

Gaudium et Spes: Igreja e mundo

JOÃO MANUEL DUQUE*

É comum considerar a *Gaudium et Spes* o documento mais emblemático do Concílio do Vaticano II. De facto, trata-se de um documento, por um lado, pouco habitual na história dos concílios ecuménicos e, por outro lado, claramente representativo da intenção fundamental do concílio mais recente, precisamente a de pensar a Igreja na sua relação com o mundo contemporâneo, não apenas na perspetiva formal dos princípios, mas sobretudo na perspetiva material da aplicação a algumas das características salientes desse mundo.

Dada a abundância de estudos sobre esta Constituição Pastoral, em quanto tal e quanto à sua génese e elaboração, não me vou concentrar nessa dimensão da abordagem¹. Prefiro tecer algumas considerações sobre a própria relação entre Igreja e mundo, na perspetiva desse documento e no contexto dos efeitos do mesmo. Para isso, proponho, antes de tudo, uma breve contextualização tipificada do seu nascimento; depois tecerei algumas considerações soltas sobre os efeitos imediatos da sua elaboração e promulgação; e terminarei com uma proposta pessoal de reflexão sobre a sua permanente atualidade, num contexto cultural entretanto significativamente diferente.

1. Contexto prévio

Na história dos paradigmas de relação entre Igreja e mundo – que inclui a prática dessa relação e as concepções que a fundamentam – há uma época

* Universidade Católica Portuguesa - Braga.

¹ Por isso mesmo, evitarei referências a estudos e outro tipo de bibliografia, que seria, para cada afirmação, imensa.

especialmente problemática, que normalmente é conhecida pelo nome genérico de *modernidade*. Independentemente do que possa significar esse nome e a sua aplicação à época em causa, podemos considerá-la, ainda que de modo muito vago, como época de ruptura em relação a uma determinada modalidade de compreensão e de prática da relação entre Igreja e mundo. Sem recusar a complexidade da questão, poderemos assumir que, de um modo também muito geral, existia uma relação de proximidade, muitas vezes mesmo de identificação entre Igreja e mundo, ao longo do período que se convencionou chamar Idade Média, e mesmo ainda durante a Renascença. É claro que já na Renascença se desenvolveram movimentos de «libertação» em relação ao «jugo» eclesiástico, que muitas vezes exercia poder sobre todas as dimensões da vida social. É compreensível que este processo de emancipação do mundo em relação à Igreja tenha conduzido a tensões por vezes radicais, que chegaram mesmo a posições de conflito. E na radicalidade dessas situações, a radicalidade das posições é natural. Assim, o mundo pretensamente emancipado da Igreja – e mesmo com pretensões de emancipação em relação a qualquer resto de atitude religiosa – afirmou-se como espaço secular, muitas vezes em luta aberta contra qualquer noção de sagrado, sobretudo se aplicada a instituições humanas. Essa secularização – que foi mais aparente do que real – provocou um claro confronto de perspectivas, muitas vezes também de poder. O que levou naturalmente a uma reação negativa radical, da parte da Igreja, considerada genericamente e sem levar em conta exceções pontuais. Mesmo que muitos intelectuais cristãos tenham tentado uma leitura mais mitigada deste confronto, ou então simplesmente assumido a posição do mundo secular – tendo sido considerados «modernistas» – predominou uma perspectiva claramente anti-modernista, que se manifestou em alguns documentos emblemáticos do magistério eclesial, sobretudo já no séc. XIX. Em certo sentido – e muitas vezes pelas mesmas razões – recuperou-se uma posição que tinha sido frequente no início do cristianismo, em que o mundo era considerado como o inimigo a vencer, pela contraposição de uma outra leitura do real. Tipificado o mundo como lugar da idolatria pagã – como tinha sido também o caso da leitura antiga – e atribuindo-lhe uma estratégia de eliminação do cristianismo, para substituir a sua referência teológica e certo exercício de poder por uma outra referência, esta imanente, com as correspondentes instâncias de exercício do poder – como foi sobretudo o caso da modernidade – acentuou-se a oposição entre Igreja e mundo (moderno).

