poder, então é melhor nem ser, basta um que está aí porque desmantela tudo. Mas se for pensar um sacerdócio integrado, masculino e feminino, pensar um sacerdócio de serviço, aí vale a pena, mas nós vamos levar algum tempo pra que essa reflexão seja feita, para que haja essa possibilidade, porque o pensamento masculino é, nesse momento na Igreja, é o que determina, é o que está aí acontecendo e, aos pouquinhos, vai se dando um espaço ou outro à mulher. Eu não vejo nenhum problema nesse sentido de a mulher exercer um

serviço ministerial sacerdotal, porque o sacerdócio é ministério, e que não é uma oligarquia, uma coisa só do masculino.

JR: E Rui, me fala um pouco dos meios de comunicação e da presença da Igreja nessa esfera hoje tão importante e constitutiva da realidade. Tudo parece que se dá por essas mídias, pelo que circula por elas. Então, eu gostaria que você me falasse um pouco da presença da Igreja nesses meios, na televisão. Alguns padres têm tido uma expressão significativa através de músicas ou de espetáculos. E como que você vê a imagem da Igreja, como ela está circulando, me fala um pouco disto, como que você acha que seria o ideal.

Rui: Bom, a presença da Igreja, como veículo de comunicação é muito grande nesse meio. Nós temos muitas emissoras, e agora com televisão nós temos quase que quatro canais de televisão próprios, porém a Igreja não sabe fazer televisão. Rádio, já sabe um pouco, já sabe um pouco, tem muitas experiências, por exemplo, diria que aqui a Rádio Aparecida é um exemplo de comunicação que não é chata, que tem um público, que fez um público, é uma comunicação interessante, de jornalismo, de música, quer dizer, daquilo que se espera de um rádio na dimensão do pensamento cristão católico. Porém, há outros trabalhos que deixam muito a desejar. Agora, a Igreja precisa formar comunicadores. Comunicadores que saibam comunicar, que tenham uma comunicação agradável e que deixam uma mensagem, não uma mensagem velha, arcaica, fedida, ou seja, de fundo de baú, mas que deixe algo de novo para as pessoas. O problema mais crucial hoje é a questão da televisão, porque nós não temos comunicadores, no sentido de televisão, né. Você tem, por exemplo, três redes de televisão, que cada uma faz o que quer, do jeito que quer. Nós temos a Século 21 na (?) de Filosofia do Padre Eduardo de Campinas, nós temos a Canção Nova, que é um espetáculo de imagem, um espetáculo de qualidade, mas na dimensão da Renovação Carismática, e nós temos a Rede Vida, que é um espetáculo no sentido de aparelhagem, é um espetáculo, porém a programação é muito cansativa, são programas que você, imagina, nem os velhos agüentam mais. Porém está aí, tem uma audiência muito grande, mas está formando um telespectador, quer dizer, cada um está formando a sua tribo e aí vem algum, aparece, de vez em

quando, alguns conflitos e ninguém sabe o que fala, ninguém sabe o que diz. Então, a Igreja precisa por o pé no chão e perceber que tem em mãos os veículos, porém não sabemos fazer acontecer, usufruir bem desses veículos para criar uma questão educacional, uma questão de educação cristã mesmo de comunicação. Agora, como você mesmo lembrava, hoje tudo passa pela mídia, né, desde uma eleição presidencial até às coisas mais simples possíveis. Não podemos perder essa chance de estarmos no meio de comunicação social, porém precisa-se de uma política eclesiástica na dimensão da comunicação. Quando falo de política de comunicação, você tem de levar em consideração a presença de, do comunicador, e aí, neste momento, não tem como não falar do padre Marcelo. Padre Marcelo é o comunicador, hoje, depois do padre Zezinho, o comunicador que sabe falar no rádio, que sabe falar na televisão é o padre Marcelo, o padre Marcelo. Mesmo que seja com a tendência carismática, mas ele não tem medo da câmera, ele não tem medo da aparelhagem, ele comunica para as pessoas. E por que as pessoas vão à sua procura? Porque ele sabe fazer essa aproximação com o telespectador. Agora, é muito problemático, quando você fala da presença, é, como padre, como Igreja, dele [padre Marcelo], em alguns momentos, por exemplo, o Programa do Faustão, o Programa do Gugu, da Hebe e tantos outros programas que, você sabe, pr exemplo, aquele do Gugu, a banheira do Gugu, é, é uma questão, e aí não é uma questão de moralismo, não educa para a sexualidade, não educa pra vida, não educa pra nada. Quer dizer, você está num programa que passa uma coisa e, daqui a pouco, outra, você está confundindo as pessoas. “Ah! Não! Mas nós temos de aproveitar”. Tudo bem, é um espaço, porém tem que ter critérios para usar espaços, né? Porque ele vai ali e depois? O quê que fica? Como que ficam as pessoas? Eu digo, por exemplo, a Xuxa. A Igreja, e a sociedade, de um certo modo, mas olha! O que falam da mãe solteira, que a mãe solteira não pode isso, não pode aquilo, e aquela coisa toda, porém a Xuxa é a figura da mãe solteira no Brasil, que ninguém fala, nem a Igreja fala. E está lá. Abençoa, né, e isso e aquilo outro. É muito complicado nesse sentido. Então, há uma necessidade de dizer: “o que nós queremos com a comunicação é isto”. Porque nos anos 70, 80, a Igreja tinha uma coisa definida: “a nossa presença no meio de comunicação social é para a questão da conscientização da fé política”. Então, quando você entrava no rádio e televisão, era exatamente para ir contra tudo aquilo que a ditadura militar e aquela coisa toda. Bom,

