

AUTONOMIA E COMUNHÃO

*Prof. Dr. Pe. Manfredo Araújo de Oliveira UFC**

Resumo: A autonomia caracteriza o ser humano enquanto tal e o distingue de todos os outros seres uma vez que ela designa o específico do ser humano: a capacidade de autodeterminar-se, de construir a si mesmo a partir dos critérios de sua própria razão. O ser humano só é humano aí onde é autônomo, ou seja, a conquista da humanidade se faz enquanto processo de emancipação. Neste sentido, a Igreja é essencialmente a comunhão dos libertos, o lugar da experiência da liberdade do Espírito e, de fato, os primeiros cristãos tinham uma consciência muito mais clara de que nós de que todos os batizados são a Igreja, a comunidade dos irmãos que é a comunidade de Deus.

Palavras-chave: autonomia, comunhão, Igreja, liberdade

Abstract: The autonomy characterizes the human being as such and distinguish him of all the other beings, once it appoints the human being's specificity: the capacity of autodetermining, of building it self, from the judgements of his own sense. The human being only is human when he is autonomous, that's to say, the mankind's conquest comes true while emancipation process. In this sense, Church is essentially communion of free persons, the place of experience of Spirit freedom and actually, the first christians had a consciousness clearer than ours that every baptized person is the Church, the brotherhood, that is the God's community.

Key-words: autonomy, communion, Church, freedom.

1) A identidade originária de autonomia, comunhão e teonomia.

A autonomia é daqueles conceitos fundamentais que exprimem a autocompreensão do homem moderno, embora suas raízes já se situem no mundo grego, significando a meta da "pólis" de poder deliberar e decidir sobre suas próprias questões sem depender de poderes estranhos. A modernidade fez, em seu início, a experiência dolorosa das guerras de religião precisamente esse contexto que fez emergir um novo sentido para autonomia que passou a significar a pretensão e o direito à autodeterminação religioso-confessional¹. A partir de então, ela passa a

¹ A respeito da influência da concepção cristã do ser humano na articulação da concepção moderna cf.: PANNENBERG W., *Person und Subjekt*, in: *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, vol. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, p. 80-95.

marcar toda a cultura emergente e Kant teve o mérito de explicitar e pensar criticamente o conceito que exprimia a autocompreensão dessa nova cultura. Para Kant², a autonomia caracteriza o ser humano enquanto tal e o distingue de todos os outros seres, uma vez que ela designa o específico do ser humano: a capacidade de autodeterminar-se, de construir a si mesmo a partir dos critérios de sua própria razão. O ser humano só é humano aí onde é autônomo³, ou seja, a conquista da humanidade se faz enquanto processo de emancipação.

A grande façanha do ser humano é a capacidade de perguntar pela *verdade* do que pensa e pela *correção* do que faz; e isto arranca o ser humano da tirania das *causas* e o conduz à consideração dos *motivos* que legitimam sua ação⁴. Esta é a primeira forma de liberdade, pois aqui a determinação da vida não é mais uma determinação estranha, como é o caso da determinação universal da natureza, cujo conhecimento constituiu a grande meta da ciência moderna. O cerne da autonomia é, então, a liberdade, a autodeterminação da vontade racional e com isto a independência frente às injunções que provêm do mundo sensível. A razão prática possui em si mesma o fundamento de sua determinação: a sensibilidade só nos dá um caos de tendências e impulsos. O ser livre, autônomo, é aquele que não depende das determinações do mundo sensível, mas de sua própria razão para dirigir seus passos no mundo, e é nisto que consiste a libertação do mecanismo cego da natureza.

Kant pensou a autonomia como processo de libertação: um fenômeno natural é necessariamente determinado pelos impulsos de seu meio ambiente e de seu interior. O ser humano é capaz de se libertar do determinismo universal que marca a natureza, inclusive o que marca sua própria natureza enquanto sistema de instintos, e de se possuir a si mesmo a partir do mais íntimo de si mesmo. Nisto consiste tanto a grandeza como a pobreza do ser humano: ele não tem um caminho de vida já estabelecido; é sua própria tarefa estabelecer este caminho, o que o joga no risco do fracasso, da possibilidade da auto-alienação.

² Cf: I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Weischedel W.(ed.), *Werke in sechs Bänden*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966. HERRERO F.J., *Religião e História em Kant*, São Paulo: Loyola, 1991. HÖSLE V, *Größe und Grenzen von Kants praktische Philosophie*, in: *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, München: Beck, 1992, p. 15-45 (Tradução em língua portuguesa): Veritas, v. 48, n.1 (2003) 99-119).

³ É isto que G. Röhrmoser chama de "faculdade de auto-determinação formal" e que constitui o conceito que orienta o programa de uma democratização fundamental da sociedade. Cf: ROHRMOSER G, *Autonomie*, in: KRINGS H/BAUMGARTNER H.M./WILD CH.(orgs.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, vol. 1, München: Kösel-Verlag, 1973, p. 156.

⁴ Cf: OLIVEIRA M.A DE, *A liberdade enquanto síntese de opostos: transcendência, engajamento e institucionalidade*, in: Veritas, v. 44, n. 4(1999) 1019-1040.