Essa radical oposição dificultou, como é natural, a percepção, por parte da Igreja, de elementos positivos na transformação cultural em curso. A posição mais frequente, também da parte do magistério romano, foi essencialmente anti-modernista, como condenação praticamente total dos processos culturais e sociais modernos. A última parte do séc. XIX conheceu uma forte acentuação desta posição, com condenações explícitas (como o caso do *Syllabus*) ou com posições que denunciavam forte crítica ao espírito denominado moderno

(como foi mesmo o caso de grande parte dos documentos do Concílio do Vaticano I).

Este diagnóstico global – que peca por não levar em conta a variedade das situações concretas que não se enquadram neste esquema de leitura – permite constatar que, na primeira metade do séc. XX, foi aumentando o número das vozes que articularam um juízo mais mitigado sobre a modernidade, explorando também a possibilidade de uma outra relação entre Igreja e o mundo concreto, que se afirmava com todas as transformações referidas. Mesmo que muitas vezes colocadas sob suspeita, essas vozes foram introduzindo os elementos fundamentais de uma forte reforma da teologia, que implicava igual reforma da reflexão teológica sobre essa relação. Os extraordinários trabalhos de reapropriação da teologia patrística, assim como de investigação da Escritura, com o forte contributo do movimento de reforma litúrgica, assim como a releitura da obra de Tomás de Aquino, permitiram a colocação de uma outra possibilidade de abordar a questão. Essa possibilidade – articulada, por exemplo, em torno à discussão sobre a relação entre natureza e sobrenatureza, com claras consequências sobre a relação entre mundo e Igreja – foi cimentando a convicção de que seria possível um outro tipo de abordagem da cultura contemporânea e do papel da Igreja no seu contexto. No interior dessa transformação progressiva assumiram especial lugar os estudos de eclesiologia, que foram criando a consciência de uma noção de Igreja algo diferente daquela que servia de base à posição crítica anterior. Como é sabido, o momento fulcral do acolhimento magisterial dessas transformações foi precisamente o Concílio do Vaticano II, com especial incidência na constituição dogmática *Lumen Gentium*, como consagração de uma eclesiologia transformada, sobretudo pelo recurso à mais antiga tradição bíblica e patrística. Mas terá sido a constituição pastoral *Gaudium et Spes* o documento onde mais claramente se articulou o espírito deste concílio, no que à relação entre Igreja e mundo diz respeito. Nele, de facto, dá-se articulação concreta e incarnada aos princípios eclesiológicos da *Lumen Gentium*, na sua orientação para a necessária incarnação da Igreja no mundo real em que lhe é dado viver.

Alguns dos aspetos salientes desse documento, coincidentes com o que se considerava serem os principais desafios do mundo contemporâneo, são enunciados aí explicitamente, nomeadamente na última parte. São eles: a família e o matrimónio (cuja abordagem se enquadra na linha da valorização do laicado no exercício da missão da Igreja); o valor da cultura e da sua promoção para que todos lhe acedam (concentrando-se a concepção de cultura na dimensão da formação e do usufruto das mais elevadas realizações do género humano); a economia e os seus efeitos sobre as sociedades; o mundo da atividade política; a questão da paz internacional e da colaboração entre as nações. As questões da economia – sobretudo no que se refere à relação laboral – e a da política, sobretudo quanto à sua legítima autonomia, já vinham sendo abordadas nos documentos da doutrina social da Igreja. No entanto, é a primeira vez que

semelhantes temas são tratados num documento de um concílio ecuménico. Por isso mesmo, este documento confere uma originalidade própria ao mais recente concílio, e essa originalidade tem precisamente a ver com o modo de relacionamento entre Igreja e mundo. Não estranha, pois, que o seu impacto tenha sido grande.