passou tudo isso e agora? Os tempos mudaram. Então eu diria que precisa uma definição mais clara daquilo que nós queremos nos meios de comunicação social. Precisamos saber usar os veículos que nós temos em mãos. Porque agora são veículos que cada um está pensando no que quer, e o povo fica uma turma na Canção Nova, uma turma na Século 21, uma turma na Rede Vida e não há a possibilidade de unidade, não de igualdade, de uniformidade, mas de unidade nessa questão da presença da Igreja. Ela tem muito, muito mesmo. Eu fico pensando, por exemplo, um padre Marcelo, a figura que ele é poderia se trabalhar na questão de divulgação daquilo, porque nós divulgamos muito pouco daquilo que fazemos na área social, e explorar um pouquinho mais essa questão da conscientização, da espiritualidade da união fé e vida, porque só espiritual demais vira baboseira e social demais também, porque as pessoas cansam. Você precisa mostrar que a sua espiritualidade está ligada a isto, e o meio de comunicação poderia fazer isso, um pouco dessa educação. Eu sempre estou falando de educação porque é um processo, é um processo que leva tempo e gerações, porém é necessário fazer, realizar, mas por enquanto é isso.

JR: E a Internet, Rui? Parece que é o último desdobramento das mídias. Ela também está tendo alguma expressão, tem sites católicos.

Rui: Sim, tem muitos sites católicos, porém com o mesmo problema do rádio e televisão. Cada um fazendo, claro que tudo na dimensão católica, você encontra de tudo, você entre e faça uma pesquisa no mundo católico na Internet e você vai encontrar. Agora, as nossas páginas são cansativas, porque são cansativas, geralmente são páginas, que eu diria, não sei se existe essa terminologia no mundo da Internet, é, é, estáticas, paradas. Você entra hoje, sábado, no outro sábado você entra e tem a mesma coisa, a mesma coisa. Demora assim, muito a colocar produção, a dinamizar as páginas. Então, acredito que já temos uma presença boa e, diria até que frutífera nesse mundo de Internet, porém nós precisamos de um pouco mais de dinâmica, porque as páginas são cansativas. A Igreja não divulga muito, quer dizer, fora desse mundo da Internet não há uma divulgação maciça dessa questão dos sites, acho que precisa começar a propagar um pouquinho. E, também, abrir possibilidades, eu acho que as paróquias precisam abrir

possibilidades, nas próprias paróquias, sedes paroquiais do pessoal ter acesso a esse material, porque o material ainda é muito restrito. Nós sabemos que Internet, por mais que as pessoas digam que já está popular, na realidade não está popular. É uma classe privilegiada que tem acesso a isso. Então, acho que a Igreja tem um papel fundamental na questão da popularização e educação do uso da Internet. É um meio interessante que pode dar muitos frutos neste sentido, não só para a Igreja, mas para o mundo, mostrar aquilo que nós pensamos, mostrar aquilo que nós temos à disposição da sociedade pode contribuir. E diria que é um pouco mais fácil de fazer do que com a televisão, porque aqui você não precisa de um comunicador pra, né, mas de um técnico e de um pensador, que saiba colocar coisas que sirvam de fato, porque colocar coisas supérfluas também, quer dizer, coisas óbvias acho que é perda de tempo. Acho que a Internet, pra nós ela tem esse sentido de que é um meio de educação também e que as pessoas podem usufruir, por exemplo, quantos bancos de dados que as pessoas podem estar acessando sobre a Igreja, o Cristianismo e tantas outras coisas. E também nessa dimensão de ecumenismo. Aí vale a pena citar, não simplesmente jogar material que diga: "nós somos isso" e pronto, acabamos, estamos perfeitos, mas também que suscite nas pessoas, no internauta uma vontade, um desejo de discordar, de concordar, quer dizer, abrir um pouco o leque do diálogo no mundo da internet.