Autonomia é assim, antes de tudo, independência do mundo sensível, portanto, libertação da submissão aos mecanismos da natureza exterior e interior, numa palavra, da conexão necessária de todos os fenômenos entre si através da relação de causa e efeito, e o estabelecimento da razão como a única fonte de legitimação das normas da ação humana. Autonomia, para Kant, é libertação do ser humano para sua humanidade. Sendo assim, ela é, por outro lado, autodeterminação, conquista do próprio ser por parte do ser humano: o ser humano é livre, quando permanece ele mesmo em tudo que faz, quando sua lei é a lei de sua própria liberdade, “autonomia”⁵.

Fichte acolheu com muito entusiasmo “a revolução na maneira de pensar”⁶ realizada por Kant, mas foi um crítico severo de sua categoria fundamental, a autonomia, na medida em que procurou mostrar que a autonomia, pensada como processo de autoconstituição de uma subjetividade auto-suficiente e fechada em si mesma, é fadada ao fracasso, pois quando o eu tenta voltar-se sobre si mesmo e se pensa como o que não é coisa, ele só tem uma determinação negativa de si mesmo, perde qualquer segurança e entra num processo de dissolução. Esse risco é característico de toda subjetividade que se pensa si mesma como auto-relação pura.

Para Fichte⁷, Kant tem uma intuição correta, mas insuficiente: o eu se separa do mundo das coisas, porque não quer ser dirigido de fora para dentro, quer ser autônomo, fazer-se a partir de si mesmo, através de si mesmo. Só que, enquanto o eu permanece numa postura estritamente teórica, todo e qualquer outro, inclusive o outro eu, é reduzido a objeto. Somente a postura ética vai revelar a verdadeira face do outro como um outro eu, que interpela ao reconhecimento da igual dignidade. Nesse nível se dá a experiência fundamental do ser humano: só no outro eu e pela mediação dele, isto é, através da comunhão com ele, o eu se pode constituir como subjetividade livre. Assim, *o eu só é autônomo na comunhão* com outros eus, de tal modo que a comunhão é condição de

⁵ Em nosso século, Habermas e Apel vão retomar a tradição kantiana a partir de sua transformação através da reviravolta lingüístico-pragmática do pensamento, de tal modo que a autonomia deixa de ser coisa de uma razão refletente isolada e é agora pensada a partir da *práxis comunicativa*, a *práxis argumentativa*. Cf: APEL K-O., *Transformation der Philosophie*, vol. I e II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976. HABERMAS J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. I e II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

⁶ Cf: TORRES FILHO R. R., *O Espírito e a Letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*, São Paulo: Ática, 1975. OLIVEIRA M. A. DE, *Para além da fragmentação. Pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*, São Paulo: Loyola, 2002, p. 135-168.

⁷ Cf. OLIVEIRA M. A. DE, *Secularização e Ética*, in: *Ética e Práxis Histórica*, São Paulo: Ática, 1995, p. 122-125.

possibilidade da autonomia. Daí porque a finalidade da vida humana não pode estar em algo privado, egoístico: só através do reconhecimento do outro enquanto ser livre se dá a possibilidade de o eu se constituir como autônomo; ou seja, a autonomia e a criação de uma comunidade de seres livres são processos inseparáveis. A autonomia é assim um evento ético, ou seja, um evento de efetivação do bem enquanto unidade de *justiça*, enquanto respeito à dignidade e à liberdade dos outros, e *amor*, processo de comunhão entre seres livres.

Hegel vai levar para frente as críticas de Fichte a Kant, na medida em que, para ele, não é possível pensar o ser humano fora das relações que constituem seu ser: a relação com a natureza e a relação com o mundo humano de instituições através de que o ser humano se efetiva ou não como ser humano⁸. A realidade humana plena é a relação recíproca entre mundo subjetivo e mundo objetivo (dizemos, hoje, social): o ser só chega a se constituir como ser autônomo através da construção de um mundo comum, mundo de instituições e estruturas, que efetive a liberdade. O processo de constituição de uma vida autônoma passa pela construção da comunhão das liberdades na medida em que se cria um todo de instituições que geram liberdade.

Aqui a autonomia não é mais autodeterminação pura do indivíduo a partir da lei moral, mas seu processo de universalização que se efetiva através da constituição da vida comunitária⁹. A afirmação central de Hegel é: só no seio da comunidade pode o ser humano constituir-se como ser autônomo, ou seja, a autonomia só é efetiva, quando se traduz na configuração de formas de convivência entre as pessoas que possam garantir a liberdade de todos, o que significa dizer que Hegel faz uma crítica radical à concepção solipsista de autonomia, que a entende como o processo de submissão da sensibilidade do indivíduo aos imperativos da razão. Para ele, ao contrário, a vontade só é livre enquanto vontade exteriorizada em instituições, que tornam possível uma comunhão dos seres humanos entre si, baseada no reconhecimento recíproco da igual dignidade. Há aqui um deslocamento radical da esfera da subjetividade isolada para o mundo das relações sociais: as próprias instituições sociais são mediações necessárias na conquista da autonomia do ser humano, de

⁸ Cf: SALGADO J.C, *A Idéia de Justiça em Hegel*, São Paulo: Loyola, 1996. OLIVEIRA M. A. DE, *Leitura hegeliana da Revolução Francesa*, in: *Ética e Sociabilidade*, 3^a. Ed., São Paulo: Loyola, 2003, p. 227-247.