2. Impacto imediato

No contexto do entusiasmo renovador que o referido concílio ecuménico produziu, era de esperar um forte impacto de todos os seus documentos, com efeitos imediatos no âmbito das interpretações e das aplicações. E se tivermos em conta que todos os concílios têm conhecido processos longos de aplicação e de recepção (que comportam séculos, num processo quase sem fim), este terá sido um dos que conheceu uma aplicação e recepção de grande parte dos seus documentos de modo mais rápido – devido, também, à forte alteração da «velocidade» com que circula a informação e com que se dão as transformações socioculturais (também eclesiais, portanto). É sabido em que medida a reforma litúrgica, por exemplo, começou rapidamente a ser aplicada, a partir das mais variadas versões interpretativas da *Sacrosanctum Concilium*, e é conhecida a extraordinária visibilidade que essas aplicações adquiriram em todas as paróquias católicas do mundo. A própria *Lumen Gentium* teve efeito rápido sobre a transformação de algumas estruturas eclesiais, provocando nomeadamente maior envolvimento laical e chegando até a algumas tentativas radicais de completa «democratização» da organização da Igreja, a nível local e não só.

Em certo sentido, podemos dizer que um dos documentos com menos aplicação visível foi precisamente a *Gaudium et Spes*. É certo que se desenvolveu a consciência de uma relação pacífica com a cultura contemporânea, até às versões radicais que defenderam o diálogo com o mundo como pura adaptação ao espírito do século, quase no sentido de pura correspondência aos desejos dos nossos contemporâneos como mera estratégia de marketing religioso, ou então por convicção de que a verdade é definida pelos hábitos culturais do tempo. Mas o desafio da *Gaudium et Spes* era mais profundo e mais complexo. Implicava uma leitura cuidada, com instrumentos de análise fidedignos, dos mecanismos que determinam e influenciam a cultura atual, em permanente mudança. Tudo isso foi sendo feito em espaços específicos, sobretudo em âmbito académico, mas sem forte impacto na vida dos cristãos e também sem grande reconhecimento sociocultural. O que é perfeitamente compreensível, pois seria de esperar um impacto generalizado mais rápido em transformações por vezes superficiais, mais aparatosas mas menos profundas, do que propriamente daquelas que exigem maior ponderação e estudo e que não se fazem acompanhar de efeitos tão notórios.

Alguns caminhos percorridos poderão, contudo, ser referidos, como exemplos de séria e cuidada aplicação da *Gaudium et Spes*. Um dos mais notórios foi a transformação dos estudos pastorais, por progressivo recurso às ciências humanas, mormente à sociologia, à antropologia cultural e à psicologia. Independentemente dos percursos radicais que chegaram a reduzir a teologia a essas ciências humanas, tornando-as em exclusivas determinantes da verdade científica, o recurso equilibrado a essas ciências permitiu leituras mais rigorosas da situação cultural contemporânea, possibilitando assim o desenvolvimento de propostas pastorais incarnadas, que fossem verdadeiramente ao encontro dos nossos contemporâneos e da cultura em que vivem, seja enquanto dimensão eventualmente crítica, seja como atitude potenciadora dessa cultura. Isso conduziu ao reconhecimento, por parte da teologia e dos crentes em geral, dos dinamismos culturais que podem ser habitados pelo evangelho, evitando uma noção de evangelização pautada simplesmente pela ruptura.