JR: E, por estes meios, Rui, você entende que seria possível ministrar sacramentos?

Rui: Não! Eu diria que, atualmente, eu mesmo, por exemplo, se existisse a possibilidade, não o faria. Orientação espiritual, pastoral eu posso fazer por Internet, dar uma orientação para a pessoa. Agora, o sacramento, ele exige uma questão de presença comunitária. A Igreja sempre bateu nisso e, eu também acho, quer dizer, a Igreja, ela ou é familiar, ou ela é comunitária, no sentido de comunidade mais ampla. Então, administrar o sacramento da confissão que seria o que todo mundo pensa que poderia, mas o sacramento da penitência, da confissão, exige uma presença do fiel, porque o que ele quer é uma remissão, mas não é uma remissão feita pelo padre somente, é pela comunidade, porque não existe prática de Cristianismo sem comunidade, mesmo o mundo, diria do, do, dos ascetas, aquele que, dos monges, do eremita que vive sozinho,

isolado. Na verdade ele não vive sozinho, isolado porque ao redor dele tem outros eremitas, e que eles se encontram pelo menos uma vez por ano, por ocasião da Páscoa, então isso já tem uma dimensão de vida comunitária. Então, o sacramento, ele exige uma presença da pessoa na comunidade, porque o sacramento não é uma dimensão individual apenas. Teologicamente falando ele tem uma dimensão comunitária, e não dá pra você fazer isso por Internet, não dá mesmo! Porque fica vazio. Agora, dar uma orientação pastoral, dar uma orientação espiritual, eu posso fazer isso, com toda a segurança, via Internet. Agora, o sacramento é complicado porque exige uma presença na comunidade. E é um ato da comunidade para com a pessoa. Não é simplesmente um ato de um indivíduo, ou seja, do sacerdote para o fiel, não. Eu sou sacerdote numa comunidade de fiéis, portanto quando o fiel se distancia, e ele precisa do sacramento, e o sacramento nada mais é do que uma possibilidade do fiel voltar ao seio da comunidade, quer dizer, dada, entendida teologicamente pelo próprio Jesus, aí sim. Agora, eu te dou, por exemplo, uma absolvição dos pecados via internet, não tem sentido, tanto que o rito exige que eu faça a imposição das mãos, que é uma coisa histórica, tradicional do Cristianismo, a imposição das mãos. E não dá para impor as mãos. Mas você diz assim: ”não, mas não dá pra mudar?” Existe algumas coisas que não dá, você simplesmente em nome de uma renovação, de uma pós-modernidade mudar. Tem coisa que faz parte do nosso ser, e essa é uma, a imposição das mãos. Então, não dá pra você simplesmente: “não vamos mais impor as mãos, não precisa mais disso, agora faz por internet”, perde o sentido, perde o valor. Podem até surgir outros, né, surgirem outros valores, podem, por enquanto tem que ter o valor, e nós temos.

JR: E esse mesmo raciocínio se aplicaria à assistência, pelo telespectador, de missas pela televisão?

Rui: A Igreja demorou muito a aceitar a questão da missa televisiva, tanto que tem um documento da CNBB, que trata um pouquinho desta questão. O transmitir uma missa é quase que a transmissão de um programa normal. Você tem que educar, e aqui a Igreja soube fazer, ela soube fazer essa questão de dizer pro cristão: “olha, a missa é transmitida, porém isso significa que você precisa ir à comunidade”, hoje, a Igreja diz,

