

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

JEFFERSON GRIJO BRASIL

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória – 31/10/2016.



Vitória-ES
2016

JEFFERSON GRIJO BRASIL

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória – 31/10/2016.

OS DESAFIOS DO CRISTIANISMO NAS CIDADES:
A PERSPECTIVA DE JOSÉ COMBLIN

PPGCR
Faculdade Unida de Vitória

Trabalho final de Mestrado
Profissional para obtenção do grau de
Mestre em Ciências das Religiões.
Faculdade Unida de Vitória
Programa de Pós-Graduação
Linha de Pesquisa: Religião e Esfera
Pública

Orientador: Dr. Wanderley Pereira da Rosa

Vitória-ES
2016

Brasil, Jefferson Grijó

Os desafios do cristianismo nas cidades / A perspectiva de José Comblin / Jeferson Grijó Brasil. - Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2016.

v, 86 f. ; 31 cm.

Orientador: Wanderley Pereira da Rosa

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2016.

Referências bibliográficas: f. 84-86

1. Ciência da religião. 2. Cristianismo e sociedade. 3. Cristianismo na cidade. 4. Urbanização. 5. José Comblin - Tese. I. Jeferson Grijó Brasil. II. Faculdade Unida de Vitória, 2016. III. Título.

JEFFERSON GRIJÓ BRASIL

OS DESAFIOS DO CRISTIANISMO NAS CIDADES: A PERSPECTIVA DE JOSÉ
COMBLIN

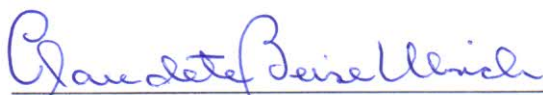
Dissertação para obtenção do grau de
Mestre em Ciências das Religiões no
Programa de Mestrado Profissional em
Ciências das Religiões da Faculdade Unida
de Vitória.



Doutor Wanderley Pereira da Rosa – UNIDA (presidente)



Doutor Francisco de Assis Souza dos Santos – UNIDA



Doutora Claudete Beise Ulrich – UNIDA

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
1 CRISTIANISMO E VIDA URBANA NO PENSAMENTO DE COMBLIN	10
1.1 A pedagogia da cidade.....	10
1.2 A revolução urbana	19
1.3 Urbanização e descristianização.....	27
2 O PARADOXO DO TEMPLO NA CIDADE: CRÍTICA DE COMBLIN	35
2.1 Comunidade urbana.....	35
2.2 A cidade sem templo.....	44
2.3 A cidade e seus desafios.....	52
3 O CRISTÃO NO SÉCULO XXI NA PERSPECTIVA DE COMBLIN.....	59
3.1 Em uma nova sociedade.....	59
3.2 Sob um Estado laico e democrático	67
3.3 Comprometido com a transformação social	74
CONCLUSÃO.....	82
REFERÊNCIAS.....	84

RESUMO

Os desafios do cristianismo na cidade: a perspectiva de José Comblin, busca sistematizar o pensamento do autor sobre a temática. Inicia-se com o conceito de cristianismo e vida urbana no pensamento de Comblin, incorporando nessa linha a pedagogia da cidade, que compreende a cidade conhecida no presente como educadora que prepara a humanidade para a vida comunitária em seu futuro. O termo revolução urbana destaca as mudanças ocorridas na estrutura da urbe, que alteraram profundamente toda a sua plataforma. Também se propõe o questionamento da descristianização proporcionada pela urbanização, pois analisa se já estiveram as cidades alguma vez cristianizadas, esforçando-se em mostrar que a urbanização promove ganhos ao conceito de salvação que a cidade expressa na teoria de Comblin. O trabalho também acompanha a crítica do autor ao que chama de paradoxo do templo na cidade, porém a define como comunidade urbana, concluindo que a humanidade só existe no outro nos relacionamentos a partir da comunidade urbana. Assim, ao teorizar a cidade plena sem templo, ele propõe a substituição deste pelas chamadas casas de igrejas, casas normais na cidade que exercem várias funções, inclusive as eclesiais. A cidade contemporânea tem seus desafios, a exemplo da diversidade religiosa que a compõe, e as várias culturas que nela se encontram levam a cristandade a buscar sempre uma contextualização singular, pois cada cidade apresenta cultura única. O cristão do século XXI, inserido em uma nova sociedade que tenta assegurar direitos humanos como a dignidade e a própria vida, é chamado a cumprir o que foi estabelecido como direitos humanos. O Estado laico e democrático impõe direitos e deveres, como a liberdade de expressão religiosa e a privacidade, além da delimitação e o estabelecimento de medidas com vistas ao respeito às múltiplas expressões religiosas na sociedade. Basicamente, entendida como portadora de esperança e justiça, a cristandade se vê comprometida com a transformação social.

Palavras-chave: Cristianismo na cidade. Urbanização. José Comblin.

ABSTRACT

The challenges of Christianity in the city: the perspective of José Comblin, attempts to systematize the author's thinking on the theme. It starts with the concept of Christianity and urban life in Comblin's thinking, incorporating on that line the city's pedagogy, which sees the city known nowadays as the educator that prepares humanity for community life for its future. The term urban revolution highlights the changes occurred in the structure of the *urbe*, which profoundly altered its entire platform. It is also proposed the questioning of dechristianization provided by urbanization, because it analyses if the cities have ever been Christianized, straining to show that urbanization promotes gains to the concept of salvation which the city expresses in Comblin's theory. The assignment also follows the criticism to the so-called paradox of the temple in the city, however defines it as urban community, concluding that humanity only exists in others relationships from the urban community. Thereby, theorizing the full city without temple, he proposes the replacement of the so-called house churches, regular houses in the city performing various roles, including ecclesiastical. The contemporary city has its challenges, as an example the diversity which composes it, and the various cultures contained takes the Christianity to always seek a unique contextualization, because each city presents a unique culture. The 21st century Christian, inserted in a new society trying to ensure human rights, as dignity and life itself, it is called to fulfill what was established as human rights. The Secular State and democratic imposes rights and duties, as the freedom of religious expression and the privacy, besides the delimitation and stablishing measures with views to the respect with the multiple religious expressions in society. Basically, understood as the bearer of hope and justice, The Christianity sees itself committed with the social transformation.

Key words: Christianity in the city. Urbanization. José Comblin

INTRODUÇÃO

O mundo se tornou urbano e tudo teve que se adaptar a essa realidade. O predomínio da vida citadina leva a diversos questionamentos sobre o modo de ser na urbe. A temática alcança inevitavelmente o campo religioso, e nesse aspecto é muito bem-vinda a contribuição do livro *Os desafios do cristianismo nas cidades*: a perspectiva de José Comblin. Essa pesquisa se desenvolve de forma sistemática e específica, partindo de Comblin e produzindo consonância com outros teóricos do assunto, bem como com aqueles que se opõem à sua linha teórica. A pesquisa foi dividida em três capítulos, cada um deles com três subtítulos. O primeiro capítulo analisará o cristianismo e a vida urbana no pensamento de Comblin. A primeira seção buscará compreender a pedagogia da cidade. A segunda seção tratará da revolução urbana. Na última seção desse primeiro capítulo será investigada a temática da urbanização e da descristianização. O segundo capítulo tem como escopo o paradoxo do templo na cidade, sob a crítica de Comblin. Sua primeira seção desenvolve o conceito de comunidade urbana, enquanto a segunda investiga a cidade sem templo. A terceira seção trata do tema da cidade e seus desafios. O terceiro capítulo propõe apontamentos a respeito do cristão no século XXI, na perspectiva de Comblin, em diálogo com outros teóricos. Sua primeira seção tentará esclarecer sua associação a uma nova sociedade. A segunda seção analisará a inserção desse sujeito em um Estado laico e democrático. A terceira seção fecha esse capítulo com o tema do comprometimento com a transformação social.

A perspectiva de Comblin no desvendamento dos desafios do cristianismo nas cidades tem muito a contribuir, dada a sua grande dedicação ao tema e seu destacado engajamento na causa. Suas expectativas em torno das cidades são propostas esperançosamente corajosas, apontando para a vida em harmonia que ela pode oferecer na sua plena função. Certamente ele compreende com profundidade as mazelas e marginalidades cada vez mais evidentes na urbe. Porém assegura que tudo o que é experimentado na cidade tem caráter e cunho pedagógico, servindo de preparação ao projeto final de vida harmônica da humanidade em comunidade, consumado na vida citadina que simboliza a salvação. Para Comblin, a salvação se processa coletivamente na associação com o outro e em laços humanos marcados pela dignidade. Suas reflexões projetam o lado promissor da cidade, que vai além dos conceitos práticos do cotidiano. A fim de

expor tudo isso, lançar-se-á mão, nesta pesquisa, de textos do autor que embasam uma reflexão alentadora frente à tensão que se presencia na cidade.

Comblin reúne propriedades únicas do tema em pesquisa, com muita autenticidade, permitindo esclarecer os desafios reais do cristianismo nas cidades contemporâneas, dado que existam desafios propriamente ditos. Na perspectiva da cidade como protótipo do reino de Deus, será buscada aqui a compreensão do entendimento de Comblin do cristianismo e da vida urbana, de função pedagógica, capaz de levar ao aprendizado da vida em comunidade uma humanidade ainda no estágio inicial do dinâmico processo de aperfeiçoamento. Sondar essa pedagogia é compreender a experiência preparatória da conclusão da salvação que, sob a perspectiva do autor, se define na urbe.

O entendimento do conceito proposto passará também pela revolução urbana, dado que as cidades sofreram profundas transformações e o grande crescimento demográfico fez com que as habitações irregulares se multiplicassem pela urbe, transformando muitos centros urbanos em um verdadeiro caos. A realidade das cidades antigas e o exemplo que elas proporcionavam ficaram no passado. Hoje se vive um grande isolamento na urbe, e a multiplicação de seus habitantes a lançaram em uma inevitável transformação. Cabe, portanto, indagar se o processo esmagador da urbanização tem relação com a descristianização. Pergunta que desemboca em outra: alguma vez a cidade esteve cristianizada?

A crítica de Comblin aponta para o fim do templo na cidade. A ideia de comunidade urbana mostra que o ser humano só existe no outro, no seio de uma sociedade, e que as alteridades vivenciadas no cotidiano fazem com que a humanidade necessite ontologicamente da vida em comunidade, que assim impulsionada, continua a crescer em todas as direções. Logo, outro conceito de comunidade, definido em termos de templo, é criticado por Comblin, pois os templos, fechados a maior parte do tempo, amesquinham-se no uso frente aos seus custos de manutenção. A inexistência de templo na cidade plena do futuro conduz Comblin à conclusão de que o templo já não tem lugar na urbe, pelo menos na forma tradicional. Assim se analisa aqui a proposta de casas de igrejas, casas normais com função litúrgica, embora não limitadas a isso, pois abertas a todos, ou seja, desenvolvidoras de múltiplas funções.

Os múltiplos desafios apresentados à urbe não disponibilizam aos seus habitantes muito tempo para as funções eclesiais, como no passado. Por isso a

flexibilidade e as adaptações à realidade contextual de cada cidade serão vitais ao cristianismo urbano, bem como a pluralidade religiosa que se concentra nas cidades. Os desafios podem ser administrados de forma acumulativa, de acordo com o pensamento do autor em exame.

A pesquisa também se deterá na compreensão do cristão no século XXI no âmbito analisado, frente a tantas transformações, muitas delas repentinas, sempre sob a ótica de Comblin sobre a postura do cristão contemporâneo. A nova sociedade é atravessada por direitos, muitos dos quais ligados diretamente à dignidade humana, a exemplo do direito à vida e ao respeito. Logo, o cristão na nova sociedade precisa agir de forma profética, segundo o autor, visando à justiça e ao direito à vida. Na realidade do Brasil o cristão se situa sob um Estado laico e democrático, que assegura a liberdade de expressão a diversas plataformas de manifestações religiosas, ao mesmo tempo em que se mantém neutro em relação à interioridade das questões religiosas. Porém, sempre garantindo os limites e as formas de organização religiosa na sociedade. Segundo Comblin, verifica-se a responsabilidade de certo comprometimento com a transformação social, pois em seu entendimento ser cristão é ser portador da esperança e dar voz a quem a não tem, requerendo a justiça e a dignidade da vida humana. Ele atribui o comprometimento com a transformação social à igreja, que como parte da sociedade não pode se ausentar ou se omitir em sua missão.

José Comblin: nasceu em Bruxelas (Bélgica), no dia 22 de março de 1923. Em 1940, entrou no Seminário Leão XIII, em Lovaina (Bélgica). Fez estudos de Ciências Biológicas e Filosofia de 1940 a 1942. De 1946 a 1950, cursou a Faculdade de Teologia em Lovaina, tornando-se Doutor em teologia. Sua ordenação sacerdotal se deu em 9 de fevereiro de 1947, em Malines. Como sacerdote, exerceu a função de vigário cooperador na paróquia Sagrado Coração de Jesus, em Bruxelas, de 1950 a 1958. Impulsionado pelos apelos missionários para países da África e da América Latina, solicitou ao seu Cardeal que fosse enviado para a América Latina. Atendendo à solicitação do Bispo de Campinas que desejava sacerdotes doutores para contribuir na formação de seu clero, foi enviado para o Brasil, onde chegou em 30 de junho de 1958. De 1958 a 1962, em Campinas, SP, foi professor no seminário diocesano e na Universidade Católica de Campinas. Além disso, foi convidado para ser assistente diocesano da JOC (Juventude Operária Católica). Em 1959 foi professor no Studium Theologicum dos Dominicanos em São Paulo. Novos apelos

levaram o Pe. José Comblin ao Chile. De 1962 a 1965 foi professor na Faculdade de Teologia da Universidade Católica de Santiago (Chile). Também o Brasil vivia sob a ditadura militar, mas no Nordeste florescia uma Igreja comprometida com o mundo dos pobres e Comblin ouviu o chamado de Dom Hélder Câmara e foi estabelecer-se em Pernambuco. De 1965 a 1968 foi professor no Seminário regional do Nordeste em Camaragibe e professor no Instituto de Teologia do Recife. A "Teologia da Enxada" No início dos anos 70 passou a orientar uma experiência de formação de seminaristas que buscavam um estudo mais comprometido com a realidade e adequado ao exercício do ministério no mundo rural. José Comblin criou, então, um modo de estudo que depois ficou conhecido como Teologia da Enxada. Ao mesmo tempo foi convidado a dar aulas no Equador e assim, de 1968-1972 foi professor de teologia no IPLA (Quito, Equador). Passou a dar assessoria à diocese de Riobamba, cujo bispo, Dom Leônidas Proaño, foi um símbolo do compromisso com a causa indígena no Equador. Até 1985 passava duas quinzenas por ano em Riobamba e continuou frequentando a diocese até a morte de Dom Leônidas Proaño, em 1988. José Comblin estava fortemente inserido na Igreja de Dom Hélder que marcava o cenário nordestino e nacional pelo seu compromisso com as causas populares. Dava assessoria a Dom Hélder na elaboração de posicionamentos, documentos e intervenções. A Igreja de Recife e Olinda era uma grande esperança para os pobres. Considerado subversivo e ameaçador ao sistema, José Comblin foi expulso do Brasil em 24 de março de 1972. Decidiu, então, retornar ao Chile, onde já tinha atuado por 4 anos e contava com um círculo de amigos. Assim, estabeleceu-se em Talca onde residiu de 1972 a 1980, quando foi expulso do Chile. Conseguiu retornar ao Brasil, com visto de turista que exigia renovação a cada 3 meses, o que o obrigava a sair do país a cada 3 meses durante 6 anos, para renovar o visto. Finalmente, em 1986 foi anistiado e recebeu novamente o visto permanente. Falecido no dia 27/03/2011, na Bahia, o teólogo belga foi um dos principais teóricos da Teologia da Libertação.¹

¹ Universidade Metodista de São Paulo. Disponível em: <<http://portal.metodista.br/fateo/noticias/saia-mais-sobre-a-vida-e-obra-do-teologo-jose-comblin>>. Acesso: em 31 out. 2016.