É claro que o impacto imediatamente pós-conciliar foi, também aqui, fortemente entusiasta – a não ser naqueles contextos que, por princípio, recusavam genericamente o contributo do concílio. A perspectiva do «diálogo» com o mundo, mesmo que em muitos aspetos ainda indefinida, afirmou-se claramente. Coincidindo em muitos locais – sobretudo na Europa e na América Latina – com o impulso de certas ideologias de «esquerda», apoiadas numa leitura sociológica de pendor marxista, com um colorido utópico acentuado, muitos cristãos pretenderam uma espécie de identificação entre a leitura e pragmática cristãs e a respetiva versão marxista, dando corpo a experiências de aproximação ao mundo que foram, em muitos casos, simples transformação marxista do cristianismo. É claro que, também aqui – na sequência da relação ambivalente ao espírito moderno – a realidade não é a preto e branco. Os movimentos defensores de uma interpretação mais radical da *Gaudium et Spes*, eventualmente reféns de algum experimentalismo pouco consistente, permitiram ao conjunto da Igreja a percepção e a assimilação de tópicos de aplicação do cristianismo que se encontravam algo esquecidos ou não tinham sido ainda explorados ao longo da sua história. O caso eventualmente mais emblemático pode considerar-se representado pelo que se denominou Teologia da Libertação, na imensa variedade das suas versões. É certo que nesse âmbito se revelam muitas fragilidades na compreensão do proposto caminho de «diálogo» com o mundo, até ao ponto de uma completa descaraterização do cristianismo, colocado paradoxalmente ao serviço de ideologias; mas também é certo que muitos dos tópicos centrais dessa corrente teológica foram sendo assimilados pelo modo comum de ver o mundo, na perspectiva cristã, vindo mesmo a ser acolhidos em muitos documentos do magistério eclesial, sobretudo no contexto da referida doutrina social da Igreja. Os próprios desvios mais radicais acabaram por ser férteis no esclarecimento das posições.

Numa leitura (demasiado) genérica, poderíamos considerar que os textos da *Gaudium et Spes* e, sobretudo, as aplicações imediatas mais entusiastas, estão marcados por certo optimismo fundamental, relativamente às transformações introduzidas pela modernidade, na diversidade dos seus mecanismos e das suas fases. Esse optimismo já não era partilhado, paradoxalmente, por muitas correntes críticas de certos aspetos da modernidade, como era o caso de variados neo-marxismos. Entretanto, tornava-se cada vez mais claro que a «dialética da modernidade» era ambígua, conduzindo a situações que ela própria pretendia eliminar. Algumas correntes teológicas do início da segunda metade do séc. XX – nomeadamente a denominada Nova Teologia Política – entravam já no debate dessa dialética, procurando, em diálogo estreito com a cultura do tempo, analisar de modo mais mitigado o significado pragmático da modernidade e os respetivos problemas teóricos e práticos. Esse debate não entrou diretamente nos textos do documento conciliar, embora estivesse de algum modo presente nos alertas relativos a problemas que os novos tempos levantam.

O acolhimento positivo do documento, centrando-se sobretudo no dinamismo positivo de «diálogo» com o mundo moderno, deixou na sombra a consideração da sua dialética interna, parecendo abraçar o ideal moderno de modo global e total. Em certo sentido, esse movimento em torno à *Gaudium et Spes* representou o modo mais optimista de acolher a modernidade, identificando-se com muitos dos seus princípios, mesmo quando muitos quadrantes da sociedade e do mundo cultural já manifestavam uma posição mais cética em relação aos princípios modernos. Os questionamentos «pós-modernos», por exemplo, intensificaram-se na década de 70, época em que muitos cristãos se assumiram entusiasticamente «modernos».

Entretanto, as transformações socioculturais foram notáveis. A denominada «pós-modernidade» ganhou terreno, colocando em questão muitos dos ideais modernos – e levantando, ao mesmo tempo, muitos problemas, com os seus variados modos de interpretação do mundo. O desenvolvimento da globalização conduziu a uma articulação diferente das relações sociais e dos dinamismos culturais, manifestando problemas que, na ocasião da promulgação da *Gaudium et Spes*, não eram ainda claros. A evolução da tecnologia, sobretudo pela sua popularização, introduziu fatores que alteraram fortemente o modo de vida e mesmo a interpretação do mundo dos nossos contemporâneos. A relação às tradições religiosas de diversos quadrantes, sobretudo às de origem asiática, alterou muito o modo como se entende e vive a dimensão da espiritualidade, por superação de uma ideologia estritamente materialista. Estas e outras transformações, ao longo dos 50 anos posteriores ao segundo Concílio do Vaticano, colocam novos desafios. Mantendo o espírito da *Gaudium et Spes* – que era o de não fugir a esses desafios, mas de os enfrentar, como único modo de realizar a missão eclesial – é possível «rever» ou «revisitar» o documento, agora a certa distância, porque imersos num mundo que já é significativamente diferente.