⁹ Trata-se de uma retomada, em plena modernidade, da concepção aristotélica de que a pólis constitui o espaço no seio do qual o ser humano pode conquistar-se como ser humano. Cf: OLIVEIRA M.A DE, *Aristóteles: a especificidade do saber prático*, in: *Ética e Sociabilidade*, op. Cit., p. 81: "Aristóteles denomina a pólis a comunidade perfeita, dado que ela significa a atualização do poder-ser do homem, isto é, a atualização de sua natureza".

tal forma que é impossível pensar a autonomia sem pensar a comunhão que se estabelece através da mediação das instituições, que regem a vida social. A autonomia se pensa então vinculada essencialmente ao processo de comunhão, que, por sua vez, é um processo histórico¹⁰. Ela não possui somente uma dimensão interior, mas se efetiva na relação ineliminável de interioridade e exterioridade, de indivíduo e comunidade.

No entanto, existe em Fichte, segundo Hegel, uma intuição fundamental que, levada até o fim, nos oferece o horizonte último para pensar a autonomia e a comunhão, e isto é sua própria concepção de filosofia. Para Fichte, a filosofia, enquanto reflexão radical, só cumpre sua tarefa, quando tematiza o *princípio absoluto* que se fundamenta a si mesmo já que dele não se pode abstrair sem pressupô-lo. Neste sentido, trata-se do fundamento último, absoluto de todo conhecimento e de toda ação, e a filosofia é precisamente a ciência das ciências, porque sua tarefa própria é tematizar este princípio pressuposto por todas as ciências. No entanto, para Hegel¹¹, Fichte não foi capaz de desenvolver, de forma coerente, esta intuição fundamental, pois, quando trabalha a questão central de sua filosofia, a questão do fundamento absoluto, cai numa regressão ao infinito e o Absoluto se transforma numa infinitude condicionada, que nada mais é do que uma idéia regulativa, ou seja, um ideal da razão finita.

Para Hegel, a filosofia só se entende radicalmente a si mesma, quando se entende como *ciência do Absoluto*, enquanto aquela estrutura que é fundamento de todo ser e de todo pensar e agir. Neste, sentido, como já pensaram os antigos, *filosofia é teologia*, enquanto teoria do Absoluto, de Deus, enquanto centro do pensamento, fundamento de todo ente. Enquanto fundamento último, o Absoluto perpassa tudo, está presente em tudo sem, no entanto, se identificar com nenhuma esfera da realidade, ou seja, nem com a natureza, nem com o mundo do sujeito, nem com a intersubjetividade.

¹⁰ K.Marx vai situar-se precisamente neste horizonte aberto por Hegel. No entanto, como pensa o ser humano, sobretudo, como ser da necessidade, ele vai pensar a práxis, através da qual o ser humano conquista sua autonomia, como trabalho, isto é, como processo social de produção, o que significa dizer que as instituições que devem efetivar a autonomia são, antes de tudo, as instituições econômicas. Cf: Oliveira M.A de, *Secularização e Ética*, op.cit, p. 127: “O trabalho é, então, para Marx, mediador de liberdade: através de sua práxis transformadora, o homem se faz senhor da natureza e, através deste senhorio, ele se conquista a si mesmo como ser livre. No entanto, todo trabalho se efetiva no seio de uma “forma social”, ou seja, dentro de relações sociais determinadas, uma vez que o trabalho é essencialmente ação social numa sociedade determinada”.

¹¹ Cf: HEGEL G.W.F., *Differenz des Fichteschens und Schellingschens Systems der Philosophie*(1801), Lasson G. (ed.), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1962.

Sem termos que aceitar a maneira como Hegel desenvolveu estas suas afirmações fundamentais, sua postura central é correta e uma fonte de inspiração para pensar a autonomia e a comunhão. A filosofia é, em última instância, teoria reflexiva do Absoluto e, neste sentido, o saber de integração de todos os saberes na vida humana, uma vez que sua tarefa própria é a tematização do fundamento, que subjaz a toda e qualquer realidade. Portanto, ela se constitui como saber omniabrangente já que aqui se tematizam a unidade e a diferença de tudo¹². O que a faz diferente de todas as ciências é que ela pensa tudo à luz do Absoluto, a partir do qual e no qual tudo existe. Isto significa dizer que tudo recebe seu ser do Absoluto e só é enquanto participa em seu fundamento e enquanto tal é um “algo”, um ser autônomo no grau mesmo de seu ser recebido e, por outro lado, enquanto participa da mesma fonte é, como todos os outros seres, um principiado do princípio absoluto de tudo, portanto, fundamentalmente aberto a todos os outros. A partir daqui emerge o mais íntimo da realidade: ela é, essencialmente, *comunhão ontológica*, integração radical de tudo em sua *autonomia* própria, porque tudo traz em si as marcas do Absoluto, que tudo fundamenta, de tal modo que tanto mais um ser é ser, tanto mais ele é autônomo e tanto mais aberto à comunhão com todos os outros.