por exemplo, a questão dos doentes, daqueles que estão impossibilitados de ir, chegar até o templo se coloca essa questão. Porém, o católico tem uma coisa muito interessante que é a questão da comunhão, da hóstia, e na televisão ele não recebe, né? Ele não recebe. Ele até aceita, e aqui é interessante, ele aceita que a água fique benta via televisão, ou seja por, o padre Marcelo faz muito isso de benzer a água, aquela coisa toda, ele aceita. Porém, a comunhão não. Porque é uma coisa muito singular, muito própria da celebração eucarística, que as pessoas querem receber, portanto elas vão. E, o culto, ali, quer dizer, na televisão, se torna, é uma transmissão mesmo de um culto, de um evento que está acontecendo, porém não tem a dimensão sacramental para o fiel do outro lado, né? Ele sabe que a missa está sendo transmitida mas não tem o ambiente de comunidade, que é diferente de igreja que, né, por mais que você negue mas, a Igreja tem o momento de você se volta para o silêncio, para a introspecção e aquela coisa toda, que a televisão em casa não dá pra fazer. Então, isso não impossibilita a transmissão do fiel ir até à Igreja. Porque o católico mesmo, ele vai à comunidade. Eu acho que nós temos de perder essa idéia de que: não "oh! Nós somos a maior Igreja do Brasil", na realidade nós não somos a maior Igreja do Brasil. Se você fizer uma pesquisa, como já tem,a lguns organismo fizeram, de quantos católicos praticam mesmo, pelo menos dominicalmente, é muito pouco, pouquíssimo, né? Então, nós temos um catolicismo, quer dizer, todo mundo professa, porém prática católica é pequena. Porque uma religião implica, quer dizer, numa prática católica mesmo. Pelo menos no final de semana estar na comunidade para o culto dominical, como toda Igreja faz isso. E, por rádio e televisão não dá pra fazer. As pessoas escutam e tudo, tanto, por exemplo, que: "puxa, padre, eu ouvi a missa pelo rádio, deu tanta vontade de ir", você percebe que suscita nas pessoas um desejo de estar lá naquele lugar. Então, nesse sentido não temos um problema. Pode acontecer também com a internet, por exemplo, de missa, de tantas outras coisas, porém vai acontecer esse fenômeno, não dá pra você pensar religião sem comunidade, não dá. Aquele evento vai suscitar na pessoa o desejo de estar lá, e aí termina indo. O que mais?

JR: Rui, você acha que algum ponto importante não foi falado aqui? Você gostaria de trazer algum ponto que você acha que valha a pena ser falado, ou dar uma ênfase maior em alguma coisa que a gente já conversou?.

Rui: Uma coisa que eu acho que a pesquisa poderia contemplar um pouco, é a questão, e aí você falou da questão da cruz, é essa questão do celibato na Igreja. Nós sabemos que hoje é uma coisa crucial, né, para a Igreja, para a própria Igreja que, quando o eclesiástico fala, gira sempre um pouquinho nessa questão da realização do sacerdote, né. Eu costumo dizer que eu me realizo quando eu me encontro, e eu me encontrei nesta dimensão. E aí as pessoas dizem: "puxa! Coitado do padre não casa, não faz isso", e as pessoas tendem a nos tratar como coitadinhos nessa dimensão. E nós não somos. As pessoas precisam entender a vida sacerdotal não como imposição, mas como desejo, vontade das pessoas. E aí você diz assim: "mas a Igreja impõe", sim, é uma regra, é uma regra que biblicamente não tem fundamento, tem um conselho de São Paulo, porém não é mandamento, é conselho. E perceber isso que é uma opção de vida. É uma opção de vida. Então, se você ordena sacerdote, né, e diz assim: "puxa, mas eu gostaria de ter isso, de ter aquilo, ser diferente". Você não está fazendo a opção de vida. A opção de vida, ela é livre, ela tem de ser consciente, né? Por ser uma regra eu aceito ou não aceito, e sendo regra, posso perceber que ela não é estática, ela pode mudar e eu posso contribui para ela mudar. Eu quando fui ordenado, quando o bispo me perguntou. Uma das perguntas é a questão do celibato eu falei pra ele assim: "olha, eu vou ser ordenado sacerdote, abraço o celibato de livre e espontânea vontade, porém gostaria de dizer que a minha posição é que a Igreja deve caminhar para um sacerdócio mais aberto no sentido de, aliás, uma opção de celibato mais aberta. O que que quero dizer com isso? A Igreja no Ocidente, inclusive católica de rito latino, a nossa. De dar a possibilidade de quem quer ser padre, solteiro, celibatário fique celibatário, e quem quiser casar case. Porque ficaria um pouco mais livre, porque, queira o não, tudo isso que a gente afla está dentro da dimensão de vida do sacerdote, e que exige um pouquinho essa abertura, porque não é a única opção de vida dentro do sacerdócio. A questão do padre casado é uma coisa que está já pra começar uma discussão, quer dizer, enquanto os sacerdotes estão casados, eles estão aguardando uma possibilidade de exercício do sacerdócio, porque ele continua sacerdote. É uma questão também que a Igreja precisa trabalhar. E são problemas que, é, difíceis de serem dialogados, discutidos. Essa questão dos anticoncepcionais, a Igreja quando, tem de repensar essa questão da camisinha, por exemplo, precisa repensar,