3. 50 anos depois

Como disse acima, não pretendo referir-me ao processo da interpretação direta dos textos da *Gaudium et Spes*, ao longo destes 50 anos. É claro que, nesse contexto, se revela o efeito da distanciação, que permite leituras menos afetivas e, eventualmente, mais equilibradas – também pragmaticamente menos eficazes, em muitos casos. A distância permite já avaliar vantagens e desvantagens de certas leituras, até mesmo das opções redacionais do próprio documento, possibilitando uma interpretação eventualmente mais «madura». Mas, pressupondo que o documento não foi feito para se tornar pasto de debates interpretativos entres especialistas, mas antes para produzir um efeito prático transformador de atitudes e, sobretudo, de interpretações do mundo, e da Igreja na relação a esse mundo, prefiro fazer um breve exercício de aplicação da *Gaudium et Spes* a alguns dos desafios socioculturais contemporâneos, que não são necessariamente os mesmos de há 50 anos atrás e, por isso, não poderiam estar aí referidos ou não poderiam ser abordados do mesmo modo. Tratando-se de desafios que envolvem constelações muito complexas, limitar-me-ei a uma abordagem sintética, por vezes exageradamente simplificada. De qualquer modo, parece-me importante a sua enunciação.

1. Em primeiro lugar, parece-me inquestionável o facto de que nos encontramos perante a exigência de um diálogo mais profético com a modernidade, nas suas diversas fases e manifestações. Em primeiro lugar, salienta-se o facto de existir atualmente mais consciência – histórica, teológica e mesmo pastoral – de que o diálogo com a modernidade não pode ser neutro, enquanto pura escuta e acolhimento de tudo o que o mundo experimenta. Enquanto leitura cristã dos sinais dos tempos, esta não pode abdicar de determinada perspectiva hermenêutica – como acontece, aliás, com qualquer leitura. Mesmo que o processo hermenêutico de interpretação seja complexo e envolva uma relação quase circular entre o intérprete e o que é interpretado, não podemos esconder que, no potencial «conflito das interpretações», cada perspectiva interpretativa possui os seus critérios de leitura, que deverá conhecer e expor abertamente. É o que se passa com as possíveis leituras cristãs da existência e das práticas humanas. Nesse sentido, os critérios hermenêuticos aplicados à interpretação do mundo são também a base de uma posição crítica, que ao mesmo tempo que acolhe o mundo para melhor o compreender e melhor se compreender a si mesma, também denuncia tudo aquilo que, nas realizações dos humanos, contradiz as perspectivas fundamentais – por exemplo, na antropologia – da interpretação bíblico-cristã da realidade. E como as realizações dos humanos são sempre ambivalentes, esse processo de leitura crítico-profética é inevitável, caso contrário não chega a ser leitura cristã dos tempos. Algumas décadas depois do Concílio do Vaticano II e após o impulso dialogante, é possível assumir

uma posição mais moderada e ponderada em relação aos dinamismos que constituem esse diálogo.

A par deste elemento quase formal, há que salientar um importante elemento material: o processo da modernidade, mesmo que já notoriamente matizado nas análises do documento conciliar, conheceu importantes transformações e variadas hermenêuticas ao longo destes 50 anos. O debate entre modernidade e pós-modernidade – ou entre diversas versões da modernidade – permitiu tomar consciência da complexidade e da variedade dos processos, muitas vezes mesmo paradoxais (como por exemplo acontece nos processos antagónicos de liberdade e de manipulação, ou de individuação e massificação). Tal complexidade não permite posições unívocas na sua abordagem e no seu acolhimento. Assim sendo, admite-se que os «tempos modernos» se encontram, cada vez mais, sob o fogo da suspeita, da mesma suspeita que eles ajudaram a criar. Nem sempre essa suspeita é benéfica para a humanidade, pelo menos na leitura cristã (como acontece com certo cepticismo relativamente à capacidade humana de se referir à verdade); mas, em muitos aspetos, ela permite corrigir exageros inaceitáveis nas fases anteriores do processo de modernização (pensemos na correção do peso quase divino que foi conferido à ciência, ao progresso, ao estado, à nação, à própria natureza). Mantendo o impulso dialogante com o mundo de hoje e com as suas configurações socioculturais, temos agora mais consciência da ambivalência dessas configurações, o que nos impede de ser simplesmente modernos, quando a própria modernidade levanta fortes desconfiças a muitos dos nossos contemporâneos.