O Absoluto, na medida mesma em que é o fundamento incondicionado de tudo, radicalmente transcendente a tudo, está radicalmente presente em tudo¹³ e cada realidade é uma forma própria de manifestação do Absoluto. Enquanto radicalmente transcendente, o Absoluto se distingue de tudo, por outro lado, em virtude mesma de sua transcendência absoluta, é radicalmente imanente a tudo e concede a cada ser sua autonomia de ser e o insere na comunhão universal. “Aqui está o fundamento tanto da unidade como da diferença de todas as coisas: cada ente está em comunhão com cada ente e se diferencia de todos na base de sua forma de participação no fundamento absoluto de tudo. Cada ente realiza o mesmo ser de uma forma própria que o distingue de todos os outros. Neste sentido, cada ente é único, uma vez

¹² O pensamento científico contemporâneo, em diferentes tentativas, é marcado pelo esforço de superar a visão analítica, que marcou o projeto da ciência moderna. Daí a nova concepção da realidade enquanto totalidade, o que não significa dizer que se pretenda reduzir os diferentes níveis da realidade uns aos outros ou a um nível único, mas a intenção básica é pensar as relações, as diferenças e a unidade de todo o real. Cf: MORIN E., *O Método III. O conhecimento do Conhecimento*, Lisboa, 1986. Isto pressupõe uma nova concepção filosófica do real, uma nova metafísica, diferente daquela, a metafísica da subjetividade que subjazia à ciência moderna. Cf: OLIVEIRA M. A DE, *Ecologia, Ética e Libertação*, in: *Tópicos sobre Dialética*, Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 186 e ss.

¹³ Cf: AGOSTINHO, *De fide et symbolo* 7; PL 40, 185. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* I, q. 8 a: “Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime”.

que existe em uma forma de ser que lhe é própria. Por outro lado, apesar de sua respectiva singularidade, cada ente nunca é algo simplesmente isolado, mas se encontra, apesar de sua diferença de todos os outros, em uma comunidade ontológica¹⁴ de tal forma que tanto mais um ente participa no Absoluto, tanto mais é autônomo e, conseqüentemente, maior é sua comunhão com outros. Nada está fora do Absoluto: ele é onipresente, eterno, nada existe na realidade que não participe de suas estruturas¹⁵. Ele é princípio de todo conhecimento e, como sempre disse a tradição, a luz inteligível, que torna qualquer conhecimento possível. Deus é a fonte da autonomia e da comunhão, assim que teonomia, autonomia e comunhão coincidem.

Tanto a autonomia quanto a comunhão têm, portanto, graus. Assim, a natureza, na medida em que é ser, é presença do Absoluto, mas só no sujeito humano essa presença se torna presença autoconsciente: ser humano e natureza não são realidades totalmente separadas entre si, mas inseridas na comunidade ontológica que se radica em Deus. O cerne do real, enquanto unidade na diferença, é marcado pelo parentesco ontológico de tudo, de modo que tudo coexiste. No entanto, o ser humano é aberto ao Absoluto no sentido de que ele pode conhecer a presença do Absoluto transcendente-imanente em si mesmo. O mais íntimo do ser humano é constituído por essa presença, que o torna capaz de captar a presença do Absoluto em todas as coisas: ele é a presença autopresente do Absoluto enquanto fundamento incondicionado da autonomia e da comunhão entre todos os seres, de modo especial, da comunhão recíproca entre as liberdades.

O que caracteriza a humanidade não é, então, acima de tudo, sua contraposição à natureza, mas que sua conquista se dá pela mediação do encontro com a outra subjetividade, que é também autopresença do Absoluto, que é o espaço último de possibilitação desse encontro. O específico do nível do ser pessoal é o conhecimento mútuo e o reconhecimento recíproco da igual dignidade, que supera ontologicamente os outros tipos de relacionamento entre os seres, porque aqui estamos diante de relações em princípio simétricas. O que aqui está em jogo é uma síntese entre identidade (todos os seres humanos são fins em si mesmos) e diferença (todos possuem o direito a serem reconhecidos naquelas diferenças que não põem em questão a igualdade

¹⁴ Cf: OLIVEIRA M.A DE, *Questões sistemáticas sobre a relação entre teologia e ciências modernas*, in: SUSIN L.C. (org.), *Mysterium Creationis. Um olhar interdisciplinar sobre o universo*, São Paulo: Paulinas, 1999, p. 267.

¹⁵ Cf: HÖSLE V, *Begründungsfragen des objektiven Idealismus*, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (org.) *Philosophie und Begründung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, p. 262.

fundamental). Este tipo de relação exige a afirmação recíproca da subjetividade de que é portador cada um de seus membros e conseqüentemente a construção de uma comunhão que se radica na autonomia de cada um, uma unidade (comunhão), que se fundamenta na pluralidade (autonomia). O ser humano só existe para si mesmo na medida em que existe para o outro e pelo outro, já que sua autonomia é essencialmente comunhão.

Isto significa dizer que tanto a autonomia quanto a comunhão se realizam no ser humano pela mediação da consciência: o ser humano em sua vida se constrói enquanto ser autônomo na medida em que constrói seu mundo enquanto mundo que torna possível a comunhão universal. O espaço do mundo intersubjetivo é o espaço da possível efetivação do ser humano enquanto autonomia e comunhão, de tal modo que a primeira exigência de sua vida¹⁶ é configurar este espaço de tal forma que aí ele possa conquistar seu ser dignamente na comunhão com os outros¹⁷. O mundo das relações entre os seres humanos é o espaço, da possível realização da autonomia, portanto de sua possível constituição como sujeitos; numa palavra, o espaço da luta pela humanização do ser humano. “Na intersubjetividade assimétrica, onde o humano se divide entre senhor e escravo, em suas diferentes configurações, não é possível emergir a humanidade verdadeira, que precisamente só se efetiva ali onde a coisificação dos sujeitos é eliminada pelo reconhecimento mútuo na constituição de um conjunto de instituições que garantem a igualdade básica de todos: a liberdade passa pela mediação do reconhecimento mútuo, que, por sua vez, se faz pela mediação de instituições, uma vez que se trata da configuração de relações que regulam a convivência entre os sujeitos e seu relacionamento com a natureza¹⁸”.