porque ela pode, nós podemos falar para nós católicos, porém não podemos achar que a nossa palavra é universal, né, e como temos um...

(a fita cassete acabou).

Rui: Então, precisa trabalhar um pouco mais essas questões difíceis de serem dialogadas. Não no sentido de abrir um conflito entre Igreja e sociedade. Não! Mas dizer nós acreditamos nisso aqui por causa disso. Porém, aqueles que não seguem isso aqui, acho que o normal seria seguir uma coisa mais educativa, vamos dizer assim, que não vá causar danos. Então, a questão do celibato, a questão da mulher na Igreja, a questão dos anticoncepcionais, a questão da presença da Igreja no mundo político, acho que nós Igreja temos de ter um pouco mais de decisão política. Tivemos problemas cruciais, só o cardeal de São Paulo, lembro na eleição de Lula e Collor, ele foi o único a abrir a boca e mandar uma carta pastoral dizendo: "nós precisamos perceber que o candidato que tem valores mais próximos do evangelho é o candidato do PT", nós precisamos perder esse medo, né. Não diria de abrir e dizer assim: "o partido da Igreja é esse", mas num momento crucial de história a Igreja não pode calar, como instituição social tem que dizer assim: "olha, a nosso ver", pode errar, "mas a nosso ver,nesse momento histórico, o bom pra nós é isso aqui". A questão da reforma agrária, hoje é um problema que apesar de a Igreja ter uma presença muito forte no MST, por mais que a gente diga que não mas tem, de religiosos principalmente, mas a Igreja, como instituição, tem tido uma palavra, porém acho que precisa ser um pouco mais incisiva, principalmente no meios de comunicação social que ela detém. De falar disto, não no sentido de incentivar a invasão e aquela coisa toda, mas dizer que há uma necessidade política de uma realização de reforma agrária. A questão da reestruturação da segurança no país, acho que é uma coisa que nós temos uma palavra a dizer. Como tivemos ao longo dos séculos de história do Brasil uma presença e uma palavra no mundo da educação, há outras áreas que a Igreja pode contribuir, né, no sentido formativo, no sentido de projeto. Nós temos muitos projetos nessas áreas que precisam, quer dizer, estar oferecendo e discuti-los. Um outro problema que a Igreja precisa pensar é a questão da formação dos seus intelectuais. O nosso clero hoje intelectualmente é muito fraco. Nós não temos, nos centros acadêmicos,