2. Uma das mais fortes transformações das últimas décadas está relacionada com o rápido aumento e quase total implantação dos processos de globalização, que tornam os estilos de vida dos nossos contemporâneos fortemente uniformes, em todo o planeta. Aquando da redação da *Gaudium et Spes*, esse processo estava praticamente no início. Nesse sentido, é compreensível certo optimismo do documento, que chega a atingir cores quase escatológicas, na medida em que coloca forte esperança no trabalho de certas instituições internacionais. Essa posição, compreensível sobretudo num contexto que tinha ainda próximo o drama do conflito mundial, não podia ainda manifestar a cautela que o desenvolvimento do processo entretanto aconselha.

Por um lado, porque a evolução – ou involução – do funcionamento dessas instituições mostrou em que medida a esperança colocada na sua atuação deveria ser mais moderada, pois a dialética interna do seu funcionamento acabou por perverter muitas práticas, conduzindo precisamente ao contrário do prometido. Repetiu-se aí um mecanismo frequente na realização das «promessas» da modernidade. Os nossos contemporâneos estão hoje legitimamente mais cépticos em relação ao efeito quase «salvífico» de muitas instituições internacionais,

que prometiam trabalhar em favor da humanização de todos os humanos, sem distinção.

Por outro lado, porque o desenvolvimento acentuado do processo de globalização originou um modo inédito de «cultura», que levanta muitos problemas antropológicos e pragmáticos, mesmo que comporte muitas possibilidades. A denominada cultura global acaba por não ser cultura de ninguém, mesmo que tenha sido inicialmente impulsionada por certo modelo norte-americano de vida. Ao não ser localizada em nenhuma comunidade humana, torna-se em cultura abstracta, que apenas determina comportamentos instrumentais, pelo mundo fora, não permitindo, contudo, identificações simbólicas satisfatórias, como é próprio de qualquer cultura. Nesse sentido, anula a densidade antropológica das identificações particulares – mesmo das identificações pessoais – impondo, por mecanismos publicitários tão subtis quanto eficazes, modos de vida massificados, ao serviço de um mercado sem lugar e sem qualquer atenção aos sujeitos concretos. Podemos dizer que, embora o processo de globalização possa conter elementos semelhantes ao processo de universalização introduzido pelo cristianismo, rumo à afirmação da catolicidade planetária do género humano, acaba por contradizer a antropologia bíblico-cristã, concentrada na identidade particular de cada pessoa humana, inserida num contexto cultural próprio, sujeito de liberdade perante qualquer tipo de força manipuladora. A manipulação exercida pelo sistema global atual não deixa espaço de liberdade pessoal, mesmo que funcione com base na aparência de que é esse o caso. A simulação das existências individuais livres apenas esconde processos complexos e dissimulados de manipulação de identidades, pela manipulação do desejo, rumo à configuração planetária de um desejo único, politicamente correto, que tende a anular, pelo menos, a pluralidade dos desejos, pessoal ou culturalmente configurados. Também relativamente à globalização se exige, hoje, uma leitura crítico-profética, como modo de diálogo com o mundo contemporâneo.