1 CRISTIANISMO E VIDA URBANA NO PENSAMENTO DE COMBLIN

O primeiro capítulo a ser apresentado examina o cristianismo e a vida urbana segundo o pensamento do autor. Os aspectos da vida cidadina reúnem em si elementos diretamente associados ao viés proposto para esta pesquisa. Esse primeiro capítulo contém a concepção da cidade como portadora de função pedagógica, assim entendida como a preparação da humanidade no sentido de orientar o ritmo de vida proposto como comunitarismo. A continuação se dá pelo exame que mostra a mudança ocorrida na urbe, que na contemporaneidade se dissociou muito das primeiras cidades, em uma ruptura classificada como revolução urbana, que se processa no seio da própria cidade. O capítulo inicial conclui-se com a averiguação da associação entre a urbanização e a chamada descristianização. Os subtítulos propostos nessa primeira fase têm a intenção de mapear a situação da urbe, utilizando apontamentos de Comblin.

1.1 A pedagogia da cidade

Esta seção busca analisar a função pedagógica da cidade e se ela realmente tem essa função, seguindo aqui as pistas de Comblin. Ele reconhece que pode haver certo desconforto em assumir que a cidade seja detentora de tal função, afirmando: “Alguns poderiam estranhar ao ver uma realidade profana como a cidade ser considerada como elemento da pedagogia divina”.² Comblin considera relevante essa afirmação de que a cidade tem por fama ser profana, sob uma perspectiva religiosa, concluindo que essa realidade chega a ser um grande paradoxo. Comblin segue: “É verdade que a Bíblia mostra também nas cidades a concentração de todos os pecados”.³ Pois se existe uma imagem desenhada que denuncia a cidade como contraponto do sagrado, como ela poderia ser instrumento pedagógico de Deus? Segundo Comblin, “Deus educa os homens pela igreja, mas não de maneira exclusiva”.⁴ Logo, a cidade assume um papel bastante importante no projeto educacional divino, que aponta para a utopia de salvação coletiva existente na

² COMBLIN, José. *Teologia da cidade*. São Paulo: Paulinas, 1991. p. 82.

³ COMBLIN, José. *Viver na cidade: pistas para a pastoral urbana*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1996. p. 29.

⁴ COMBLIN, 1991, p. 82.

concepção cristã. Comblin acredita que “Por isso a Bíblia apresenta-o em forma de cidade”.⁵

Destacar assim a cidade pode levantar partidos contrários, e assim completa Comblin: “Pelo contrário, certa formação leiga pôde criar o preconceito de que as realidades profanas, como a cidade, não têm nada a ver com o plano divino [...]”.⁶ Trata-se aqui de formas mais simples de compreensão ou vivência da práxis, que seguem o modelo de dualismo presente na grande parte da tradição cristã, que sacraliza certas coisas e profana outras. A reprodução é automática, por isso existe rejeição de tudo que pode apresentar associação com algo profano. No caso, a cidade não pode ter parte no plano divino, pois esse é sagrado. Veja o que Comblin diz: “E não poderíamos compreender essa pedagogia e o sentido da própria Igreja, se não tivéssemos a experiência do fenômeno urbano”.⁷ Ele desenvolve esse conceito a partir de coletas e apontamentos da lógica da cristandade, que se define em ajuntamentos de pessoas semelhantes ao fenômeno urbano, que concretiza essa ação na vida das pessoas. Comblin vê tal quadro como uma simples semente: “Ora, o reino de Deus aparece neste mundo como uma realidade inicial, uma semente. Da semente deve nascer uma árvore”.⁸

Dessa forma a urbanidade seria uma antecipação do elemento essencial na preparação do projeto pedagógico, ao proporcionar dependência e vínculos, com certa comunhão do ser humano. Assim Comblin define:

A pedagogia divina aplica-se à cidade. Se os desígnios de Deus consistiam em reunir a humanidade em vida comum, em intercomunhão de pessoas, a humanidade não era capaz de entrar nesse plano. Seria necessária a educação de vida comum, em formas inferiores, mais ao alcance do estado real dos homens.⁹

A cidade se torna introdutória na ação divina, encarnando exatamente o que melhor exemplifica o idealismo de associação de vida comum. Ela proporciona fragmentos da pedagogia divina e fornece o meio para a comunicação com os homens, mesmo que de maneira inconclusiva. Comblin diz: “A urbanização inscreve-se nessa educação. Uma vez acabada a educação e uma vez vividas as experiências que deviam ser vividas, a cidade que conhecemos poderá desaparecer

⁵ COMBLIN, 1996, p. 29.

⁶ COMBLIN, 1991, p. 82.

⁷ COMBLIN, 1991, p. 82.

⁸ COMBLIN, José. *A profecia na Igreja*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 71.

⁹ COMBLIN, 1991, p. 82.

e dar lugar à nova cidade”.¹⁰ Se a cidade que se conhece hoje é um protótipo da cidade utópica que há de vir, é preciso analisar qual o sentido vital existente nessa relação entre pedagogia e cidade, e qual objetivo o autor pretende alcançar com tal teoria no presente ora em análise. Para tanto, avançar-se-á um pouco mais em suas propostas. Pois Comblin também acredita que “a humanidade nova é chamada a viver a paz e na unidade. As comunidades cristãs têm a vocação de mostrar agora sinais desta comunhão. [...] A igreja é o povo de todos os crentes”.¹¹ Todos os crentes são aqueles chamados a viver em paz e unidade, isso abarca a todos. Comblin completa seu argumento concluindo que “a pedagogia de Deus se exerce através da história e das instituições”.¹² A história e as instituições agora também exercem função pedagógica no plano de preparação da humanidade, são parte constitutiva da educação divina. O que flui no decorrer histórico tem fim pedagógico e as instituições desempenham um papel fundamental no plano de educação divina, visto que ela assegura no caminhar da história certas tradições e o conhecimento que só poderia se acumular por meio da instituição.

Outra questão importante que não pode ficar de fora desta investigação é o desafio que supostamente o cristianismo tem diante de si, com o modelo de vida urbana. Comblin conceitua a vida urbana como elemento pedagógico da ação divina, porém reconhece as limitações e fraquezas das cidades contemporâneas. Por isso diz:

A cidade cria o nervosismo. Perdendo o contato com a natureza, as cidades obrigam o corpo a lutar em condições insuportáveis. Deslocam as psicologias. Vemos que aumenta cada vez mais o número de habitantes que fogem das cidades quando suas ocupações lhes permitem. Trata-se de uma reação do corpo que quer viver.¹³

Como algo que se mostra sinônimo de vida ideal perfeita pode criar nervosismo e afastar o homem do contato com as formas naturais? Trata-se de uma situação desconfortante, se a cidade conhecida for considerada como demonstração da cidade ideal utópica. Comblin diz: “As novas elites não se misturam com o povo. Moram em áreas paradisíacas, longe dos problemas das cidades”.¹⁴ Se a cidade contemporânea inspira a fuga por parte dos homens que buscam uma qualidade de

¹⁰ COMBLIN, 1991, p. 82.

¹¹ COMBLIN, José. *A Igreja e sua missão no mundo*. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 9.

¹² COMBLIN, 1991, p. 82.

¹³ COMBLIN, 1991, p. 83.

¹⁴ COMBLIN, José. *Desafios aos cristãos do século XXI*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2011. p. 32.

vida melhor, logo ela é falha, e seus habitantes dela a deixam em uma tentativa de sobrevivência, desde que tenham condições para tal. Comblin continua: “Se se foge delas, é sinal de que as cidades não são humanas”.¹⁵ Ela, que parecia ser a solução da humanidade, fascinando pela conjuntura, logística e simplificação do cotidiano, agora se define como algo desprovido de humanidade.

Considera-se aqui não a cidade, mas tudo que se criou de maneira desordenada em torno dela. Comblin exemplifica: “Com a explosão demográfica mundial, acontece a invasão das grandes metrópoles por massas atraídas pela propaganda dos grandes meios de difusão”.¹⁶ Essas propagandas fizeram com que as condições de vida, que deveriam ser algo favorável ao ser humano, se tornassem um grande paradoxo da vida na urbe.

Outro grande problema que agrava o estresse da vida citadina, e não poderia passar despercebido por Comblin, é a dificuldade de locomoção nos grandes centros, causada pelo automóvel. Ele destaca que “ao mesmo tempo chegou a invasão do automóvel. Tudo teve que se submeter ao seu domínio”.¹⁷ A vida nas vias teve que lhe dar preferência, os projetos de urbanização os favorecem sempre, com perdas e ganhos. Comblin continua: “Quanto ao ruído, em muitos bairros centrais chegou-se a ultrapassar os limites que uma psicologia humana pode suportar sem sucumbir à neurose”.¹⁸ O progresso veio acompanhado de perdas. Se, por um lado, se ganhou em tecnologia e industrialização, por outro se perdeu em qualidade de vida, pois a vida urbana se tornou praticamente insalubre. A pergunta que cabe aqui é: até onde é vantajosa toda essa projeção urbana? Em que realmente se está ganhando? Talvez apenas uma parcela da sociedade ganhe com isso. Comblin insiste “Os pobres voltam a ser receptores de esmolas e objetos do assistencialismo. Não se vê a necessidade de a teologia ocupar-se com essa realidade”.¹⁹ Em seu argumento o autor convoca a teologia a se posicionar diante da realidade na urbe. Segundo ele, “esses problemas nos pegam desprevenidos. Mostram a anarquia do desenvolvimento social e deixam marcas na sensibilidade”.²⁰ Pode-se a arriscar a dizer que tal situação causa quase uma mudança biológica no homem urbano. Comblin entende que a maneira de se educar na cidade está

¹⁵ COMBLIN, 1991, p. 83.

¹⁶ COMBLIN, 1991, p. 83.

¹⁷ COMBLIN, 1991, p. 83.

¹⁸ COMBLIN, 1991, p. 83.

¹⁹ COMBLIN, José. *Quais os desafios dos temas teológicos atuais?* São Paulo: Paulus, 2007. p. 11.

²⁰ COMBLIN, 1991, p. 83

errada. Para ele, “a sociedade educa para a competitividade, para a luta individual pela vida, para o êxito, contra a precariedade”.²¹ A vida cidadina se afastou do idealismo prometido e quando não se alcança o esperado, certa crise se instaura na urbe, fato gerador da exploração dos mais fracos por quem tem melhores condições. Veja o que Comblin destaca:

Indivíduos particulares ou instituições privadas possuem ou compram imensas extensões de futuros terrenos de construção e exercem especulação tão vantajosa que constitui uma das formas mais escandalosas da exploração do homem pelo homem inventadas ao longo desse século.²²

O que se expõe nesse texto não mostra nenhuma novidade ou descoberta. A história se repete com a recorrente exploração do homem pelo homem. Comblin relembra que “o mito da cidade barroca, de residência principesca, reduziu os cidadãos a funções de servidão ao serviço dos poderosos”.²³ Parece que algo saiu errado no sonho urbano de intercomunhão de pessoas em vida comum. Comblin alerta que “hoje de novo a hora é trágica nas grandes cidades”.²⁴ As coisas na cidade não funcionam perfeitamente, isso é fato. Toda a ambição de grandeza interrompe o círculo de reciprocidade entre seus habitantes. Segue Comblin: “O mito da megalópole contemporânea transforma os homens em formigas, obrigando a passar a vida formando filas nas ruas, ante as portas, nas paradas de ônibus [...]”²⁵ Em tudo que se faz na cidade seus habitantes necessitam se submeter à ordem do tempo de espera como destacado aqui, e logo a qualidade de vida se vai. Gonçalves destaca:

Somando isso, temos o que J. Comblin chama de “*nova cultura*”, outro nome para os conceitos de *pós-modernidade* ou *nova modernidade*. Nesta *nova cultura*, os valores são transvalorizados, os costumes antes reivindicados são agora banalizados; a mudança campo-cidade, uma temática constante na pastoral urbana de J. Comblin, traz consequências benéficas, mas muito mais maléficas para as pessoas.²⁶

O quadro que se apresenta na cidade denuncia sua fragilidade. Comblin acredita que “a cidade devia salvar o homem, e conduzi-lo à sua plenitude”.²⁷ O

²¹ COMBLIN, 2011, p. 43.

²² COMBLIN, 1991, p. 84.

²³ COMBLIN, 1991, p. 84.

²⁴ COMBLIN, 2011, p. 27.

²⁵ COMBLIN, 1991, p. 84.

²⁶ GONÇALVES, Alonso. Uma pastoral integral, igreja-cidade: em diálogo a eclesiologia de Jurgen Moltmann e a pastoral de José Comblin. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, RS, v. 19, maio-ago. 2009.

²⁷ COMBLIN, 1991, p. 84.

autor não é ingênuo, antes tem plena consciência da realidade da vida cidadina e dos pontos de vulnerabilidade que a tornam falha. Ele diz: “Por outro lado, excita e estimula os fortes e esmaga os fracos”.²⁸ A regra da sobrevivência normativa entre animais, mas a cidade é lugar de humanidade, de laços de compaixão e não selva. Ela é exatamente o lugar do homem na natureza: o homem é um animal da cidade.

Esses acontecimentos negativos relacionados à urbe podem servir de experiência pedagógica. O autor entende que isso “é o desafio único diante do qual todos os demais empalidecem”.²⁹ Pois a competição permanente na cidade dissocia a vida humana, segundo Comblin, “separa uns dos outros. Tal é a experiência negativa, primeiro aspecto da pedagogia”.³⁰ Não deixa de ser uma experiência pedagógica, mesmo com certa negatividade. Pois isso se torna elemento essencial na pedagogia da cidade, por proporcionar oportunidade de correção. É Comblin que assegura:

A modernidade significou a vitória do individualismo sobre a solidariedade e o amor, tal como estavam concebidas nas civilizações tradicionais. Em outras sociedades venceu a solidariedade e o individualismo não pôde prevalecer; a modernidade não conseguiu instalar-se.³¹

Quem intenta viver na urbe precisa observar alguns preceitos de como contribuir na coletividade. Se o outro tem seu espaço, a tolerância e a cordialidade devem ser cumpridas, e isso é pedagógico. Comblin define: “O modo de ser urbano torna-se universal porque há nele valores universais e definidos”.³² Valores como paciência, tolerância e cooperação devem permear a vida cidadina, pois esse modo de viver ensina os habitantes na prática do cotidiano. Para Comblin, “a virtude da cidade encontra-se na vontade de viver nela”.³³ Viver na cidade é uma escolha com implicações mútuas. A ordem é necessária, paga-se o preço para viver na urbe, e isso não significa que seus habitantes estejam prontos, dado que se trata de um processo alimentado pela boa vontade de seus integrantes. Comblin alerta: “Aquele que não quer aprender nenhuma forma de colaboração, nenhuma forma de comunhão humana, tem que abandoná-la”.³⁴ Esse modo de ser na cidade acaba por

²⁸ COMBLIN, 1991, p. 84.