¹⁶ Cf: LIMA VAZ H.C. DE, *Antropologia Filosófica II*, São Paulo: Loyola, 1992, p. 77: “A comunidade humana é pois, já na sua gênese, constitutivamente *ética* e essa eticidade se explica, na sua razão última, pela submissão, tanto dos *sujeitos* como da *relação* intersubjetiva que entre eles se estabelece, à primazia e à norma do *ser*. Seja na sua infinidade formal como conceito de Verdade e Bem, seja na sua infinidade real como Existente absoluto, o *ser* rege tanto o agir individual como o agir social”.

¹⁷ A relação dos sujeitos pressupõe a natureza e se faz através dela. Cf: OLIVEIRA M.A DE, *Desafios éticos da globalização*, in: ULMANN R.A (org.) *Consecratio Mundi. Festschrift em homenagem a Urbano Zilles*, Porto Alegre: Edipucrs, 1998, p. 523: “A natureza revela, assim, duas características fundamentais: em primeiro lugar, ela aponta para o espírito como a esfera de sua realização plena : aquilo que, nela, é incipiente, a reflexividade, se efetiva, em grau pleno, no espírito subjetivo. Em virtude disto, em segundo lugar, ela é a mediação do encontro entre os sujeitos”.

¹⁸ Cf: OLIVEIRA M. A DE, *A teoria da ação comunicativa e a teologia*, in: *Diálogos entre Razão e Fé*, São Paulo: Paulinas, 2000, p. 201-222.

Neste horizonte, a construção de uma sociabilidade solidária, garantia de realização do reconhecimento dos seres humanos como sujeitos, que têm fim em si mesmos e, por isto, irredutíveis a qualquer tipo de instrumentalização coisificante, constitui a exigência ética suprema da vida humana, a questão central de sua existência histórica. Mais ainda, se tudo recebe seu ser do Absoluto e tudo por isto tem suas marcas, então a sociabilidade simétrica, a unidade inseparável de autonomia e comunhão, é, por um lado, o grau mais alto de ser, a forma suprema de participação no Absoluto, conseqüentemente, sua suprema manifestação, por outro lado, por isto mesmo, o sentido do universo como um todo.

2) A experiência eclesial originária como experiência de comunhão e autonomia

A mensagem e a vida de Jesus tiveram um centro e um ponto de referência muito claros: o Reino de Deus, uma expressão que designa, antes de mais nada o que Deus é em si mesmo¹⁹, um amor incondicional e libertador(Lc., 15, 11-32). Num segundo momento, a expressão designa o reinar de Deus em sua criação e se traduz em paz, justiça e amor entre os seres humanos e em suas relações com o cosmos. Nesse horizonte, o Reino se revela como o sentido global e derradeiro de toda a realidade, a grande resposta de Deus às questões fundamentais da existência humana²⁰. Deus responde ao ser humano com o dom livre e gratuito de Si mesmo (Mt. 20-1-15) em seu Filho; e o discípulo de Jesus, que acolhe, na fé, o dom do Pai²¹, entra na mais radical comunhão com Deus, inserido na comunhão trinitária, e é marcado pela convicção de que aqui se manifesta o sentido último da história humana. Desde o início, as comunidades dos cristãos leram, na vida e na mensagem de Jesus, uma "antecipação prática"²² de um reino universal de paz, de justiça e amor para todos os seres, o qual tem seu fundamento em Deus que, enquanto Deus da vida, da gratuidade e do amor, recupera a autonomia de todos os seres criados, sobretudo daquele que é sua imagem e semelhança e reconstitui a comunhão universal destruída pela presença do mal.

Em Jesus se manifestou e nos foi dada a liberdade dos filhos de Deus (Rom. 8, 21), que nos faz livres do pecado (Jo. 8, 31-36). Para São Paulo é a realidade inteira que vive sob o regime da escravidão, do pecado e da morte, os grandes inimigos (Gal. 4, 21-31) e ele anuncia Jesus

¹⁹ Cf. SCHILLEBEECKX E., *Menschen, die Geschichte von Gott*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1990, p. 151.

²⁰ Cf. BOFF L., *Nova era: a civilização planetária*, São Paulo, 1994, p. 53.

²¹ O que pressupõe a conversão, a renovação radical da vida humana. Cf. Lc., 11,20; Mc1, 15.

²² Cf. SCHILLEBEECKX E., , op. cit., p. 224.

como o libertador dessa situação trágica (Rom.6,18-22). Jesus nos libertou para a liberdade (Gal. 5,1), isto é, nos reconquistou a capacidade de entrar em comunhão com os outros pelo serviço, pela promoção da vida (Gal 4, 6). O Reino de Deus é liberdade, é a reconquista da possibilidade de fazer o bem.

A verdade de Cristo nos faz livres (Jo. 8, 32), pois “onde está o Espírito do Senhor, aí está a liberdade” (2 Cor. 3, 17) e sua aceitação vai significar uma transformação radical da vida humana, porque recuperação da autonomia e da comunhão universais. É isto que São Paulo chama de fé, que consiste em entregar-se à vocação para a liberdade, porque Jesus reconquistou a liberdade para toda a humanidade²³. Para Paulo, esta liberdade não era uma realidade apenas interior, mas “é, ao mesmo tempo, pessoal e social...Virtualmente a libertação paulina, isto é, cristã, inclui a libertação econômica, social, política, embora seja claro que tudo tem início na libertação da pessoa da sua própria impotência e incapacidade²⁴”. A visibilidade desta transformação se dá pelo estabelecimento de relações novas entre os seres humanos entre si, numa convivência reconciliada e em paz com a natureza.