3. No conjunto das transformações mais significativas, ao longo dos últimos 50 anos, podemos considerar que a mais forte e, certamente, aquela que terá mais impacto no presente e no futuro da humanidade, é a que resulta do efeito do uso quotidiano dos meios tecnológicos, sobretudo dos meios denominados de comunicação. Simplificando a complexidade dos elementos aí em jogo, assim como das consequências pragmáticas e existenciais daí resultantes, gostaria de condensar o efeito antropológico desse uso no enunciado de uma progressiva *virtualização da existência, através da tecnologia*. Não se trata de simples recurso a meios tecnológicos para realização das habituais tarefas quotidianas – mormente as que estão relacionadas com a comunicação interpessoal. Nem se trata, sequer, do recurso à denominada «realidade virtual», como complemento ou extensão da «realidade real», no sentido de eventualmente melhorar as suas possibilidades. Trata-se, antes, de um complexo processo

psicológico, sociocultural e antropológico de virtualização da própria existência e das relações, provocada pelo uso de meios tecnológicos. Assistimos assim a uma transformação que poderíamos considerar ontológico-hermenêutica, na medida em que se modifica o paradigma de interpretação do ser, em geral, e do ser humano, em particular.

Essas alterações têm forte impacto sobre a compreensão de nós mesmos e das nossas realizações – com um forte efeito, sobretudo, sobre o modo como compreendemos a nossa identidade corpórea, agora transformada em mero suporte (*hardware*) de uma pretensa identidade puramente espiritual (*software*), que pode assumir várias configurações identitárias, pois não está confinada a nenhum corpo particular concreto (com o seu lugar e o seu tempo limitados). Na mesma linha, altera-se a percepção e a realização das relações inter-humanas, na distanciação – até ao abandono – das relações intercorporais, substituídas por relações entre terminais de rede, simulando a identidade entre esses terminais e pessoas concretas. As distinção entre ser e (a)parecer torna-se assim difusa, podendo mesmo ser eliminada. A realidade – que é analógica, como o ser – passa a ser reduzida à sua transformação digital.

Estas alterações antropológicas, em curso devido ao uso generalizado dos meios tecnológicos, lançam desafios muito próprios, alguns dos quais ainda é muito difícil definir, por ainda não serem suficientemente compreendidos. Prevê-se um possível regresso do secular debate entre cristianismo e gnosticismo, agora com formas de realização muito mais sofisticadas e subtis. Esse poderá ser o grande desafio colocado ao diálogo profético entre Igreja e mundo, nos próximos tempos, que irá ocupar a próxima geração de cristãos, e que não estava ainda nos horizontes concretos da *Gaudium et Spes* – mas que pode perfeitamente enquadrar-se no seu espírito.

4. A crise da modernidade, sobretudo no que se refere à sua pretensão de superar a dimensão religiosa do humano, tem mostrado que essa pretensão é ilusória, podendo mesmo constatar-se um acrescido interesse dos nossos contemporâneos por essa dimensão, muitas vezes identificada com o campo genérico da «espiritualidade». De um modo (talvez demasiado) genérico, poderíamos situar esse ressurgir do religioso – sobretudo em contexto europeu, dado que noutros contextos, não terá propriamente decrescido – no âmbito do conceito genérico de *New Age*, para qualificar uma espiritualidade sincretista, de pendor gnóstico, que vive uma espiritualidade de fusão cósmica, através de experiências psicossomáticas fortemente individualizadas – mesmo que correspondam a uma moda globalmente massificante. Com aparente proximidade em relação à tradição judaico-cristã, essas constelações filosófico-existenciais fascinam muitos dos nossos contemporâneos, sobretudo em ambiente urbano e num nível de formação médio ou elevado. Muitos cristãos revelam dificuldade de discernimento, para conseguir distinguir entre essas propostas espirituais

– normalmente individualistas, energéticas e desencarnadas – e a verdadeira espiritualidade cristã, como espiritualidade da encarnação e da abertura ao outro. O diálogo profético com um mundo em que pululam ofertas «religiosas» – e não tanto com um mundo irreligioso ou antirreligioso, eventualmente materialista – é um desafio cada vez mais premente, o que não era tão evidente há 50 anos atrás.