²⁹ COMBLIN, José. *Um novo amanhecer da Igreja?* Petrópolis: Vozes, 2003. p. 1.

³⁰ COMBLIN, 1991, p. 84.

³¹ COMBLIN, José. *Cristãos Rumo Ao Século XXI: nova caminhada de libertação*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2001. p. 82.

³² COMBLIN, 1996, p. 15.

³³ COMBLIN, 1991, p. 85.

³⁴ COMBLIN, 1991, p. 85.

ser instrumento da ação divina, excitando aqueles que estão presentes na vida cidadina a se abrirem ao menos em parte. Sem essa iniciativa a vida na urbe se tornaria insuportável. O autor acrescenta: “O que quiser integrar-se terá que submeter-se a uma disciplina pessoal. Nisso consiste o valor da vida urbana”.³⁵ O valor destacado consiste basicamente em deveres, que, quando respeitados ou cumpridos, proporcionam bem-estar à maioria. Existe, portanto, certa ambiguidade na vida cidadina, que introduz o habitante no círculo da vida pública e lhe confere privacidade, pois na cidade todos são anônimos.

O mundo se tornou urbano, mas qual o segredo do sucesso das cidades? Comblin diz: “A cidade atrai porque promete liberdade, expansão, enriquecimento econômico e cultural, maior domínio da matéria, participação na criação do mundo e do próprio homem”.³⁶ A história da humanidade nunca mais será a mesma depois do fenômeno urbano, não tem como voltar. A cidade cria realidades a partir de todas as possibilidades que nela se encontram. Ele continua: “Em primeiro lugar, a cidade reforça a autonomia da pessoa em relação aos grupos naturais, à família, à vizinhança, ao clã, à raça, à religião, à etnia”.³⁷ Na cidade o ser é autônomo, ainda que cada cidade seja singular, detendo cultura própria e estilo de vida peculiar. O denominador comum, independentemente dos traços do complexo urbano, é a cooperação que todos precisam exercer. Comblin alerta: “Ora, as pessoas tornam-se autônomas e livres quando podem manter contato com os outros grupos”.³⁸ Essa ambiguidade que a vida cidadina proporciona a seus habitantes se mostra perigosa, visto que “se muitos pensam fraudar, não pagando o preço da colaboração, que equivale aos benefícios que recebem, não é possível enganar de forma alguma sem destruir a própria cidade que se quer explorar”.³⁹ Essa reciprocidade se torna ontológica para a vida cidadina: a parte da engrenagem que não funcionar pode comprometer o todo. A cidade como construção humana é uma espécie de conclusão de uma obra. O ser humano agora tem sua própria casa no mundo, se realmente o homem é um animal da cidade. O viver em sociedade proporciona coisas magníficas. Podem-se contemplar evoluções variadas e constante

³⁵ COMBLIN, 1991, p. 85.

³⁶ COMBLIN, 1991, p. 85.

³⁷ COMBLIN, 2003, p. 20.

³⁸ COMBLIN, 2003, p. 21.

³⁹ COMBLIN, 1991, p. 85.

desenvolvimento em todas as áreas do viver. Esse elemento pedagógico se manifesta em toda a cidade, porque ela sempre ensina.

O conceito desenvolvido no texto sobre a pedagogia divina tem seu início na história, uma vez que ela subsidia o florescer da pedagogia da cidade. Comblin destaca: “Dissemos também que a história é pedagogia divina”.⁴⁰ Ela faz parte do processo da educação divina, apontando para vida coletiva. Ele segue: “Ora, de certo modo podemos dizer que a cidade é o término da história, a terminação da evolução”.⁴¹ Se a cidade é a conclusão dessa metamorfose, ela seria a protagonista do ensaio, e Comblin conclui dizendo que “na cristandade cada pessoa tem o seu lugar marcado na sociedade e deve identificar-se com o seu papel social”.⁴² Mas ambas, cidade e história, se condicionam mutuamente, interferindo uma no organismo da outra. Comblin acentua: “Por outro lado, podemos dizer também que a história começa com as cidades. É na cidade que se acumula o passado, é lá que o passado se faz trampolim para o futuro”.⁴³ Então elas traçam certa dialética, pois a cidade garante a história. Tudo na cidade aponta para a história, suas marcas estão presentes em toda parte na urbe. Comblin conclui:

Antes da cidade e fora dela o tempo nunca chega a tomar forma. Tudo passa e desaparece. Só a cidade tem uma memória. São memória: seus monumentos, suas grandes vias de comunicação, suas casas, suas estruturas, seus costumes, seus projetos. Só a cidade tem um porvir e crê nele, porque ela se renova e sabe que se renova.⁴⁴

A cidade proporciona eternidade por meio dos feitos deixados. Comblin chega a ser incisivo ao dizer: “Fora da cidade o homem sobrevive somente em seus filhos”.⁴⁵ Mas trata-se de algo que a história mostra não ser necessariamente assim. A grande maioria dos habitantes da cidade não deixa nada de concreto na história. O que se configura como bem comum são os gestos de ação que se tornam como efeito borboleta ao atingir o outro. Ele segue: “Pela mediação da cidade, o homem pode sobreviver em obra coletiva”.⁴⁶ Nesse sentido, mesmo sem intenção, o habitante da cidade tem sua parcela na coletividade. A questão se define assim: ainda que o indivíduo não contribua em nada, essa ação mesmo atinge a vida do

⁴⁰ COMBLIN, 1991, p. 85.

⁴¹ COMBLIN, 1991, p. 85.

⁴² COMBLIN, 2001, p. 305.

⁴³ COMBLIN, 1991, p. 85.

⁴⁴ COMBLIN, 1991, p. 85.

⁴⁵ COMBLIN, 1991, p. 86.

⁴⁶ COMBLIN, 1991, p. 86.

outro, mesmo que negativamente. Comblin acredita que de uma forma ou de outra, na cidade permanece a contribuição do habitante. Ele diz: “Pode deixar suas pegadas em algo que permanece. A cidade dá garantia de continuidade”.⁴⁷ Ela leva adiante o que a compõe, e o círculo continua. E prossegue: “Por isso, a urbanização de hoje, somos testemunhas, constitui momento capital dentro do processo de formação do homem e na pedagogia divina”.⁴⁸ Esse seria o início da formação da humanidade no plano pedagógico divino.

O processo de transformação experimentado pela humanidade tem por finalidade a vida em comunidade, o que melhor se exemplifica na perspectiva de Comblin, que afirma: “A resultante que constitui o fenômeno fundamental, o que supõe a grande mudança para a massa da humanidade, é a urbanização; pois, no concreto da cidade, é onde as revoluções abstratas entram na vida das massas”.⁴⁹ Essa transição já acontece há muito tempo, porém nos últimos anos tem se acelerado. Para Comblin, “fazia muito tempo que a revolução urbana havia começado; seis ou sete mil anos. Entretanto, seus primeiros passos foram muito lentos”.⁵⁰ Agora a revolução se manifesta de maneira agressiva e tudo que se opõe a ela vai ficando às margens. Com isso a humanidade vai alcançando seu *habitat* e chegando a seu clímax. Ele destaca que “de certo modo podemos dizer que a pedagogia divina vai poder desdobrar-se totalmente”.⁵¹ Enfim, o ser humano entra em um tempo que conheceu na cidade sua forma conclusiva, seu lugar. O autor declara: “É a convivência humana. É localização do homem na natureza”.⁵² Tudo se faz na cidade, tudo é para se viver, as coisas são reais. Continua: “A cidade é realidade concreta, é a organização da comunhão humana”.⁵³ A harmonia se apresenta de maneira utópica como a cidade ideal, pois nas relações interpessoais compartilha-se o que a humanidade possui e que é sua marca na natureza. Para Comblin esse contexto se define assim: “Mas o homem foi feito antes de tudo para viver com o homem em sociedade”.⁵⁴ Conclui-se essa parte destacando que, no pensamento de Comblin, a cidade contemporânea é instrumento pedagógico no

⁴⁷ COMBLIN, 1991, p. 86.

⁴⁸ COMBLIN, 1991, p. 86.

⁴⁹ COMBLIN, 1991, p. 86.

⁵⁰ COMBLIN, 1991, p. 86.

⁵¹ COMBLIN, 1991, p. 86.

⁵² COMBLIN, 1991, p. 87.

⁵³ COMBLIN, 1991, p. 87.

⁵⁴ COMBLIN, 1991, p. 87.

plano divino, pois ela proporciona experiências de dependência do outro na vida em comum.

1.2 A revolução urbana

O texto desenvolvido até aqui defende o princípio de que o homem é um animal da cidade e a cidade é o seu lugar na natureza. Agora será buscado um sentido relevante para a revolução urbana. Já de início, é necessário compreender qual a função da cidade ou a quem ela favorece em sua essência. Em certa sociedade ela privilegia a elite, e é Comblin quem assegura:

Os primeiros tratados sobre as cidades, os de Hipodamos ou de Vitruvius na antiguidade, os dos arquitetos do renascimento os confirmam. Nos países em vias de desenvolvimento, nos países do “terceiro mundo”, os arquitetos e urbanistas seguem esse caminho. As cidades são projetadas em função dos ricos e poderosos.⁵⁵

A postura de Comblin de defender a funcionalidade da cidade em benefício dos ricos mostra a cidade como construção humana pré-programada em função específica, voltada em quase todas as diretrizes a seus idealizadores, os poderosos. Comblin sempre foi um grande defensor dos pobres e de seus direitos, por isso em seus textos ele buscar investigar e criticar os “ricos”. Filho define assim:

Por sua vez, para Hermínio Canova, em “José Comblin e a Igreja dos pobres” Comblin é apontado como um autêntico “doutor da Igreja dos Pobres” do nosso continente, pelo trabalho de articulação e formação missionária, pela reflexão e vasta obra escrita.⁵⁶

São muitas as investigações que rodeiam a funcionalidade da cidade e a idealização central de suas diretrizes e para onde essas apontam. A revolução no ambiente urbano apresenta de maneira vital a urbanização. Antes da revolução, vital à urbanização, existe a necessidade de esclarecer um pouco mais as bases que sustentam a cidade, a sua constituição e o processo de formação da urbanização.

Para Comblin, “não é provável que se possam prever todos os elementos que formam uma cidade, nem que um plano minucioso lhes dê a flexibilidade e a liberdade de adaptar-se às necessidades dos homens”.⁵⁷ Ela se torna intrigante, pois

⁵⁵ COMBLIN, 1991, p. 121.

⁵⁶ FILHO, Mariano Vicente da Silva. Dossiê: José Comblin. *Paralellus* – Recife, v. 4, n. 7, p. 3-6, jan./jun. 2013.

⁵⁷ COMBLIN, 1991, p. 122.

sua concretização é vista por todos, mas existe algo abstrato que impulsiona a investigação e chega a ser tão subjetivo que abre possibilidades para diversos pontos a serem acentuados. São vivíveis na cidade as adaptações em seu cotidiano, levando a estabelecer da melhor forma o bem-estar de seus residentes. Independentemente dos elementos que formam a cidade, Comblin aposta que a igreja está inserida nela. Ele diz: “Uma igreja puramente comunhão não tem corpo, não tem matéria, não evoca nada de concreto”.⁵⁸ Percebe-se que para ele essa comunhão se define na vida harmoniosa viabilizada na urbe, e também que sua funcionalidade e resultado apontam para o ser humano que nela habitar. Sua real missão se apresenta como a fidelização harmônica da vida humana.

Definir de fato o que melhor exemplifica a cidade é algo difícil, pois ela é composta por inumeráveis elementos com segmentos que mudam e se multiplicam de maneira rápida. Considere-se que cada cidade é singular, bem como sua cultura e seu processo histórico de estabelecimento. Elementos de determinada cidade podem não servir de padrão para outra. Comblin diz: “É provável que não consigamos nunca enunciar, enumerar todos os elementos que formam uma cidade, menos ainda enunciar todas as relações que constituem sua vida”.⁵⁹ Se a sociedade passou por um processo revolucionário com a urbanização, isso aconteceu muito lentamente, durante milhares de anos, de forma natural. O que os especialistas chamam de revolução parece ter sido caracterizado pela migração em massa do campo, o que faz da cidade fato recente na história. Segundo Comblin, “as cidades desenvolvem-se normalmente por crescimento orgânico”.⁶⁰ A análise do desenvolvimento das cidades mais recentes e de crescimento mais expressivo mostra elementos não tão orgânicos em sua constituição, com a constatação do incremento na busca do crescimento. Isso torna cada vez mais visível a desordem nas grandes cidades, expressa nas moradias irregulares, infraestrutura e marginalização. O que se mostra orgânico talvez tenha sido o desenvolvimento das cidades no início da história. A propósito, Comblin destaca: “As cidades medievais deram, em muitos casos, o exemplo de crescimento orgânico, controladas

⁵⁸ COMBLIN, José. *O povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 127.

⁵⁹ COMBLIN, 1991, p. 122.

⁶⁰ COMBLIN, 1991, p. 122.

espontaneamente por sentido da comunidade e do homem. Seu crescimento lento se prestava melhor, por outro lado, à integração”.⁶¹

Com o grande desenvolvimento das cidades contemporâneas, cabe perguntar se o modelo de cidade do presente se parece com as cidades iniciais em sua funcionalidade. Comblin diz que “a desintegração da família é, antes de mais nada, o resultado da evolução social”.⁶² Pode ser que as comparações sejam pouco apropriadas, uma vez que as cidade de hoje não parecem sucessoras das antigas. Pois se as primeiras cidades da história se desenvolviam de forma orgânica, a ponto de proporcionar coletividade, integração, as cidades contemporâneas abrigam uma massa sem vínculos, cujo crescimento é absurdo. Diante disso, parece não se trata do mesmo objeto quando se compara a cidade contemporânea às urbes iniciais. Seus fins não são os mesmos, suas propostas divergem muito uma da outra. Comblin destaca um elemento importante da cidade do passado: “A cidade mostrou-se tanto mais humana quanto seu centro encarnava mais a vida comum da coletividade”.⁶³ O início das primeiras cidades guardava certos valores qualitativos, que, segundo Comblin, faziam parte da essência da cidade. Sem o sentido de vida comum a cidade perde a funcionalidade. Ele destaca: “Na época atual, parece que as cidades perderam seu princípio vital”.⁶⁴ Em comparação, a cidade contemporânea não tem esses traços de vida em comum, que Comblin sempre insiste em destacar. No entanto parece pouco seguro sustentar que as cidades antigas não tinham as mesmas falhas.

Às vezes os textos de Comblin sugerem uma crítica comparativa, reputando as primeiras cidades como modelos perfeitos, enquanto as contemporâneas se perderam da sua verdadeira função, mas essa comparação se mostra um tanto sem sentido. Como ele mesmo menciona anteriormente, parece que ele lança mão dos primeiros tratados e manuais sobre a cidade, e assim entende que as primeiras cidades estavam vivendo plenamente as teorias, o que é pouco provável. Talvez em cidades pequenas isso tenha acontecido, como ainda acontece em cidades menores no presente. Mas quanto à vulnerabilidade das grandes cidades parece não haver diferença entre as antigas e as contemporâneas. O que muda são os desafios que

⁶¹ COMBLIN, 1991, p. 122.