Esta resposta é paradoxal: Jesus, o enviado do Pai para destruir todas as raízes do mal e suas manifestações, que alienam e despersonalizam as pessoas e destroem a natureza, é aparentemente fraco e vencido pelas forças do mal (Fil. 2, 6-11). No entanto, na ressurreição Ele se manifesta como o verdadeiro vencedor, pois ela significa a tomada de posição definitiva do Pai sobre o que Jesus anunciou e fez para arrancar, da vida humana, o princípio de todas as suas alienações e, sobretudo, manifesta seu juízo sobre essa vida que terminou na cruz. Em Jesus se revela a salvação de todo e qualquer ser humano, e precisamente os representantes do velho mundo, os despersonalizados e os pecadores, são os destinatários privilegiados da ação salvífica de Deus e os protagonistas da construção de seu Reino na história²⁵.

Deus não só se comunicou com o ser humano e se entregou a ele como dom, mas desceu ao que há de mais baixo no ser humano, fazendo-se pobre e oprimido. Lá onde as pessoas são despersonalizadas como vítimas de mil formas de injustiça, aí Deus escolheu seu lugar para fazer de seu Filho a esperança efetivada, numa realidade humana nova, de

²³ Cf. COMBLIN, J, *Vocação para a liberdade*, São Paulo: Paulinas, 1998, p. 47.

²⁴ Cf. COMBLIN, J, op. cit., p. 49.

²⁵ Cf. GUTIERREZ, G., *O Deus da vida*, São Paulo: Loyola, 1990, p. 147 e ss.

justiça, de fraternidade, de liberdade. Deus é livre e ele chama as pessoas para a liberdade e a comunhão.

As atitudes de Jesus em relação aos despersonalizados significaram a recuperação da dignidade perdida: Jesus acolhe as pessoas e, de modo especial, os doentes, os endemoninhados, rejeitados, leprosos, numa palavra, as pessoas cujas condições de vida visualizavam a escravidão (Mt. 11, 4-5); declara-as bem-aventuradas, toca carinhosamente nelas, come e bebe com elas, liberta-as de seus males. As pessoas se recuperam em sua humanidade, reconstituem a possibilidade de agir a partir de si mesmas, de ser elas mesmas, fazem-se de novo pessoas enquanto seres autônomos, fonte de sua própria vida e não mais submetidas à força do mal (Lc.7,22-23) e só assim podem ser verdadeiramente imagens de um Deus que é livre.

O Reino se realiza, em primeiro lugar, nos seres humanos mais ameaçados e marginalizados, que assim se tornam símbolos da possibilidade aberta a todos de se fazer sujeitos, de recuperar sua autonomia numa convivência humana toda ela renovada, uma vez que sua ação destrói tudo o que rompe a solidariedade entre os seres humanos e com toda a criação. A discriminação e a injustiça, a dor, o sofrimento e a morte não têm mais a última palavra na vida humana.

A Igreja cristã emerge dessa experiência fundante: ela é, antes de tudo, a comunidade reunida para recordar a mensagem e a práxis de Jesus e para continuar, no mundo e na história, sua missão universal. Por isto, ela sabe que está aí não para si mesma, mas para Deus, seu Senhor, para os seres humanos e seu futuro. Sua razão de ser é, como sacramento de salvação, antecipar e representar em sua vida, para os seres humanos, o Reino de Deus como o futuro absoluto da humanidade. Assim, ela se experimenta, em primeiro lugar, como o novo povo de Deus num lugar determinado²⁶ : o Novo Testamento fala de "Igreja de Deus" em referência a uma comunidade histórica, concreta, como a Igreja de Jerusalém, a Igreja de Antioquia ou como a Igreja reunida na casa de Filémon em Colossas (Fil. 2), ou na casa de Ninfa em Laodiceia (Col 4, 15). É uma comunidade livre, porque comunidade dos que foram libertados da escravidão, tornaram-se filhos e filhas de Deus, e seguem a Jesus.

A comunidade se reúne através da pregação do evangelho de Cristo, e a celebração da ceia do Senhor cria a fraternidade. A fé no Senhor ressuscitado, a adesão a seu projeto de vida, é a primeira razão

²⁶ Cf: *Lumen Gentium*, n.26.

da comunhão, porque implica uma comunidade de vida e destino com Cristo até no sofrimento (Rom 6,6; 2 Cor. 7,3; Ef. 2,6; Fil. 3, 10) e se plenifica na comunhão do corpo do Senhor (1 Cor. 10, 16-18). A comunhão com a Trindade Santa se traduz em comunhão fraterna (1 Jo. 1,1-3), que chega até à colocação em comum dos bens (At. 2, 42; 4, 32) e à preocupação com os pobres de outras comunidades (2 Cor. 9, 13) : “a multidão dos fiéis era um só coração e uma só alma” (At. 4, 32).

A Igreja emerge aqui, em primeiro lugar, como a comunidade da vida cotidiana em que se celebra a morte do Senhor, partilha-se o pão da palavra de Deus, reza-se, ama-se e se toma, na vida, a cruz do Senhor; portanto, nela são dados, a todos, Cristo, Seu evangelho, Seu amor e a comunhão dos crentes. A Igreja é, assim, antes de tudo, a presença de Cristo na palavra, no sacramento e no amor que gera comunhão entre os libertos; ela é o sacramento da verdade e do amor de Deus no mundo²⁷, isto é, a comunidade escatológica da graça vitoriosa de Deus²⁸, sacramento do Ressuscitado e de seu Espírito, do Filho e do Espírito, que são enviados pelo Pai ao mundo para construir a comunidade messiânica que antecipa na história a comunidade plena do Reino no seio da Trindade²⁹.