5. Entre os diversos tópicos referidos pela *Gaudium et Spes*, há um que me parece manter-se muito vivo – talvez ainda mais que na altura – e que poderá servir de apoio pragmático para o enraizamento sadio do diálogo profético com os desafios antes referidos: trata-se do valor fundamental da família. Se já na ocasião havia manifestações de certa «crise» do papel da família como estrutura nuclear das sociedades humanas e como irrecusável fundamento do desenvolvimento equilibrado da pessoa humana, os 50 anos decorridos não só agravaram, em certo modo, essa crise, como revelaram algumas das drásticas consequências da mesma – condição para superar precisamente a crise em causa. De facto, qualquer crise serve sempre para repensar uma realidade ou um estado de coisas, contribuindo para refundar um novo modo de relação com a mesma. Em relação à família, esse processo está em curso. Mas é precisamente a ambiguidade – entretanto manifesta – dos processos modernos e pós-modernos referidos acima a mostrar em que medida poderá situar-se aí um caminho fértil para um fértil diálogo profético com o mundo contemporâneo.

É sabido que muitos dos primeiros ideais modernos se inclinaram para a superação da família, como núcleo de formação das identidades, para a substituir por instituições mais abrangentes e anónimas – como foi sobretudo o caso do estado. A ideia de cidadão sobrepôs-se assim à de pessoa, com todas as consequências que daí poderiam resultar. Os nacionalismos do séc. XX e os desastres por eles provocados, assim como o estatismo que se lhe seguiu, são exemplo do fracasso dessa modernidade tendencialmente coletivista e sistémica. Assim se vai revelando que um modo de organização social que não respeite o papel básico da família na construção das identidades pessoais acaba por escravizar as pessoas concretas a sistemas abstratos, que chegam mesmo a ser destrutores dos humanos reais, em nome de puros ideais pretensamente mais humanos, mas realmente desumanos. Nesse sentido, a família possui um potencial crítico em relação a certos radicalismos da modernidade.

Desde sempre que a família, na diversidade das suas organizações, tem servido de mediadora entre as pessoas individuais e sistemas sociais mais vastos. Estes têm tendência a sacrificar a individualidade de cada pessoa a motivações coletivas. Em certo sentido, o mundo contemporâneo levou ao extremo essa distanciação. O processo de globalização será, certamente, a manifestação mais forte do afastamento entre o horizonte cultural de sentido proposto (ou imposto) e a particularidade de cada humano. Nesse sentido, são ainda mais

necessárias as instituições de mediação. De entre todas, a mediação da família é aquela que mais justiça pode fazer à identidade pessoal de cada humano, sem o desligar da referência aos outros humanos. Assim, pela família, a noção de universalidade da condição humana articula-se de modo particular e não na modalidade totalitarista da globalização.

Sendo a família o contexto em que mais proximamente se realiza e se experimenta a condição corpórea de cada humano, ela é, sem dúvida, o núcleo mais forte da resistência à tentação gnóstica, que dilui a individualidade corporal de cada um numa generalidade espiritual indefinida. Sendo, por outro lado, a virtualização tecnológica contemporânea uma das novas manifestações do gnosticismo desencarnado, será a família certamente um contexto importante para que os humanos desenvolvem e experimentem a sua identidade corpórea, que inclui a finitude das relações, limitadas no tempo e no espaço, assim como as diferenças da identidade corpórea, experimentadas sobretudo na sexualidade. O trabalho da educação para a relação corpo a corpo adquire aí configurações próprias, eventualmente insubstituíveis.

Por extensão, a resistência ao espiritualismo gnóstico terá também fortes consequências sobre os critérios de discernimento do religioso. A verdadeira atitude religiosa passa pela experiência carnal do quotidiano, na relação presencial entre pessoas concretas, que aí se relacionam, por mediação, com a transcendência de Deus que salva. Evita-se, assim, uma compreensão do religioso e da salvação como diluição do sujeito e das suas relações num indefinido espírito universal, que tudo abarca e absorve, como o sagrado tremendo que tudo queima. A família poderá assim ser a base insubstituível para a correta formação do sentido religioso da existência, enquanto sentido cristão, por se tratar de um religioso incarnado na história e no corpo de cada humano. Na prática, é isso que pretende, ainda hoje, a *Gaudium et Spes*.