⁶² COMBLIN, 2011, p. 42.

⁶³ COMBLIN, 1991, p. 123.

⁶⁴ COMBLIN, 1991, p. 123.

cada época apresenta e como cada uma se comporta frente a eles. Comblin desenvolveu bastante o tema da transformação, como esclarece Hoornaert:

Avanço aqui a ideia de que a linha mestre do pensamento de Comblin pode ser expressa pelo termo “transformação”, um termo que ele mesmo nunca explicitou nem aprofundou. Mesmo assim, penso que esse termo explica satisfatoriamente suas intenções ao redigir tantos livros “no calor da hora”. Tudo que ele escrevia tinha uma intenção transformadora, sendo ele mesmo uma pessoa “transformada”.⁶⁵

O sentido, ou o que se define como revolução no ambiente urbano, se expressa pela grande mudança que se vem processando na cidade nos últimos anos. Comblin reflete: “São milhares de moradias construídas depressa, ao longo de quilômetros de ruas que só merecem o nome de corredores, acumulações sem configuração, sem significado”.⁶⁶ As transformações visíveis na urbe têm caráter ilimitado. Existe uma busca frenética por tudo que a vida urbana pode proporcionar. Logo, como consequência, manifesta-se na cidade desordem por toda parte, inspirando o pessimismo de que tudo que ela pode proporcionar então é subjugar uma parte de seus integrantes a um estado de marginalidade social. O rumo que tem tomado a vida na urbe tornou-a insignificante.

Embora seja confuso definir a essência da cidade por meio de comparações, não se pode perder de vista a esperança que orbita em torno dela, a promessa da coletividade, da vida em harmonia. Comblin completa: “O sentido da cidade existe sempre”.⁶⁷ Ele remete à cidade ideal, perfeita, que possibilita a seus habitantes vínculos. No estado atual ela não oferece isso, mas é portadora de tal esperança. Talvez o que se constate na cidade atual, que a afasta da sua finalidade, seja exatamente o processo revolucionário que ela vem sofrendo nos últimos anos. Isso ofusca o seu brilho. A mudança no cenário urbano é tão intenso que as transformações efetivadas em milhares de anos não se comparam com as das últimas décadas. A isso Comblin responde: “A aceleração foi tal que, em trinta anos, a urbanização cresceu três a quatro vezes mais do que fez em sete mil anos”.⁶⁸ Por isso talvez o que chamam de revolução, quando se fala aqui de revolução urbana, não é a mudança ou migração do campo para a cidade, mas uma revolução

⁶⁵ HOORNAERT, Eduardo. O tema da transformação no pensamento de José Comblin. *Paralellus*, Recife, v. 6, n. 11, Especial José Comblin, 2015. p. 29-42.

⁶⁶ COMBLIN, 1991, p. 123.

⁶⁷ COMBLIN, 1991, p. 123.

⁶⁸ COMBLIN, 1991, p. 123.

experimentada dentro da própria cidade, que testemunhou uma grande transformação em seus elementos constitutivos.

Agora seus problemas são outros, como também suas virtudes. A própria definição em termos técnicos passou por alterações: agora a ideia de urbanismo como construção da cidade dá lugar ao sentido de urbanização, que tem a ver com o conforto na cidade. Comblin define: “Do urbanismo passou-se à urbanização”.⁶⁹ As realidades são outras, a maioria das cidades já está construída. Não se necessita de urbanismo para construir, mas do processo de urbanização que busca conferir conforto. É verdade que se carece cada vez mais de conforto na urbe, visto que grande parte das cidades contemporâneas não oferece o necessário bem-estar a seus habitantes, principalmente nos países em desenvolvimento, onde as coisas não funcionam muito bem. E a vida na urbe acaba por se tornar um grande problema, quando ela não passa pela urbanização. Mesmo as cidades que estão passando por essa experiência vivem uma grande tensão até a conclusão do processo. Seus habitantes vivem na depressão de uma grande reforma que envolve a todos.

Os projetos de urbanização têm por finalidade a mudança da urbe, repaginar o que já foi urbanizado. Nos projetos mais modernos e inovadores em ambientes urbanos é cada vez mais notável a presença da natureza. Comblin diz: “As cidades já não são ilhotas perdidas no campo. Antigamente apenas atingiam a fisionomia da paisagem rural. Hoje, as regiões mais urbanizadas formam um conjunto e integram o campo na paisagem urbana”.⁷⁰ O cenário que se via em tempos passados, de cidade inserida no campo, vai perdendo espaço, e o que se torna cada vez mais comum no presente é ver, ao contrário, a manifestação do espaço campestre na urbe. A configuração que apresenta o campo inserido na cidade está diretamente ligada a projetos de urbanização das cidades, visto que no processo de urbanismo isso não foi efetivado. Iniciativas de urbanização dessa linha realçam a problematização da sobrevivência do ser humano na urbe, algo que se torna difícil. Os habitantes da cidade perdem qualidade de vida e saúde, e isso associado a diversas áreas da vida humana. Buscando solucionar essas degradações dos integrantes da urbe, especialistas em questões de urbanização direcionam seus projetos a cidades que possa proporcionar uma aparência mais natural, expondo os habitantes ao contato

⁶⁹ COMBLIN, 1991, p. 124.

⁷⁰ COMBLIN, 1991, p. 124.

com a natureza. Por isso o campo se torna uma parte cada vez mais presente na urbe. Comblin assegura:

A megalópole provoca tal fadiga, é até tal ponto fator de neurose, aparece até tal ponto biologicamente insustentável, que os urbanistas anunciam já não apenas sua decadência irremediável, mas também o fim da cidade e o advento de uma idade sem cidades.⁷¹

Mas as tentativas de dar à cidade um clima de natureza não parecem suficientes. Partidos políticos munidos de um tom mais crítico explicitam seu desencanto com o rumo que tomou a urbe, falando da decadência que ela arrasta em si, proclamando não haver mais solução e chegando a declarar que é chegado o fim da cidade. A crítica é feita a partir da realidade das grandes cidades, mas um mundo sem cidades parece difícil de imaginar, já que o mundo se tornou as cidades. Afinal, mesmo o campo e a minoria que nele vive estão a serviço da urbe.

A crescente expectativa de decadência da urbe começa a dar sinais de que a situação é mesmo difícil. Os primeiros sintomas dessa realidade se mostram quando os cidadãos urbanos dotados de condição financeira deixam a cidade em busca de outro lugar para a sobrevivência, sentindo-se destituídos do seu lugar na natureza. Mas para Comblin, “na Bíblia a condição humana fica representada pela condição dos oprimidos. Deus enxerga a humanidade através do prisma dos oprimidos. Estes revelam a verdade da carne e do sangue”.⁷² Assim, a cidade fica para a sua parte fraca, ou seja, para os que estão à margem, os pobres. Com isso, a desordem aparece em números cada vez maiores, pois os habitantes remanescentes agora são pessoas totalmente marginalizadas pelo Estado, e é crescente a incidência de todo tipo de infrações. Comblin chama a atenção: “Permanecem no centro das cidades as classes mais marginalizadas. Daí o fenômeno tipicamente americano de cidades entregues a maioria negras, porque os brancos mais ricos foram viver fora”.⁷³

Nesse movimento em que se salva quem puder, a reviravolta na vida urbana destinou o caos a todos, numa situação fora de controle, em que os habitantes estão por conta própria. Comblin diz: “A cidade contemporânea é, segundo expressão sugestiva, ‘cidade’ sem dono”.⁷⁴ Quando se fala aqui da revolução urbana, não se

⁷¹ COMBLIN, 1991, p. 125.

⁷² COMBLIN, José. *A força da palavra*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 29.

⁷³ COMBLIN, 1991, p. 125.

⁷⁴ COMBLIN, 1991, p. 125.

pretende afirmar que essa revolução tenha caráter positivo. Já se definiu antes que a revolução tratada aqui é interna e acontece na própria cidade, e o que se transforma é a sistemática da cidade. Esse ponto em destaque mostra a deficiência da urbe, bem como os efeitos aparentes dessa degeneração. Se seus habitantes mais abonados a abandonam, então a cidade não é mais humana. Comblin prossegue: “Os ricos de hoje não têm mais nenhum sentido de solidariedade. Procuram ignorar o mundo dos marginalizados. Morreu a solidariedade”.⁷⁵

O fenômeno ressaltado por Comblin, que acaba por entregar a cidade nas mãos das classes inferiores, é apenas um dos sintomas do processo da crescente desordem que solapa as cidades contemporâneas. Os ricos encontram refúgio nos bairros planejados fora da cidade, os chamados *alphavilles*. Para Comblin, tais regiões são o abandono da cidade: “Trata-se de um conjunto residencial que se fecha a todos os problemas da cidade e rompe os últimos laços de solidariedade com ela. ‘Alphaville’ é a expressão consumada do individualismo”.⁷⁶ Ali se encontra a segurança que a cidade não podia ofertar, a tranquilidade e o contato com a natureza. A cidade não é mais o lar dos ricos, agora ela está entregue aos pobres e marginalizados. Tal revolução chega a ser agressiva e, muito provavelmente, irreversível. Se os teóricos diziam que o homem é um animal da cidade, então ele está de mudança em busca de sobrevivência, adaptando-se à situação. Comblin ressalta que “a criação de cidades privilegiadas longe das cidades reais mostra a permanência do ideal de cidade e de vida urbana e ao mesmo tempo a gravidade da situação nas cidades que existem atualmente”.⁷⁷

O homem continua em busca da cidade ideal. E enquanto vislumbra e persegue sua existência, permite alterações em seu ambiente ou lugar na natureza, que se evadiu da cidade rumo a paragens mais distantes.

Enquanto a situação não muda e o grito de liberdade não se manifesta, Comblin é categórico: “O seu clamor está inconsciente, no fundo da sua personalidade, aquele fundo que não se atrevem a enxergar”.⁷⁸ A demora em apresentar soluções às problemáticas das cidades tem suas raízes na teoria histórica seguida pelas cidades ocidentais. A ideia de examinar o passado com o objetivo de encontrar soluções para problemas do presente tem suas consequências

⁷⁵ COMBLIN, 1996, p. 51.

⁷⁶ COMBLIN, 1996, p. 51.

⁷⁷ COMBLIN, José. *Os desafios da cidade no século XXI*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003. p. 5.

⁷⁸ COMBLIN, 1986, p. 4.

na urbe. Comblin diz: “Quanto à filosofia social e política do ocidente, parece ter seguido as pegadas de Platão. Durante muito tempo o urbanismo só encontrou suspeitas a partir de problemas dos séculos anteriores”.⁷⁹ E tais suspeitas fizeram com que as cidades iniciassem um regresso, enquanto uma revolução surgia em seu meio, transformando tudo. A cidade tem suas bases pré-estabelecidas a partir de objetivos secundários. Ela é projetada em favor da parcela de pessoas que nela habitar. Comblin destaca:

Acabamos de resumir sucintamente os pontos principais da problemática estabelecida pela urbanização. Acabamos de enumerar os conceitos principais dessa problemática. Chamemos a atenção para o ponto mais crucial: implícita ou explicitamente, em todo plano de urbanização há uma ideia do homem.⁸⁰

A cidade deveria estabelecer, em seu plano de urbanização, a integração de seus habitantes. A cidade atual não se mostra humana, já que, como já visto, seus habitantes mais abonados a deixam, em um movimento visto por Comblin como algo negativo: “Quem busca a confiança em si próprio não ouve o clamor dos pobres, não se solidariza nem se identifica com esse clamor”.⁸¹ Mesmo que haja claramente um conceito prévio de que toda cidade é antes de tudo uma construção humana e no plano de urbanização há uma ideia do homem, nem por isso a urbe tem se tornado lugar do homem. De acordo com Comblin, “para que a vida seja humana, favoreça o desenvolvimento do homem, deve ser construída sobre uma imagem real, verídica do homem”.⁸² A cidade, supostamente feita para o homem, não lhe oferece humanidade por não ter o que dar, exibindo graves sintomas da sua problemática incontrolada. Comblin destaca: “O defeito mais comum das filosofias do homem que inspiram os programas políticos dos séculos passados é seu idealismo”.⁸³ A tentativa de encontrar a cura para o mal persistente na urbe, revirando programas do passado, tem sido, sem dúvida, um erro. Os programas do passado não encarnam a realidade das cidades contemporâneas, que já se transformaram e talvez já não possam ser conceituadas como cidades.

De acordo com a análise dos textos de Comblin, a cidade poderia ser avaliada pelo bem-estar proposto a seus habitantes. O autor destaca a locomoção

⁷⁹ COMBLIN, 1991, p. 126.

⁸⁰ COMBLIN, 1991, p. 127.

⁸¹ COMBLIN, 1986, p. 57.

⁸² COMBLIN, 1991, p. 127.

⁸³ COMBLIN, 1991, p. 127.

na urbe como um dos seus grandes problemas, e afirma que o tempo estimado da residência ao centro ou trabalho não deve ultrapassar meia hora:

Mas a regra da meia hora do domicílio ao centro parece válida hoje como no passado; essa meia hora pode significar dez, vinte ou quarenta quilômetros, segundo a rapidez das comunicações. Passando desse limite, a vida social enfraquece.⁸⁴

O tempo que se perde em locomoção na urbe enfraquece os vínculos familiares e a vida social. A revolução na urbe ainda não chegou à conclusão. É Comblin quem alerta: “É possível que o futuro nos reserve abandono da cidade. Restaria demonstrar se o fracasso da cidade não seria fracasso do próprio homem”.⁸⁵ Se as previsões apocalípticas que anunciam o fim da urbe se consumarem algum dia, consuma-se também o fracasso do homem.

1.3 Urbanização e descristianização

Será analisada agora a temática do processo de urbanização e descristianização, se é que se trata realmente de um fato. É de público conhecimento que sociólogos apontam para essa questão. Mas isso é real? Comblin argumenta: “Não mostraram os sociólogos o mecanismo da descristianização, cujo crisol é a cidade?”⁸⁶ A cidade é apontada como causa da descristianização e a especulação que atribui à cidade essa fama se instala por confusão e falta de consenso na definição do que realmente significa descristianização. Quanto a isso Comblin alerta:

Certamente não convém deixar-se enganar por palavras. Que significa essa grande palavra descristianização? Em que sentido podemos falar verdadeiramente de descristianização? Pode-se negar, não sem certa verossimilhança, que haja descristianização.⁸⁷

Não se pretende aqui tomar o partido da negação da descristianização. O que se busca entender é o que significa esse termo vago, que não define nada. Comblin continua: “O conceito de descristianização só representa de forma muito aproximada o conjunto dos fenômenos religiosos de nossa época, e as consequências que estes

⁸⁴ COMBLIN, 1991, p. 128.

⁸⁵ COMBLIN, 1991, p. 129.

⁸⁶ COMBLIN, 1991, p. 266.