Ela é, enquanto comunidade, o evento da presença salvífica de Deus pela mediação da palavra e do sacramento e, enquanto tal, sabe-se unida a todas as outras comunidades que também são Igreja. Igreja existe aí onde há comunhão de fiéis com o *Pai*, através do *Filho*, feito ser humano, na força do *Espírito* santificador, comunhão dos fiéis entre si e com aqueles que, na comunidade, exercem o ministério da coordenação. Na fé e no poder vivificante do Espírito, os membros dessas comunidades recebem uma vida nova, fazem-se filhos no Filho, o primogênito entre muitos irmãos (Gal. 3,16-18; 1 Cor.12, 13). Através do Filho, por obra do Espírito Santo, esse povo de irmãos se torna o corpo de Cristo (Ef. 1, 12; Col. 1, 18-24). A Trindade é assim origem, modelo, fundamento, forma e fim da Igreja, “a pátria para a qual caminha o Povo de Deus, peregrino, cheio de saudade e de esperança, na história e nas histórias dos homens³⁰”.

²⁷ Cf: RAHNER K., *Das neue Bild der Kirche*, in: *Schriften zur Theologie*, VIII, Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger Verlag, 1967, p. 336.

²⁸ Cf: RAHNER K., *Bemerkungen über das Charismatische in der Kirche*, in: *Schriften zur Theologie*, IX, Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger Verlag, 1970, p. 417.

²⁹ O modelo da Igreja é a própria Trindade Santa. Cf: BOFF L., *A Trindade, a Sociedade e a Libertação*, Petrópolis: Vozes, 1986, p. 190 e ss.

³⁰ Cf: ALMEIDA A. J. DE, *Teologia dos ministérios não-ordenados na América Latina*, São Paulo: Paulinas, 1989, p. 166.

São Paulo procura visualizar esta unidade na diferença, que é a Igreja, através da imagem do corpo (1 Cor 6, 15; 12, 12.17), uma unidade orgânica marcada por uma grande diversidade de funções. Se somos membros de Cristo, somos, então, membros uns dos outros: a relação íntima nos faz íntimos uns dos outros e esta comunhão mesma é sacramento da comunhão trinitária e de sua ação no mundo. A Igreja é, sem dúvida, uma parte da humanidade, precisamente aquela que vive da fé na intervenção do Pai na história humana através de seu Filho feito carne, morto e ressuscitado e que, na força do Espírito Santo, vive neste mundo como sinal de salvação. A Igreja é a resposta humana à ação de Deus, uma resposta que se faz consciência comunitária na celebração dos sacramentos e no testemunho pessoal e comunitário da vida nova que se inaugurou com a ressurreição.

A Igreja é essencialmente a comunhão dos libertos, o lugar da experiência da liberdade do Espírito e, de fato, os primeiros cristãos tinham uma consciência muito mais clara do que nós de que todos os batizados são a Igreja, a comunidade dos irmãos que é a comunidade de Deus. O cristão é, por definição, o incorporado a Cristo e ungido pelo Espírito como membro vivo desta comunidade escatológica. Isto significa dizer, que a comunhão se gesta, em primeiro lugar, pela ação da Trindade e que, portanto, todos participam das riquezas do Reino e da responsabilidade de levar adiante a missão de Jesus. O que é mais importante na Igreja não são as diferenças de funções, mas a igualdade básica, que provém da unidade na graça: todos participam do mesmo mistério fontal, que nos fez participantes da vida divina. A comunhão precede a diferença de funções e ela dá a todos a mesma dignidade fundamental. Todos participam, em formas e serviços diversos, do mesmo Cristo, que se fez servo de todos e deu sua própria vida em resgate por muitos (Mt 20,28).

Uma Igreja assim, animada pelo Espírito, é uma comunidade de troca e de partilha da experiência de Deus. É precisamente neste sentido que K. Rahner³¹ considera o "Carismático" a essência mesma da Igreja, pois o específico da Igreja frente à sinagoga do Antigo Testamento é que ela é a presença da graça vitoriosa e irreversível de Cristo no mundo. Por esta razão, a Igreja é, primariamente, a concretude histórica do carismático gerado pelo Espírito de Cristo e o institucional é, por sua vez, uma regulação necessária deste carismático. O Carismático e o Institucional³² pertencem ambos à essência da Igreja, enquanto

³¹ Cf: RAHNER K, *Bemerkungen*, op. cit., p. 419.

³² A coordenação apostólico-ministerial da Igreja é, também ela, conduzida pelo Espírito (1Cor 14).

comunidade sacramento da salvação do mundo. O carismático, para Rahner³³, é precisamente aquele lugar em que, na Igreja, Deus enquanto Senhor, dispõe dela como de um *sistema aberto*, ou seja, a Igreja, enquanto a comunidade dos libertos, não pode ser entendida como um sistema totalitário em que todas as iniciativas, na medida em que tenham validade, tenham que provir da hierarquia e, em última instância, do pastor supremo da Igreja, o papa³⁴.