não temos pessoas que estejam querendo pensar a teologia, a filosofia a partir da pós-modernidade, a partir, apesar desse conceito já ser um chavão, mas dessa contemporaneidade, precisa surgir alguém, quer dizer, pessoas que possam contribuir com isso, né, coisa que, há tempos atrás, a Igreja tinha uma grande presença, e precisa. A formação eclesiástica, ela precisa ser repensada, né, não no sentido de regras, mas mesmo de pensamento. A teologia tem dado alguns passos. A filosofia também, porém passos pequenos. Precisa repensar nessa questão de pensar os seus pressupostos, as suas doutrinas, o seu pensamento, né, nessa perspectiva. Porque temos um clero muito, muito, muito fraquinho, principalmente esse clero que está saindo, eu diria que assim: "muito beato", ou seja, como se diria, assim: "basta saber rezar e tudo, porque é isso que Jesus quer", não é verdade. Se você for dizer o que Jesus quer, Ele quer que as pessoas se sintam bem, felizes, amadas. E quando elas se sentem felizes e amadas, aí elas podem servir melhor à Deus na pessoa do outro, quer dizer, essa integração fé e vida é muito importante na vida da Igreja, né, do cristão como ser individual. São muitos problemas, muitas coisas que a Igreja precisa repensar e pensar, por isso que ela precisa dar uma olhada na questão da formação do seu corpo sacerdotal, dos clérigos, porque vai exigir pessoas que pensam, e só formando bem você tem pessoas capacitadas. Porque, caso contrário, nós vamos ter um clero muito fraco, e muito assim: "aceita tudo". Hoje, por exemplo, você pede pra encontrar um padre que fale de bioética é muito difícil. Já todo mundo corre para os camilianos, porque é o único grupo, a única congregação que tem dois ou três especialistas. Se você procurar alguém pra falar da Igreja e a comunicação, são poucos, da Igreja e a informática, pouquíssimos. Economia, por exemplo, não temos ninguém que, a não ser o Jung, o (?), e tudo, mas esse pessoal passa e precisamos ter gente nova na área pra pensar. Principalmente economia, acho que é uma coisa que a Igreja tem medo, tem um linguajar muito difícil, claro, mas é preciso entender isso, e muito, porque hoje são os blocos econômicos que definem tudo no mundo. E, engraçado que, quando você fala nessa questão, a melhor escola diplomática do mundo é a escola do Vaticano, né, pra ver como são as coisas. Porém acho que nós temos de avançar em outras áreas. Pronto?

JR: Rui, muito obrigado.

Anexo II - Atividades acadêmicas e grade curricular relacionadas aos temas da pesquisa

O Instituto Teológico Pio XI tem em suas atividades acadêmicas e em seus documentos didáticos uma manifesta preocupação em preparar os futuros sacerdotes "*...para a realidade do mundo em que vivemos* (...) *portanto, muito além da mera transmissão de conhecimentos, o ensino da Teologia se esforça por levar os alunos a refletirem teologicamente, a evangelizarem* *a própria cultura* *e o próprio pensamento, como pessoas e como membros da* *comunidade real a que pertencem*" e, ainda: "*A busca de caminhos criativos diante dos* *desafios dos tempos* *se impõe. Não é nossa pretensão dar respostas seguras sobre todo e qualquer questionamento. Mas, se conseguirmos proporcionar um ambiente sério de estudo e de reflexão e congregar professores e alunos na busca de caminhos, estaremos indo além dos princípios iluminadores aqui elucidados, que não são outra coisa senão reflexão de um projeto que os transcende: a construção do Reino de Deus!"* [grifos meus], (Instituto Teológico Pio XI, 1999).

Há várias atividades importantes que o Instituto tem programado relacionadas com os temas da pesquisa:

A) Simpósio Teológico dedicado ao estudo da Encíclica *Fides et Ratio*, concluindo o tríduo de preparação para o próximo milênio (1999).
B) Seminário: Diálogos entre Fé e Cultura: Deus no pensamento contemporâneo (1999).
C) Semana Teológica: As Relações entre a Cultura e a Religião (1998), contando com a participação do Prof. Leopoldo Franklin e Silva, num seminário intitulado "A Cultura Atual, a Teologia e a Vida Cristã".
D) Curso semestral: Manipulação Genética, Aborto, Contracepção, Eutanásia: por uma ética da vida.

Além do mais o Instituto conta com uma grade curricular que, em várias matérias, contempla tópicos ligados a essas questões:

Teologia Fundamental I: Séculos XIX-XX: precedentes da virada antropológica do Concílio Vaticano II.

Teologia Fundamental II: Ciência, religião, revelação: por uma nova impostação epistemológica.

Eclesiologia: A ação no mundo atual.

Ordem e Ministérios: A crise do século XX e a resposta do Vaticano II.

História da Igreja IV: Idade Contemporânea: Tempo de crises: "As luzes da Razão" e os caminhos da Fé no séc. XVIII. O que é o "Iluminismo": postulados e repercussões.

Catequese Fundamental: Estudo particularizado do novo *Diretório Geral para a Catequese* (1997): o anúncio do Evangelho no mundo contemporâneo.

Pastoral da Comunicação

Bioética

Sociologia da Religião: O fato religioso na secularização: revivescência; religião e sociedade contemporânea: gênese e desenvolvimento da nova situação.

Completando a grade curricular os seminaristas devem também realizar atividades pastorais em alguma diocese. Em geral os finais de semana são destinados ao cumprimento destas tarefas. O objetivo é proporcionar ao aluno a vivência e experiência da realidade circundante por meio da atuação nesta.