⁸⁷ COMBLIN, 1991, p. 268.

arrastam para vida da igreja”.⁸⁸ Esse conceito somente se aproxima de algumas vertentes do cristianismo. Porém, a investigação do sentido desse termo só faz crescer a dúvida: o que é cristianização na prática? Suponha-se *a priori* que a cristianização seja uma cultura puramente cristã. Mais uma vez Comblin levanta a questão: “Se há descristianização é que houve antes cristianização”.⁸⁹ Por ser nosso objetivo investigar a urbanização e a descristianização, tem-se aqui a ideia de que algumas culturas e cidades já foram cristianizadas antes e agora experimentam o fenômeno inverso. Comblin ainda insiste: “Mas um povo está alguma vez cristianizado?”⁹⁰ Será que alguma cidade ou povo já esteve totalmente cristianizado? Se sim, a partir desse ponto se pode falar em descristianização. Do contrário não haveria necessidade. Ele destaca que “houve, e há ainda, uma tendência forte entre os sociólogos europeus para sustentar que a nova cultura estaria secularizando a vida e seria incompatível com a religião”.⁹¹

Quando determinada sociedade manifesta características de massa amplamente religiosas, tal comportamento pode causar um grande atraso no desenvolvimento e no diálogo com outros setores da vida. Se, ao contrário, a sociedade experimenta grande envolvimento em áreas da vida sem ligação com a práxis religiosa, experimenta certo encolhimento. Assim Comblin exemplifica:

Evidentemente não, se é que damos a esse conceito sua compreensão mais ampla. Há cristianização de certos aspectos da vida e descristianização de outros. Um progresso da prática religiosa pode estar acompanhado de retrocesso em outros aspectos, e um retrocesso da prática religiosa pode ser compensado por progresso em outros planos.⁹²

O texto seguido nesta análise esclarece que, na realidade, “é inegável que assistimos hoje a um retrocesso da prática religiosa. Mas, por outro lado, não podemos negar progresso na legislação social inspirada mais na concepção cristã do homem que nos sistemas dominantes dos séculos passados”.⁹³ Todo o progresso nas diversas áreas da vida humana se processa em sociedades abertas às possibilidades, ou seja, em sociedades mais progressistas. As práticas religiosas não parecem ser totalmente extintas, mas surgem como nova manifestação, de maneira moderada, menos radical. Segundo Comblin, mesmo nesses casos as

⁸⁸ COMBLIN, 1991, p. 268.

⁸⁹ COMBLIN, 1991, p. 268.

⁹⁰ COMBLIN, 1991, p. 268.

⁹¹ COMBLIN, 2003, p. 13.

⁹² COMBLIN, 1991, p. 268.

⁹³ COMBLIN, 1991, p. 268.

bases dessas legislações ainda são de influência cristã: “Se há retrocesso de um lado, pode haver progresso de outro”.⁹⁴ Para ele, não pode haver perda total para a sociedade com o retrocesso do religioso e o crescimento das atividades normativas (evita-se aqui o termo secular). Ainda segundo Comblin, “nesse sentido, é evidente que há atualmente um fenômeno de descristianização. Podemos medi-lo estatisticamente”.⁹⁵ A grande mudança no cenário se tornou visível, essa descristianização não se apresenta homogeneamente na sociedade, evidenciando-se pelo enfraquecimento das atividades da práxis cristã no cotidiano e pelo pluralismo religioso da urbe, com ênfase nas atividades impostas pela vida cidadina.

Muitas especulações rodeiam a causa dessa chamada descristianização, porém a urbanização parece estar entre as principais, posto que a cidade condensa em si elementos variáveis de diversas culturas e religiões. O estilo de vida que a cidade oferece acaba sufocando o antigo modo religioso. Comblin diz: “Entre todas as explicações da descristianização ou da secularização que disputam a aprovação dos especialistas, há as que acusam o próprio fato da urbanização. É isso que nos interessa mais diretamente aqui”.⁹⁶ Mas o que levaria a cidade a ensejar esse fenômeno? Se a cidade não proporciona adaptações de sucesso ao cristianismo, logo ela seria responsável pelo desconforto gerado nessa temática, caminhando em busca de sinais que apontam para relativas causas de tais sintomas ao cristianismo; se pode arriscar que grande parte responsável a isso é exatamente a forma como a cidade é interpretada. Comblin alerta: “Um dos temas mais repetidos pelos pregadores e moralistas no passado foi o da imoralidade das cidades”.⁹⁷ Caímos mais uma vez no dualismo que permeia a tradição cristã que condena algumas atitudes. Sinais pontuais de imoralidade na urbe não a definem como totalmente imoral. Comblin diz: “Colocava-se sobretudo em evidência o erotismo das cidades”.⁹⁸ Se a cidade pode ser declarada totalmente imoral por conter certa porção de erotismo, também se pode denominá-la santa, sagrada ou cristã, pois nela esses adjetivos se aplicam. Ou seja, se por um lado é imoral, por outro é santa, tudo dependendo da interpretação.

⁹⁴ COMBLIN, 1991, p. 268.

⁹⁵ COMBLIN, 1991, p. 268.

⁹⁶ COMBLIN, 1991, p. 269.

⁹⁷ COMBLIN, 1991, p. 269.

⁹⁸ COMBLIN, 1991, p. 269.

Na cidade encontra-se grande parcela de marginalizados, fator social que pode contribuir para a descristianização, dado o significativo percentual de vítimas de tóxicos. Esses indicativos são contraditórios para Comblin, que assegura: “O proletariado seria ateu por natureza. Essas ideias, diga-se de passagem, estão em contradição total com a sociologia marxista. Para Marx, é precisamente a miséria que engendra a religião, e o ateísmo é uma conquista da revolução”.⁹⁹ Aplicando-se esse parecer, conclui-se que a marginalização existente na urbe não contribui para a descristianização, antes constrói um cenário propício ao desenvolvimento do cristianismo. Quanto a isso o autor esclarece: “Ao contrário, é no proletariado que proliferam as religiões novas, as seitas, os conventículos”.¹⁰⁰ O ambiente de falta e de presença do Estado abre o caminho para a busca de algo que ofereça a oportunidade de fuga do real. Uma possibilidade, segundo os textos de Comblin: “Invocam-se, então, como causas da descristianização, o desenraizamento e a falta de integração na sociedade urbana. Nota-se que os meios mais desligados da igreja são os meios menos integrados à cidade”.¹⁰¹ Aqui ele elabora um conceito interessante a ser avaliado, lançando basicamente a responsabilidade pela falta de integração dos marginalizados sobre a igreja, como consequência da sua própria incapacidade de se integrar na vida cidadina. Comblin afirma: “Não se integram na igreja urbana porque não conseguem integrar-se em nada”.¹⁰² Com esse argumento ele tira a responsabilidade da igreja. E agora intenta reverter a acusação feita, declarando que é a falta de prática religiosa que leva o indivíduo a ser marginalizado na urbe. Comblin diz:

O estar à margem seria o grande fator da irreligiosidade. Esse argumento é interessante porque contradiz diretamente as teses que relacionam a descristianização com a urbanização. Pelo contrário, os fiéis à igreja seriam precisamente os mais integrados à cidade. A falta de integração na sociedade urbana é que provoca o abandono da religião.¹⁰³

A tentativa de dissociar a descristianização da urbanização leva o autor a supor justamente o contrário, acreditando que é por intermédio dos fiéis da igreja que se exercita maior cidadania. Comblin assegura: “O Espírito é enviado em função

⁹⁹ COMBLIN, 1991, p. 270.

¹⁰⁰ COMBLIN, 1991, p. 270.

¹⁰¹ COMBLIN, 1991, p. 271.

¹⁰² COMBLIN, 1991, p. 271.

¹⁰³ COMBLIN, 1991, p. 271.

da liberdade”.¹⁰⁴ Segundo ele, os integrantes da igreja são mais responsáveis com relação à cidade: “A marginalidade pode explicar o afastamento da religião que prevalece nas classes dominantes de uma cidade”.¹⁰⁵ De fato, as religiões de sucesso entre os marginalizados geralmente não são aquelas inseridas na nata da sociedade, e Comblin completa: “A marginalidade explica a antipatia frente à religião dos integrados, mas não frente a toda religião”.¹⁰⁶ Essa religião se torna própria e sua cultura se torna singular. Ele prossegue: “Diante das crises do mundo objetivo e do esvaziamento da liberdade, é visível o retorno à religião”.¹⁰⁷ Esse fenômeno está presente nas cidades.

Nesse momento, Comblin inicia uma crítica da igreja, ainda cômico das dúvidas sobre a questão da marginalização na vida cidadina. Também é possível que a própria igreja tenha se tornado catalisadora dessa realidade que se mostra na cidade: “Outra explicação distinta parte da marginalidade da igreja. A igreja é que se afastou do mundo dos homens e se refugiou na vida privada e entre os elementos inativos da população”.¹⁰⁸ Por fazer parte da esfera privada, já não se sente de todo responsável por tal vácuo persistente na cidade, e a responsabilidade maior agora é do Estado. Com essa postura a igreja se torna omissa diante da desesperada situação marginal latente na sociedade urbana. Por não se fazer presente na esfera pública, logo é responsabilizada pela marginalização. Comblin completa: “A descristianização se explica, então, pela ausência da igreja nos meios criadores da civilização”.¹⁰⁹ Pelo seu abandono à cidade, a própria igreja descristianiza a sociedade. Enquanto ela se ausenta, outras formas religiosas surgem no crescente pluralismo religioso da urbe. Comblin contrapõe a essa postura a coragem do Cristo: “Jesus expõe-se, entrega-se ao mundo, provoca o mundo, obriga-o, de um certo modo, a se definir: todos os seus atos tendem, de um lado a provocar seus adversários e, de outro, a chamar seus amigos”.¹¹⁰ Por isso os habitantes da urbe experimentam outras maneiras de transcender a partir da falta da igreja nos meios públicos na vida cidadina.

¹⁰⁴ COMBLIN, José. *O Espírito Santo no mundo*. São Paulo: Paulus, 2010. p. 61.

¹⁰⁵ COMBLIN, 1991, p. 271.

¹⁰⁶ COMBLIN, 1991, p. 271.

¹⁰⁷ COMBLIN, 2001, p. 320.

¹⁰⁸ COMBLIN, 1991, p. 272.

¹⁰⁹ COMBLIN, 1991, p. 272.

¹¹⁰ COMBLIN, José. *Evangelizar*. São Paulo: Paulus, 2010. p. 96.

Em que pesem as várias especulações da causa inicial da descristianização, continua inconcluso e indefinido o quadro. Comblin argumenta: “Em resumo, depois de ter enumerado os principais argumentos invocados hoje para explicar a descristianização ou secularização, parece que não nos adiantamos muito. O fato continua existindo: nossos ambientes urbanos se descristianizam [...]”¹¹¹ Independentemente das causas dessa ação, há mesmo certa descristianização na urbe. Pode até ser mera coincidência essa situação, mas visivelmente se nota, enquanto a urbanização cresce cada vez mais, que a descristianização se faz presente justamente na cidade, pois o mundo se tornou urbano e tudo que acontece no mundo só pode acontecer na cidade. Então a cidade não seria a responsável pela descristianização, apenas esta ocorre em território urbano.

A vida urbana faz surgir em seus habitantes sintomas de frieza, mas, segundo Comblin, “trabalhar é exercer todas as forças humanas, mentais e corporais para produzir efeitos reais, concretos de transformação da matéria e da cultura. É isso que Jesus vem fazer”.¹¹² Ele vê esperança de transformação das relações distantes na cidade que estabelece limites com o outro. Tudo se torna intenso, mas superficial. A vida cidadina proporciona a seus integrantes inúmeros contatos pessoais, num círculo sempre crescente, forte, porém passageiro, sem duração ou vínculos permanentes. Sim, na cidade se vive esse grande paradoxo de mais e de menos: mais contatos, muita gente, e ao mesmo tempo menos gente ou com relações menos duradouras e sólidas. É ainda Comblin que assegura: “Diz-se também que a cidade oculta a verdadeira relação do homem com seu trabalho e a substitui por esquemas abstratos e subjetivos. Na cidade se diz, os homens esquecem suas relações de solidariedade”.¹¹³ O ser humano na cidade administra suas relações quase que de forma técnica. Não há tempo para o toque e a compaixão não faz parte do cotidiano nas relações da vida cidadina.

Existem muitas tentativas de conectar a descristianização com a urbanização, e especialistas se dedicam a pesquisas com esse fim. Esse aspecto da questão não importa aqui e segue-se, no âmbito desta pesquisa, um conceito divergente desse. Comblin destaca:

¹¹¹ COMBLIN, 1991, p. 272.

¹¹² COMBLIN, José. *Jesus, enviado do Pai*. São Paulo: Paulus, 2010. p. 40.

¹¹³ COMBLIN, 1991, p. 274.

Os argumentos que querem estabelecer uma relação entre urbanização e descristianização, dessacralização ou secularização não parecem convincentes. Existe coincidência histórica entre esses fenômenos. Assistimos, ao mesmo tempo, a uma descristianização e a uma urbanização.¹¹⁴

Tais eventos são simultâneos na sociedade que vive em constante transformação e adaptações. Eventos dissociados, sem conexão segura. É verdade que tudo o que acontece numa parte da urbe reflete em outras áreas que a compõem, mas nesse caso trata-se de um reflexo distante, sem muito efeito, muito menos causa. Para Comblin, “difícilmente se pode afirmar que é essencial à urbanização o levar contigo uma secularização”.¹¹⁵ Ela não é causa ontológica da descristianização, que tem raízes na falta de evolução, na urbe, da própria igreja, ainda configurada como rural, sem se contextualizar com o presente. “Ora, a cidade constitui a esse respeito o maior desafio para os cristãos”.¹¹⁶ As circunstâncias impulsionam a um clima de desencantamento, mas timidamente o habitante da cidade ainda busca certa mística, anseia por algo que o leve a outro tipo de experiência que a cidade em si não pode oferecer. Acontece na urbe uma mutação da experiência religiosa, e nisso o cristianismo se revela violentamente em suas vertentes menos históricas, dando lugar ao sincretismo cada vez mais presente nas manifestações religiosas na vida cidadina. Comblin alerta:

Diremos, antes, que, se a urbanização atual arrasta a descristianização, é por ser efetivamente o canal de certos fatores ou de certas forças que provocam a descristianização. E essas forças não estão necessariamente vinculadas à vida urbana.¹¹⁷

As bases que estabelecem a descristianização não podem ser diretamente vinculadas à urbanização, mas podem conter ramificações que contribuem para isso. Contudo não parece ser tão agressiva como alguns declaram e não se pode assegurar que a urbanização é neutra nesse evento na sociedade. Como na cidade nada fica blindado, a alteridade é constante, e assim a própria urbanização e toda a sua conjuntura estabelecem um ambiente fértil à religião. Comblin chama a atenção:

Ao contrário, vamos demonstrar que a cidade pode ser meio de aproximar-se de Deus, o que não seria possível, se estivesse necessariamente vinculada à incredulidade. Podemos concluir esse parágrafo afirmando que não está demonstrado que haja relação entre secularização e urbanização.

¹¹⁴ COMBLIN, 1991, p. 274.

¹¹⁵ COMBLIN, 1991, p. 274.

¹¹⁶ COMBLIN, 1996, p. 15.

¹¹⁷ COMBLIN, 1991, p. 275.

A não ser que se reduza a secularização ao fato de que as atividades técnicas e especializadas não invocam intervenção religiosa.¹¹⁸

Assim, é possível compreender que o ambiente criado pela urbanização favorece a proliferação religiosa. A religião se estabelece por meio de pessoas e é exatamente na cidade que se concentram as massas. Portanto, tecnicamente ela fornece um imenso campo de desenvolvimento. Em uma visão utópica ela é ideal ou com fragmentos da perfeição a serem fixados. A vida comum à proximidade com o outro desenha o sonho da harmonia que a vida citadina pode proporcionar em seu estágio final. Comblin dá ampla margem em seus textos para se afirmar que a urbanização não só favorece a religião, mas também é um aspecto da religião que serve de cenário à teofania.