Dizer que a Igreja é um sistema aberto significa dizer que ela é um sistema, cujo estado, enquanto algo dado ou algo que deve ser, não pode nem deve ser adequadamente determinado por um ponto imanente ao sistema, mas somente por um ponto fora do sistema, ou seja, por Deus mesmo. A Igreja tem que querer permanecer sempre aberta, porque ela só é ela mesma enquanto o êxodo, o povo que peregrina na direção do mistério de Deus, o lugar da promessa radical e da esperança, que não tem mais nenhum nome terreno a não ser a vontade do futuro absoluto. Esta imprevisibilidade fundamental de um sistema aberto ao mistério de Deus é o que com razão se pode chamar de carismático enquanto o que é específico do sistema eclesial. É por esta razão que a Igreja é a comunidade do amor, da fraternidade de Jesus, ou seja, o espaço da vivência de unidade, que implica diversidade, diferença, pluralismo como condição da vivência da autonomia. A Igreja não é, do ponto de vista teológico, uma massa amorfa e indiferenciada, mas um povo dotado de uma variedade de carismas e ministérios suscitados pelo mesmo e único Espírito (1 Cor. 12, 4-7). Assim, “todo cristão é um carismático, isto é, recebe uma consagração em vista de uma própria e variada missão na Igreja e no mundo³⁵”.

Enquanto tal, todo o povo cristão é responsável pela Igreja e sua missão: o que faz os cristãos diferentes não é nem a dignidade nem a missão, mas os carismas e os dons, que se complementam mutuamente. Cada um se empenha na missão comum com uma função específica e de um modo próprio: a Igreja, no seguimento de Jesus, o Servidor, é um povo de servidores, uma comunidade de responsabilidades ministeriais compartilhadas, de modo que cada um tenha sua autonomia própria de ação, exercendo os carismas que recebeu do Senhor, na comunhão com os outros.

³³ Cf: RAHNER K., *Bemerkungen*, op. cit., p. 422.

³⁴ Daí porque para J. Comblin, “cada Igreja local tem o direito de se organizar de acordo com a sua história, seus costumes, tradições e carismas próprios...cada região lingüística, cada região cultural faz jus a um direito próprio, uma liturgia própria, uma catequese e uma expressão própria da fé” (Op. cit., p. 299).

³⁵ Cf: ALMEIDA A J. DE, op. cit., p. 178.

Todos, na Igreja, de forma diferenciada, estão a serviço do único plano salvífico de Deus, animados e conduzidos pelo Espírito Santo, que é dado a todos.

Isto não pode existir onde uma parte dos cristãos é tratada como criança, sem participação, sem voz ativa na comunidade, porque as decisões são centralizadas, porque se proíbe a discussão de determinadas questões, porque se perdeu o princípio sinodal-colegial como fundamental numa comunidade de autônomos, porque se busca reduzir tudo à mesma maneira de ser e de agir, porque a unidade não é entendida como a comunhão de autônomos, mas como a uniformidade que nega as diferenças, portanto, a autonomia na liturgia, na disciplina, na teologia, na forma de organizar a administração, etc. Numa palavra, tudo isto ocorre, quando se perde de vista que a Igreja de Jesus é, em primeiro lugar, a comunidade dos discípulos e das discípulas numa determinada situação histórica e é aí que ela deve ser sacramento, portanto, o sinal que tem significação dentro de um contexto específico de sentido, do mistério da salvação da humanidade, mas sobretudo quando se absolutiza uma determinada experiência histórica³⁶, que produziu um modelo determinado de Igreja e se deixa de lado o caráter teológico, trinitário desta comunidade escatológica de salvação.

Sem dúvida que, na situação presente, a Igreja de Jesus se confronta com o desafio fundamental de traduzir sua mensagem num mundo em crise e sem perspectivas de futuro. Ela não tem outro rumo que o do seguimento de Jesus na busca do cerne de seu projeto fundamental: Jesus liberta para a liberdade e para o amor. É na vivência da solidariedade dos féis entre si e com os últimos da terra que a Igreja poderá ser, neste mundo, o sacramento da salvação oferecida por Deus a todos os seres humanos. Da prática de Jesus, que proclama e realiza o Reino de Deus, brota essa solidariedade fundamental com os oprimidos deste mundo. A Igreja tem como desafio tentar traduzir, na situação histórica deste fim de milênio, o compromisso radical de Jesus com os crucificados de todas as situações históricas. A Igreja é discípula de um pobre e de um condenado. Nela a questão dos pobres tem que ocupar um lugar central e é no compromisso radical com sua causa que ela vai dar testemunho da liberdade que Cristo nos trouxe. A Igreja certamente será mais ela mesma, o sacramento da salvação do mundo, quando ela pensar menos em si mesma e em seus interesses e mais nos seres

³⁶ Cf. COMBLIN J, op. cit., p. 303: “É nítido que o sistema gregoriano - que continua a vigorar até hoje - não tem fundamentos na Bíblia nem na tradição da Igreja. Trata-se de um fato cultural contingente, resultado de acontecimentos da história humana.... Este tipo de cultura continua a ser mais forte do que o evangelho”.

humanos, sobretudo nos crucificados. É na fidelidade a eles que se testa sua fidelidade. Àquele que é a razão de ser de sua existência.

Prof. Dr. Pe. Manfredo Araújo de Oliveira
Doutor em Filosofia pela Univ. Ludwig-Maximilian de Munique/Alemanha,
Prof. Da universidade Federal do Ceará, colaborador do ITEP