Voltando um pouco nos relatos da história, constata-se que as cidades já experimentavam a religião há muito tempo, e ela sempre esteve presente nas cidades. A cidade consiste em ajuntamento de culturas diversas, liberdade e esperança. Por isso a religião tem seu berço na cidade e a cidade, na religião. Segundo Comblin, “as cidades conheceram formas de religião urbana há milhares de anos. E não está provado que não possam já aceitá-las”.¹¹⁹ Através da história a relação entre cidade e religião é uma constante, com certa reciprocidade entre as partes. E se ambas compuseram a história juntas, o fato de que no presente essa relação seja marcada pela resistência não significa que o processo de urbanização, ainda que em seu momento mais crítico, esteja inexoravelmente fadado ao desencantamento. Quando se fala aqui da presença da religião desde sempre na cidade, não diz respeito ao cristianismo e sim investigação das primeiras manifestações de religião nas cidades.

¹¹⁸ COMBLIN, 1991, p. 275.

¹¹⁹ COMBLIN, 1991, p. 275.

2 O PARADOXO DO TEMPLO NA CIDADE: CRÍTICA DE COMBLIN

A primeira parte termina apontando que a urbanização não está associada à descristianização, e o segundo capítulo principia com a crítica veemente de Comblin aos templos na urbe, classificando como paradoxo o templo na cidade. Define-se a vida cidadina como comunidade urbana, que proporciona laços entre os habitantes, configurando-se a cidade como modelo de comunitarismo de sucesso. Nesse segundo capítulo também é posta em questão a possibilidade da cidade sem templo, em uma indagação subsidiada pelo raciocínio do autor de que os templos tradicionais já não ocupam mais o lugar de destaque do passado, compondo as casas de igrejas um ambiente mais atual, compatível com a realidade da urbe. No fechamento do capítulo, são expostos os desafios da cidade, entre os quais os mais evidentes são as múltiplas culturas que a compõem, a pluralidade religiosa e a tolerância requerida por parte dos sujeitos inseridos no espaço urbano.

2.1 Comunidade urbana

O ser humano sempre esteve associado ao outro. Essa questão é ontológica: o ser humano vive na reciprocidade. O relacionamento faz parte da sua natureza. Comblin diz: “Se a pessoa humana somente existe no intercâmbio com outras pessoas, se ela se conhece, aprende e se desenvolve olhando para o rosto dos outros, esses outros onde estariam, se não fosse na cidade?”.¹²⁰ A cidade proporciona um ótimo cenário para essa representação de vida humana, com muitas tentativas narradas na história. A interdependência de outros pode nos permitir desenvolver aqui o conceito de comunidade na urbe. Para Comblin, “a cidade não é apenas o vínculo que une os indivíduos e suas associações, o vínculo dos intercâmbios e da comunicação de onde procede a liberdade, é também uma comunidade, uma comunidade global”.¹²¹ Para esse autor, o comunitarismo ilustra a vida urbana e suas costuras em laços de humanização, definindo-a como global.

¹²⁰ COMBLIN, José. *Antropologia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 135.

¹²¹ COMBLIN, 1991, p. 176.

Mas mesmo que a comunidade urbana seja de fato comunitarismo, Comblin não a vê como homogênea. É justamente o contrário: ele acredita que “a cidade tem personalidade. Cada uma tem seu caráter”.¹²² Sendo singular, cada comunidade urbana realça seu modo de ser comunitária, pois a comunidade se define como tal por reunir em si elementos específicos de pessoas com os mesmo indicativos. Logo, o mundo global é constituído de várias comunidades urbanas, e não de uma comunidade uniforme. Comblin assegura que “a pertença à cidade é fenômeno comparável à pertença à família ou ao povo”.¹²³ O indivíduo faz parte de uma determinada família, e tal modelo exemplifica de maneira simples a pista que Comblin segue em seu conceito de comunidade urbana, que, para ele, “é muito diferente da pertença a associações secundárias ou voluntárias. Expressa-se no orgulho que todo cidadão sente por sua cidade”.¹²⁴ Ele entende a comunidade urbana ontologicamente como inseparável do indivíduo residente na urbe. O fator está diretamente ligado à questão geográfica do espaço urbano delimitado a certo grupo alcançado. Para ele, “só o fato de viver em uma mesma cidade basta para formar comunidades e sentimento de pertença”.¹²⁵ A ideia de comunidade destacada nos textos de Comblin tem a ver com a comunidade inserida dentro da cidade, podendo ser definida como essência da urbe. Sem ela a vida cidadina se tornaria um caos sem limites. E ainda, segundo ele, “a tristeza procede da solidão da pessoa sobre o desgaste da luta cotidiana”.¹²⁶ Só restariam as marcas dos atritos em forma de tristeza da vida solitária em meio a tantos.

Ainda em tempos atuais se torna intrigante o que faz com que a cidade tenha sucesso. É literalmente o laço comunitário que une e completa o sentido de vida: “A comunidade representa o homem novo face a todos os individualismos e todos os totalitarismos sociais, sejam eles eclesiásticos, civis ou militares”.¹²⁷ A superação do rompimento do individualismo apresenta-se como novidade, mas Comblin vai mais longe:

O que constitui o vínculo comunitário da cidade? Diz-se que é a memória coletiva. De fato, a cidade é uma espécie de memória coletiva, memória

¹²² COMBLIN, 1991, p. 176.

¹²³ COMBLIN, 1991, p. 176.

¹²⁴ COMBLIN, 1991, p. 176.

¹²⁵ COMBLIN, 1991, p. 176.

¹²⁶ COMBLIN, José. *A oração de Jesus*. São Paulo: Paulus, 2010. p. 99.

¹²⁷ COMBLIN, 1985, p. 25.

depositada nas pedras e nas dimensões. As pedras contam sucessos vividos em comum, que afetaram destino comum.¹²⁸

Na verdade a construção social de tudo o que a coletividade habilitar veio a ser a atração na perspectiva da vida cidadina. Assim a história é escrita e suas memórias fixadas, como também seu modo de ser. O que acontecia com frequência em tempos passados é que a função de ajuntar as pessoas na cidade era da religião. Assim, Comblin lembra: “Nas cidades mais antigas, os templos foram, com frequência, os que desempenharam essa missão”.¹²⁹ Segundo o autor a religião desempenhou essa função, que define a ideia de vida na urbe como o senso comunitário. Portanto, na maioria das cidades antigas o templo ocupava lugar de destaque, o que leva à definição de Comblin: “A religião representava o papel de condensadora do espírito da cidade e a estilizava”.¹³⁰ Nessa estilização, que se vê constatada ainda na contemporaneidade, podem-se notar certos traços da religião nos espaços na urbe. Se ela foi instrumento de ajuntamento na cidade, ela tem parte na história e nas memórias da cidade, portanto constitui o movimento urbano. Comblin também examina o exemplo das cidades gregas: “A cidade grega já não se contentou com seus templos. Acrescentou a ágora, o teatro, o estádio, três lugares destacados da consciência da cidade”.¹³¹ Pode-se arriscar a dizer que a centralidade da essência de ajuntamento não é alterada, apenas desenvolvida de outras formas. Tanto o teatro como o templo e o estádio proporcionam momentos de encontro social aos residentes na urbe, além do espetáculo. Os três recebem grande destaque na consciência da cidade, segundo o autor. Comblin ainda exemplifica como isso acontece em Roma: “Em Roma foram o fórum e o circo. Como os templos, também, todos esses lugares servem para representação que a cidade se dá a si mesma”.¹³² Nesse caso são acrescentados o fórum e o circo, mas os pontos comuns entre as cidades gregas e romanas são os templos. É muito importante esse esclarecimento, pois demonstra claramente o envolvimento religioso na cultura urbana. Não se trata aqui da forma romântica religiosa, mas de fatos. Comblin continua:

Na Idade Média havia de um lado a catedral, que servia ao mesmo tempo de bolsa, de teatro, de palácio, de fórum e de lugar de reunião; do outro,

¹²⁸ COMBLIN, 1991, p. 176.

¹²⁹ COMBLIN, 1991, p. 177.

¹³⁰ COMBLIN, 1991, p. 177.

¹³¹ COMBLIN, 1991, p. 177.

¹³² COMBLIN, 1991, p. 177.

havia a praça. Esta se manteve até nossos dias. As grandes praças são testemunhas de acontecimentos importantes vividos em comum.¹³³

A evolução apresentada pelo autor dos lugares de ajuntamento que representam a coletividade, de templos a praças, no percurso histórico da urbe, aponta para um forte equilíbrio ao afirmar que a religião, naquela época ainda prematura e obscura, já ensinava aos homens sua necessidade de comunitarismo na urbe.

Mas também se manifesta na história das comunidades um paradoxo presente exatamente num momento em que as cidades presenciaram grandes mudanças em suas estruturas. O autor argumenta: “Além disso, as cidades da era industrial paleotécnica assistiram às grandes fraturas da comunidade. As cidades se partiram”.¹³⁴ Na perspectiva de Comblin, as cidades se partiram por causa da degradação das comunidades, pois a vida humana basicamente depende da associação a outros. Afinal, “a existência humana é necessariamente comunitária”.¹³⁵ Ele acredita que são os vínculos comunitários que proporcionam gestos de humanidade na cidade, e sem eles esta seria um espaço frio e fadada a terminar. Por isso ele apontou, como já visto, que as cidades se extinguíram por causa da crise instaurada na vida comunitária. Em determinado tempo, essa condição não foi respeitada e não se pode perder de vista que “o modo de viver comunitário cria novas personalidades e enriquece em todos os pontos de vista”.¹³⁶

O enfraquecimento dos vínculos comunitários traz consequências danosas: o ser humano urbano passava a maior parte do cotidiano envolvido nas atividades industriais. Submetido a essa demanda, não lhe sobrava o tempo necessário para a vida comunitária, o que, segundo o autor, culminou com o fracasso da cidade nesse momento da história. Essa corrente na vida cidadina conduz a outra questão. A dissociação da burguesia de todo tipo de vida comunitária de que participa a massa a leva a criar mecanismos que demonstrem certa aparência de vida comunitária própria. Um exemplo desse movimento foi o surgimento da ópera, inserida na vida cidadina da burguesia, que, segundo Comblin, vivia “tentando esquecer a existência do proletariado”¹³⁷ e criando, dessa forma, suas opções seletivas de comunitarismo,

¹³³ COMBLIN, 1991, p. 177.

¹³⁴ COMBLIN, 1991, p. 178.

¹³⁵ COMBLIN, José. *O caminho*: ensaio sobre o seguimento de Jesus. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2004. p. 200.

¹³⁶ COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 47.

¹³⁷ COMBLIN, 1991, p. 178.

no qual não havia possibilidade de vida comum entre todos, mesmo que residissem na mesma cidade. Ele acrescenta: “Mas todos os lugares em que a burguesia tentava fingir que vivia a vida da cidade proclamavam demais que se tratava de lugares privados, símbolos de classe”.¹³⁸ O que se estabelece com essas construções seletivas para determinada parcela da urbe, a fim de forçar laços humanos de comunitarismo, serve apenas para dissociar classes e mostrar a fragmentação da comunidade urbana. Para Comblin, “este cisma ainda não foi superado”.¹³⁹ Ainda se podem constatar, como sempre, as divisões na cidade que fragmentam a vida em comunidade. Todos os lugares que, de algum modo, apontam para o comunitarismo se localizam nos centros. Na visão de Comblin, “os lugares destacados tradicionais das cidades ocidentais se fundem nos centros comerciais”.¹⁴⁰

Os lugares que visam ao ajuntamento de pessoas estão inseridos em centros comerciais, em uma combinação que se mostra pragmática na urbe. Porém, nas cidades contemporâneas, tem se firmado a supremacia das atividades comerciais nos centros, relegando os vínculos comunitários a posição secundária. O autor descreve a situação com desencanto: “Resta ver os centros de nossas grandes cidades nos domingos e dias de festa. Dão a impressão de cidades mortas”.¹⁴¹ Sim, parece que definitivamente o centro perdeu a essência de comunidade urbana, mas, não obstante o pessimismo de sua observação, Comblin admite: “Os centros têm antes de tudo função de diálogo, de reunião, de representação”.¹⁴²

Mesmo que o centro não represente a totalidade de comunitarismo, ele ainda é sede de decisões que envolvem a vida de todos os habitantes da urbe. Essa representação tem a ver com o projeto de comunidade, que precisa fazer sentido, e isso acontece com maior sucesso por meio da criatividade e de encontros: “A vida exige um projeto. Quando uma sociedade não tem mais projeto de vida, ela perde a vitalidade, enfraquece, torna-se uma sociedade aborrecida, que não se sente chamada a fazer mais nada e perde a criatividade”.¹⁴³

O centro tem se tornado cada vez mais um lugar de reuniões de diálogos em torno de questões que permeiam a cidade, como também tem sido um lugar de

¹³⁸ COMBLIN, 1991, p. 178.

¹³⁹ COMBLIN, 1991, p. 178.

¹⁴⁰ COMBLIN, 1991, p. 178.

¹⁴¹ COMBLIN, 1991, p. 178.

¹⁴² COMBLIN, 1991, p. 179.

¹⁴³ COMBLIN, José. *A vida: em busca da liberdade*. São Paulo: Paulus, 2007. p. 77-78.

protestos e manifestações, ou seja, nos centros ainda existem encontros, mesmo que não sejam tão cotidianos. Comblin destaca: “Uma coisa é certa: se os centros desaparecem ou transformam-se em cidade administrativa ou comercial, ou também em museus, como nas antigas cidades europeias, a cidade está condenada a morrer”.¹⁴⁴ Ele defende claramente a função comunitária do centro. Além disso, toca em um ponto crucial na contemporaneidade, os meios de comunicações, crendo firmemente que essa difusão, sem precedentes na história humana, tem proporcionado o fracasso do comunitarismo na vida cidadina:

Não podemos crer que os meios de comunicação social, meios de contato a distância, possam substituir os centros. Esses meios proporcionam espetáculos inertes, em que os ouvintes e os espectadores não são de modo algum atores. A cidade, porém, é espetáculo em que cada um deve tomar sua parte.¹⁴⁵

Grande defensor da cidade como comunidade urbana, Comblin vê os entretenimentos midiáticos como ópio, destruidor dos laços comunitários. Para ele, essa máquina de divertir torna tudo fictício, distante, servindo apenas para distração e negando ao habitante da urbe a oportunidade de ser participante do espetáculo real no comunitarismo que a cidade oferece. Tornando mero telespectador ou participante virtual, ele perde o calor humano. “As épocas de maior vitalidade foram as épocas em que uma sociedade tinha um projeto coletivo. Suscitava o entusiasmo de todos”.¹⁴⁶ Comblin reconhece que as cidades atuais são grandes desafios. Ele conclui:

O problema crucial das cidades de hoje e do futuro reside em como organizar a reunião material e concreta dos cidadãos. Pois é evidente que os modelos do passado não são aptos para as grandes massas das cidades novas.¹⁴⁷

O desafio de oferecer um comunitarismo coerente e atual com a finalidade de que os habitantes da cidade desfrutem da essência que pulsa na urbe, ou seja, dos vínculos humanos, revela-se decisivo. A cidade já está sob grande ameaça, prestes a perder o sentido. Comblin alerta: “Durante a quase totalidade da sua história, o que uniu as comunidades foram os laços de sangue, e estes permanecem até hoje na sociedade paralela, embora a família esteja muito enfraquecida”.¹⁴⁸ O

¹⁴⁴ COMBLIN, 1991, p. 179.

¹⁴⁵ COMBLIN, 1991, p. 179.

¹⁴⁶ COMBLIN, 2007. p. 78.

¹⁴⁷ COMBLIN, 1991, p. 179.

¹⁴⁸ COMBLIN, 2004, p. 200.

comunitarismo está, desde o início, enraizado na humanidade e dela faz parte. Em suma, o homem é comunidade.

O sociólogo Zygmunt Bauman reconhece o respeito a que as comunidades fazem jus, dado que, como fato social, estão presentes no cotidiano e cumprem importante papel na atribuição de sentido ao homem. Tanto que reconhece certa comoção na temática e nunca lhe foi indiferente:

Há comoção em torno da necessidade de comunidade principalmente porque é cada vez menos claro se as realidades que os retratos da “comunidade” afirmam representar são evidentes, e, se, caso possam ser encontradas, merecerão ser tratadas, em vista da expectativa de sua duração, com o respeito que exigem.¹⁴⁹

Para que se perceba a comunidade como fato social na urbe, basta verificar sua inserção na vida, uma vez que ela não é um fenômeno esporádico ou de ocorrência incerta. O que acontece com as comunidades é que elas se reinventam e se adaptam à realidade de cada cidade, o que não lhes permite a uniformidade.

Bauman afirma:

A valente defesa da comunidade e a tentativa de restaurar sua posição negada pelos liberais dificilmente teriam acontecido se não fosse pelo fato de que os arreios com os quais as coletividades atam seus membros a uma história conjunta, ao costume, linguagem e escola, ficam mais esgarçados a cada ano que passa.¹⁵⁰

Segundo Bauman, a defesa da comunidade se dá em torno de certa busca do lugar que ela perdeu na sociedade diante dos liberais, por isso ela costura tudo o que pode com a finalidade de atar seus membros. Ele acrescenta: “As comunidades vêm em várias cores e tamanhos, mas, se colocadas num eixo weberiano que vai de ‘leve manto’ a ‘gaiola de ferro’, aparecerão todas notavelmente próximas do primeiro polo”.¹⁵¹ Como já foi afirmado antes, a contextualização de cada comunidade se faz de acordo com as condições de sua inserção. Nada de muito novo se apresenta no quesito comunidade urbana, mas ela se faz presente, como sempre. Para Bauman, “a comunidade ‘tal como aparece nas pinturas comunitárias’ poderia ser suficiente tangível para ficar invisível e permitir o silêncio; mas os comunitários não pintam suas semelhanças, e muito menos as exibem”.¹⁵² No comunitarismo segundo

¹⁴⁹ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. p. 211.

¹⁵⁰ BAUMAN, 2001, p. 211.

¹⁵¹ BAUMAN, 2001, p. 212.

¹⁵² BAUMAN, 2001, p. 212.

Bauman, o porvir sempre fica para depois, em um segundo estágio. Primeiro se projeta o presente, por isso grande parte das ocupações em vida comunitária não proporciona algo tangível, pois os comunitários não o fazem com muita questão de mostrar, e menos ainda por não se tratar de semelhanças ou uniformidade.

Bauman crê que as pistas de que se serve o sociólogo para definir um importante fato social devem ser sua crescente popularidade, e eis nessa emergência de opiniões a importância da comunidade como objeto de um trabalho que ofereça explicação e compreensão. Ele diz:

Para o sociólogo, no entanto, o que constitui um importante fato social que merece ser explicado/compreendido é a própria popularidade (talvez crescente) das ideias comunitárias (enquanto o fato de que o disfarce tenha sido tão bom a ponto de não obstruir o sucesso comunitário não melindraria muito, sociologicamente falando – é corriqueiro demais).¹⁵³

Em uma análise sociológica do comunitarismo, Bauman o vê como reação diante das rápidas transformações decorrentes da atualidade. Sendo assim, o feito da comunidade se justifica como o confronto do ser humano com incertezas, mais do que com certezas, e o sucesso comunitário faz sentido por ser a comunidade detentora da projeção de um futuro. Bauman prossegue:

Em termos sociológicos, o comunitarismo é uma reação esperável à acelerada “liquefação” da vida moderna, uma reação antes acima de tudo ao aspecto da vida sentido como a mais aborrecida e incômoda entre suas numerosas consequências penosas – crescente desequilíbrio entre a liberdade e as garantias individuais.¹⁵⁴

O comunitarismo se manifesta como febre, apontando para algo de errado no organismo social, pois representa a defesa contra o desgaste do ser diante do convívio em um tempo de fragilidade, sem garantias de segurança – em todos os sentidos da vida – e de liberdade. Bauman continua: “Um aspecto muito visível do desaparecimento das velhas garantias é a nova fragilidade dos laços humanos”.¹⁵⁵ Como já não são duráveis as estruturas que regem a vida em sociedade, e muito menos nos laços humanos, e como a vida social simples e pura sem traços religiosos não preenche eficazmente essa lacuna permanente na sociedade, abre-se então a possibilidade de um renascimento comunitário. Segundo Bauman, “o comunitarismo renascido responde à questão genuína e pungente de que o pêndulo oscila radicalmente – e talvez para longe demais – afastando-se do polo da

¹⁵³ BAUMAN, 2001, p. 212.

¹⁵⁴ BAUMAN, 2001, p. 212-213.

¹⁵⁵ BAUMAN, 2001, p. 213.

segurança na díade dos valores humanos fundamentais”.¹⁵⁶ O comunitarismo proporciona esse paradoxo na sociedade, mesmo que muitos sociólogos já tenham previsto seu fim há muito tempo, apoiando-se, para fundamentar essa previsão, justamente na urbanização. Ela parece resistir e se adaptar, adquirindo novas cores e tamanhos. Essa flexibilidade da comunidade talvez seja a fonte de sua resistência – não por acaso Bauman afirma: “Por essa razão, o evangelho comunitário tem uma grande audiência”¹⁵⁷ – ao proporcionar novas maneiras de se apresentar diante da sociedade, que tem se tornado cada vez mais obscura e cheia de incertezas. O comunitarismo oferece auxílio e respostas a esses desafios que permeiam a vida urbana. É ainda Bauman que assegura:

as perspectivas incertas na velhice e os infortúnios da vida urbana como as principais fontes da difusa ansiedade em relação ao presente, ao dia de amanhã e ao futuro mais distante: a falta de segurança é o que une as três, e o principal apelo do comunitarismo é a promessa de um ponto seguro. [...].¹⁵⁸

Aparentemente incoerente diante de tanta modernidade, o comunitarismo, para muitos sociólogos, é utopia que atrasa o homem ou o prende, impossibilitando-o de alcançar a liberdade. Outros ainda afirmam que se trata de um velho ópio, mas de um modo ou de outro resiste e ainda assim não foi superado: “A comunidade do evangelho comunitário é um lar evidente. [...] e um tipo de lar, por certo, que para a maioria das pessoas é mais como um belo conto de fadas que uma experiência pessoal”.¹⁵⁹

O quadro mostrado pelo próprio Bauman mostra que, por mais que à luz da Sociologia o comunitarismo seja algo infantil, ele aponta algo romântico e esperançoso para os olhos de uma sociedade desanimada: “A harmonia interior do mundo comunitário brilha e cintila contra a escura e impenetrável selva que começa no outro lado da estrada”.¹⁶⁰ Foi definido antes, no início desta sessão, que a comunidade só se constitui como tal ajuntando indivíduos de indicativos comuns, e que cada comunidade tem identidade própria, distinguindo-se de outra e mostrando-se avessa à uniformidade. Bauman examina ainda essa questão: “Uma ‘comunidade

¹⁵⁶ BAUMAN, 2001, p. 213.

¹⁵⁷ BAUMAN, 2001, p. 213.

¹⁵⁸ BAUMAN, 2001, p. 213.

¹⁵⁹ BAUMAN, 2001, p. 214.

¹⁶⁰ BAUMAN, 2001, p. 215.

includente' seria uma contradição em termos".¹⁶¹ Se ela fosse totalmente aberta perderia seu comunitarismo, tornando-se apenas uma sociedade que vive na urbe, porém aqui se segue a ideia de que as comunidades não só integram a cidade, como peças de um mosaico, mas são a sua essência.

2.2 A cidade sem templo

O conceito de Comblin do cristianismo na cidade e de seus desafios se concentra aqui na perspectiva que o autor constrói do templo na cidade. Em um trecho do Apocalipse por ele citado João destaca, em sua visão, que na nova Jerusalém não haverá templo. A partir desse ponto Comblin se esforça por explicar que Deus é o templo da cidade futura. Ele diz: "Tudo o que acabou de recordar poderia prever-se e São João o diz expressamente: na nova Jerusalém não há templo, porque, diz o texto, o próprio Deus é seu templo (Ap 21,22)".¹⁶² Eis algo novo, visto que o templo, ainda hoje, exerce papel central na cristandade e seria difícil entender a organização sem o seu simbolismo. Para Comblin, "essa breve observação feita por São João constitui novidade. Provavelmente surpreendeu na época do Novo Testamento mais do que na atualidade".¹⁶³

Se ainda hoje esse conceito provocaria espanto, quanto mais há dois mil anos. Mas como seria uma cidade sem o simbolismo que aponta o local do sagrado? Afinal, o templo envolve tudo o que se associa diretamente à representação cristã, pois é no âmbito da instituição religiosa que acontece o comunitarismo ou a tentativa de sua instauração. É ali que se contempla a hierofania e se desenvolve a função sacerdotal. Comblin acrescenta: "Porque se não há templo, não há tampouco sacerdócio, nem sacrifício, nem culto, nem religião, nem distinção entre o profano e o sagrado".¹⁶⁴ Essa afirmação reconhece a tensão da temática porque na verdade a tradição cristã se mantém no decorrer da história, por meio de sua institucionalização, associada diretamente ao templo. Mas um relativo avanço na perspectiva do autor permitirá entender melhor o conceito ou a utopia da cidade sem templo. Tome-se como foco de análise a seguinte assertiva do autor:

¹⁶¹ BAUMAN, 2001, p. 215.

¹⁶² COMBLIN, 1991, p. 110.

¹⁶³ COMBLIN, 1991, p. 111.

¹⁶⁴ COMBLIN, 1991, p. 111.

A concepção de São João situa-se, certamente, na linha da espiritualidade do culto no judaísmo moderno: nos últimos livros do Antigo Testamento e nos testemunhos mais recentes da evolução da religião judaica, as palavras e os conceitos de sacrifício, sacerdócio, templo aplicam-se cada vez mais às realidades da vida interior.¹⁶⁵

A análise de Comblin segue o viés de uma evolução da espiritualidade cristã., o simbolismo e as representações têm cada vez menos espaço. Segundo ele, “o cristianismo postula a necessidade de uma interpelação exterior. O apelo vem de fora: nesse sentido, e somente nesse sentido, a salvação vem da parte de fora”.¹⁶⁶ Pois a espiritualidade desses elementos se torna realidade de vida interior. Ele ainda reflete: “Os cristãos são templo, sua vida é o sacrifício; o apostolado, sua liturgia”.¹⁶⁷ Tudo se conclui no próprio cristão. É certo que várias ramificações de igrejas contemporâneas têm proferido esse discurso, porém ele fica em segundo plano, pois mesmo as denominações que difundem essas expressões em suas liturgias continuam abrigadas em um templo. Comblin reforça: “Com São João chegamos a uma expressão mais radical ainda: o culto não é só espiritualizado; aparece suprimido”.¹⁶⁸ Seus apontamentos consideram referências bíblicas, apresentando elementos que visam sustentar a ideia que deve seguir a centralidade da manifestação da espiritualidade cristã, a evolução que leva à centralidade a vida interior. Ele insiste: “Na realidade, São João diz o mesmo que São Paulo, e conhece, também ele, o culto espiritualizado, porém enfatiza mais, ou mais explicitamente, a transcendência do cristianismo frente às religiões”.¹⁶⁹

Essa posição implica certos riscos para a comunidade, quando lhe subtrai o lugar da reunião coletiva. Urge educar e criar aberturas: “Querer preparar aberturas nesse tecido exige paciência, e capacidade de recomeçar indefinidamente”.¹⁷⁰ Recomeço e adaptação são ditames da vida que impõe uma direção nova. Logo, segundo Comblin, “a comunidade torna-se o centro da vida: melhor dito, ela cria uma vida social em que todos participam”.¹⁷¹ A participação de todos é elemento indispensável, sem o qual não seria possível mover o centro da missão cristã, manifesto no outro. Afinal, “a salvação cristã procede de um ato de amor do homem

¹⁶⁵ COMBLIN, 1991, p. 111.

¹⁶⁶ COMBLIN, José. *Teologia da missão*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 52.

¹⁶⁷ COMBLIN, 1991, p. 111.

¹⁶⁸ COMBLIN, 1991, p. 111.

¹⁶⁹ COMBLIN, 1991, p. 111.

¹⁷⁰ COMBLIN, 2010, p. 99.

¹⁷¹ COMBLIN, 1987, p. 47.

ao homem, do outro a outrem”.¹⁷² Quando essa reciprocidade se estabelece entre os homens o sagrado se conclui, sem requerer representações nem intermediações.

Mas a ausência de algo que represente o sagrado literal e concretamente não expõe a cidade ao risco de se tornar ateia, pela ausência de hierofania? Comblin responde: “A nova Jerusalém não se tornou, por isso, ateia: tornou-se laica”.¹⁷³ Ele defende a laicidade da nova Jerusalém, distinguindo-a do ateísmo. Segundo ele, o grande risco está em não se observar tal distinção: “É verdade que atualmente se tende cada vez mais a identificar o laico com o ateu. Mas não são a mesma coisa e a teologia cristã tende a observar a distinção”.¹⁷⁴ A laicidade da futura cidade se manifesta por seu estado de completude. Então, se diz que ela é plena de Deus, e não é laica por falta Dele, mas por prescindir da mediação da religião. Ele esclarece:

A cidade futura é laica, não por defeito, mas por plenitude, não por falta de Deus, mas, se é que se pode falar assim, por excesso. Deus está imediatamente presente a ela e totalmente transparente, o que suprime toda mediação e, portanto, toda religião.

Esta análise não lida com o dualismo entre sagrado e profano. Desenvolve-se aqui o conceito de que a cidade é profana, mas com um futuro sagrado. É que toda a sua estrutura aponta para esse fim. O autor esclarece: “Não há, desde esse momento, modo algum de criar distinção entre sagrado e profano. Estando Deus imediatamente presente, tudo é teofania, tudo é sagrado”.¹⁷⁵ Em decorrência da decisão de Deus de se manifestar por meio da urbe, a própria cidade é teofania divina. Ele não precisa de uma casa na cidade ou templo, pois já é tudo na cidade, que funciona harmoniosamente, tornando-se comunidade urbana e proporcionando a seus residentes laços humanos. Comblin acrescenta: “Mas, posto que nada está reservado à manifestação do divino, nada é sagrado. Mesmo o profano é sagrado”.¹⁷⁶ A futura cidade é sagrada por excelência e nada é profano nela, não existe o profano. Talvez o contrário também seja verdade, assim como na cidade contemporânea nada é sagrado. Isso se reserva ao futuro, ela é apenas um protótipo daquilo que há de se concluir. É Comblin quem assegura:

Não há diferença entre atos religiosos e atos profanos. Não há atos, cuja função própria seja pôr em contato com Deus. Efetivamente, não há atos

¹⁷² COMBLIN, 1983, p. 52.

¹⁷³ COMBLIN, 1991, p. 111.

¹⁷⁴ COMBLIN, 1991, p. 111.

¹⁷⁵ COMBLIN, 1991, p. 111.

¹⁷⁶ COMBLIN, 1991, p. 111.

que mantenham afastados de Deus; tudo está igualmente perto de Deus. Bastará que os povos existam para que viva tudo em Deus.¹⁷⁷

Logo não há espaço para as intermediações entre sagrado e profano. Isso ficou em um primeiro estágio, que foi superado. Ele acredita que “a comunhão dos homens, o colocar em comum de todo o humano, será, de forma equivalente, visão da face de Deus, colocar-se na presença de Deus”.¹⁷⁸ O nível de perfeição comunitária entre os homens se manifestará na teofania de Deus a eles. Seguindo esse caminho, Comblin entende que há menor necessidade de artifícios em buscar certa hierofania, pois tudo é sagrado, não se conhece nada contrário a tal realidade futurística. Ele insiste: “Não há outra liturgia que a vida. Ela é adoração de Deus (Ap 22:3)”.¹⁷⁹ Essa citação traz um ponto determinante: a vida humana, quando se estabelece como adoração a Deus, dispensa toda liturgia. E em decorrência, se não há liturgia a ideia de templo não faz sentido.

Comblin assegura: “Não haverá igreja porque se dissolverá em um mundo transparente de Deus”.¹⁸⁰ Não haverá representação, pois, segundo o autor, a cristandade precisa compreender que a laicidade tem apontamentos na escatologia cristã. Por isso diz: “Sem dúvidas, a visão de São João foi a primeira expressão da ideia de sociedade laica, ou, como se diz hoje, secularizada”.¹⁸¹ Sociedade secularizada pode soar como algo contrário à tradição cristã, ou mesmo como novidade. Mas é exatamente desse conceito que Comblin lança mão para fundamentar que a laicidade está prevista na cristandade, o que não constitui aspecto negativo, bem pelo contrário. Ele destaca: “Parece certo que a origem de todo laicismo encontra-se no cristianismo e, mais particularmente, na escatologia cristã”.¹⁸²

A laicidade não teve início no cristianismo histórico como fato ocorrido, mas na escatologia cristã, que é diferente. Ainda que a prática cristã não a faça acontecer nos dias de hoje, ela prevê tal acontecimento. Comblin conclui: “Veamos, entretanto, que, ao reservar a secularização para o mundo posterior à ressurreição, para a nova Jerusalém, São João a nega para o mundo presente”.¹⁸³ Seguindo os

¹⁷⁷ COMBLIN, 1991, p. 112.

¹⁷⁸ COMBLIN, 1991, p. 112.

¹⁷⁹ COMBLIN, 1991, p. 112.

¹⁸⁰ COMBLIN, 1991, p. 112.

¹⁸¹ COMBLIN, 1991, p. 112.

¹⁸² COMBLIN, 1991, p. 112.

¹⁸³ COMBLIN, 1991, p. 112.

passos de João, Comblin não descarta totalmente a possibilidade desse fato para o presente mundo, não veda de modo algum essa chance, mas concorda que é muito pouco provável esse acontecimento, visto que o que acontece agora ainda é um processo pedagógico, um estágio de preparação que ainda não terminou. Ele alerta: “Por conseguinte, o movimento de separação necessário à pedagogia divina não terminou ainda. Continua sendo necessário”,¹⁸⁴ por não conter elementos necessários para tal etapa.

A realidade das cidades contemporâneas não deixa dúvidas de sua distância da plenitude futura. No momento ela não pode ser comprada como teofania de Deus. Comblin destaca: “A cidade não é transparência de Deus; a prova é que está muito longe de ser comunhão humana. Para livrá-la de sua opacidade, necessita-se de pedagogia divina. É o papel da igreja e os cristãos devem estar conscientes disso”.¹⁸⁵ Sem dúvida, o caso traz uma tensão sem precedentes, visto que aponta para algo, sem concretizá-lo de imediato. No presente momento a igreja desempenha um papel determinante nesse processo. Sempre há quem pense que a igreja não contribui com esse avanço, porém o autor crê que ela é essencial nessa tarefa. Ele assegura:

Por definição, a igreja está a serviço do advento da cidade humana. Mas, por experiência, sucede que os homens, muitos homens, não creem que a igreja possa ser útil a essa tarefa. Sequer acreditam que a igreja possa servir para algo. Cabe à igreja desmenti-lo.¹⁸⁶

Quando se fala em igreja a associação ao templo é inevitável, mas Comblin atenta para esse contraste e até mesmo aponta sua importância, embora não o defina como somente o espaço sagrado na urbe. Ele afirma: “Deve-se demonstrar que a igreja é indispensável para a salvação da cidade humana. Está a serviço dessa salvação. Serve para isso”.¹⁸⁷ Ela então se define como representante desse futuro da urbe, anunciando sua esperança do comunitarismo anunciado na cidade sem templo na comunidade urbana. Ele alerta: “Para servir é necessário ser prático, antes de tudo não incomodar, não monopolizar a atenção, fazer logo e bem o que se tem a fazer. Porém o serviço da igreja não consiste em contribuir com o que puder”.¹⁸⁸ Ou seja, ela não precisa ter presença forte na urbe e sim discreta, com a

¹⁸⁴ COMBLIN, 1991, p. 112.

¹⁸⁵ COMBLIN, 1991, p. 112.

¹⁸⁶ COMBLIN, 1991, p. 112.

¹⁸⁷ COMBLIN, 1991, p. 113.

¹⁸⁸ COMBLIN, 1991, p. 113.

finalidade de apontar, e não de levar. O autor explica: “Não há nela dualismo entre parte profana e sagrada (...). Tudo o que está ‘separado’ na igreja é provisório e necessário”.¹⁸⁹ Tudo temporal logo passará, por isso ela não pode ir pelo viés de querer ser sempre mais e maior. Isso sempre causa desconforto e distração em relação à sua verdadeira missão. Há exemplos na história de tais fatos. O autor destaca: “Sempre que a igreja atrai a atenção para si mesma, em vez de atrair a atenção sobre Cristo, judaíza e atrai o ódio dos pagãos, como o judaísmo antigo atraiu o ódio dos pagãos”.¹⁹⁰ Na perspectiva de Comblin, a pedagogia da cidade educa para uma comunidade urbana na cidade sem templo. “A comunidade cristã instala-se dentro da cidade”,¹⁹¹ sem a necessidade de ser forte na urbe.

Diante da intenção de compreender mais significativamente a situação do templo na urbe, lançar-se-á mão, nesta pesquisa, da perspectiva de Zeny Rosendahl. Para ela, existem duas probabilidades a respeito da origem das cidades, entre as quais uma é de particular interesse. A autora diz: “Em relação à origem das cidades há duas vertentes interpretativas. A primeira aponta os antigos santuários paleolíticos como base de desenvolvimento das cidades”.¹⁹² Essa primeira vertente, segundo a autora, está associada aos antigos santuários que deram origem ao desenvolvimento das cidades. Seguindo esse caminho, pode-se ver a importância da representação do santuário na história, se for aceito que ele lançou os fundamentos da urbe, e em torno dele ela se desenvolve.

A questão pode parecer simplista e desnecessária, porém é bastante intrigante, ao levantar a possibilidade da cidade sem templo. Rosendahl afirma: “Ao falar de sagrado e urbano, colocamos o templo como elemento forte da conexão entre cidade e religião”.¹⁹³ Sua conexão tem a ver diretamente com a estrutura da urbe, pois faz parte da conjuntura que a forma. Quando se trata das cidades contemporâneas, essa importância pode parecer exagerada, mas se for levado em conta seu papel determinante e ontológico no surgimento da cidade, fica clara a magnitude da força que tem. É Rosendahl que assegura: “A presença do santuário

¹⁸⁹ COMBLIN, 1991, p. 113.

¹⁹⁰ COMBLIN, 1991, p. 113.

¹⁹¹ COMBLIN, 1985, p. 138.

¹⁹² ROSENDAHL, Zeny. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. 2 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009. p. 15.

¹⁹³ ROSENDAHL, 2009, p. 16.

ocupando o lugar central nos primeiros núcleos de povoamento é reconhecida por ambas as vertentes de pesquisadores”.¹⁹⁴

Se é aceito por ambas as correntes que estudam o surgimento da cidade que o santuário ocupava o lugar central nos primeiros povoamentos, pode-se, diante disso, entender que o templo sempre teve tal destaque, por sua função de gerar vida comunitária na urbe. Já se entende, a partir das pesquisas sobre o assunto, que as primeiras manifestações religiosas se davam no centro da família, até a sua personificação na forma de santuário. Com isso o santuário proporciona a coletividade religiosa e a urbe toma seu lugar de *habitat* do ser humano. Então o santuário aponta todo o centro de vida comunitária em seus arredores, que se configuram como cidade.

Compreende-se que, com o desenvolvimento das cidades, foi-se criando uma divisão imaginária, e nesse convívio o santuário passa a ser visto como espaço sagrado na urbe. Rosendahl destaca: “A palavra sagrado tem o sentido de separação e definição, em manter separadas as experiências sagradas das não-sagradas, isto é, profanas”.¹⁹⁵ Essa definição de sagrado se associa diretamente com a separação do lugar de manifestação religiosa, no caso, o santuário, que se dissocia da urbe em territorialidade quando ela se faz profana. A compreensão desse detalhe se faz necessária aqui. Rosendahl completa: “Para nosso estudo importa conhecer bem que o sagrado se manifesta totalmente sob a forma de hierofanias no espaço, qualificando-o como espaço sagrado”.¹⁹⁶ Esse pré-requisito que a autora destaca situa de forma objetiva o templo como ontológico na comunidade religiosa. Com base na dependência de um lugar representativo, capaz de fazer a junção com a comunidade, ela aponta de que maneira, a partir de um ato secundário, o homem religioso se dedica a essa tarefa. Pois, segundo ela, “O homem religioso sente necessidade de viver numa atmosfera impregnada do sagrado; é por essa razão que se elaboram técnicas de construção do sagrado”.¹⁹⁷ Assim se recriam múltiplas formas com a finalidade de gerar o conforto do manifesto do espaço sagrado, que serve de fuga do profano. E esse trabalho, assim como no passado, ainda se faz no presente. É Rosendahl quem assegura:

¹⁹⁴ ROSENDAHL, 2009, p. 16.

¹⁹⁵ ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996. p. 28.

¹⁹⁶ ROSENDAHL, 1996, p. 29.

¹⁹⁷ ROSENDAHL, 1996, p. 29.

A igreja não é somente o lugar em que se reúnem os fiéis, mais igualmente o recinto protegido das influências dos meios profanos. Inicialmente, por seu aspecto exterior, ela se distingue dos outros locais de reunião e dos outros centros da vida coletiva.¹⁹⁸

A centralidade de um lugar na urbe com a finalidade de reunir religiosos poderia se confundir com qualquer outro espaço, entre tantos que existem na cidade. O que faz com que o templo tome para si certa identidade, que o destaca na vida cidadina, é exatamente o sagrado. Pertença de outra coisa que a cidade não pode oferecer, ele é parte constitutiva da cidade, mas ela não faz parte dele. Por isso ela não se associa com outras formas de coletividade que a cidade apresenta em seu espaço. Rosendahl avança ainda mais na questão ao afirmar: “A ideia religiosa está intimamente relacionada à evolução da sociedade humana”.¹⁹⁹ Diante disso, teria a cidade alguma dívida com a religião, ou deveria lhe tributar alguma gratidão? Literalmente, na história, parecem ser ambas faces da mesma moeda. Entretanto, quando a moeda cai no chão, sempre se destaca a cidade, enquanto a religião permanece virada para o chão.

Algumas pesquisas buscam mostrar que a escolha geográfica para a cidade muitas vezes estava associada com princípios religiosos. Diz Rosendahl: “O simbolismo cósmico das cidades antigas estava no conjunto do templo”.²⁰⁰ A isso também se somava a centralidade do templo nas cidades, como antes já destacara a autora. Na contemporaneidade propagou-se bastante a ideia de cidades especializadas, como as administrativas e as industriais. A modalidade que mais nos interessa aqui, claro, é a das cidades religiosas. Nessa configuração de urbe tudo se volta para atividade do sagrado, ela gira em torno do sagrado. Nesse modelo todo espaço se volta ao sagrado, convergindo para ela as chamadas peregrinações. Rosendahl acrescenta: “Entre as cidades especializadas, as religiosas possuem uma ordem espiritual predominante, sendo marcadas pela prática religiosa da peregrinação ou romaria ao lugar sagrado”.²⁰¹ Essa prática dissocia o espaço sagrado da urbe tradicional, com clara divisão entre sagrado e profano. Isso pode decretar que a cidade tradicional é totalmente profana, não mais contendo a revelação do sagrado na forma de templo como espaço sagrado. Ao mesmo tempo,

¹⁹⁸ ROSENDAHL, 1996, p. 33.

¹⁹⁹ ROSENDAHL, Zeny. *Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012. p. 32.

²⁰⁰ ROSENDAHL, 2012, p. 37.

²⁰¹ ROSENDAHL, 2012, p. 38.

ao se decretar que a cidade especializada em religião é totalmente sagrada, na perspectiva de Rosendahl, ilustra a diversidade de teorias que apontam o lugar do templo na cidade ou a cidade sem templo.

2.3 A cidade e seus desafios

A situação do tempo presente apresenta novos sentidos nas relações contemporâneas. A flexibilidade que rege os vínculos e determina as ações acontece em caráter cada vez mais leve, e pouco restou da solidez que imperava em tempos passados. O novo modelo de sociedade permite que na cidade secularizada os vínculos sejam alterados ou desligados facilmente. É Bauman quem destaca: “No mundo em que vivemos, no limiar do século XXI, as muralhas estão longe de ser sólidas e com certeza não estão fixadas de uma vez por todas; [são] eminentemente móveis [...]”²⁰² Esse movimento agora presente nas relações humanas faz com que os contemporâneos vivam a vida menos apegados ao conceito de comunidade, qualquer que seja o seu segmento; família, cidade e religião são expressões de comunidade, em um desengajamento pelo qual Bauman destaca a crise profunda na comunidade. Ele diz: “A decadência da comunidade nesse sentido se perpetua; uma vez instalada, há cada vez menos estímulos para deter a desintegração dos laços humanos para procurar meios de unir de novo o que foi rompido”.²⁰³ Segundo ele, o cenário vai se instalando de forma cada vez mais permanente. O individualismo assume um lugar crescente, sem encontrar estímulos para freá-lo, e muito menos ainda para restituir os laços humanos rompidos.

A libertação das cidades do domínio religioso tem muitas explicações e o termo secularização tem sido bastante usado para descrever o fato. “Em outras palavras, a secularização é um processo de formação de uma sociedade diferenciada ou pluralista”.²⁰⁴ A pluralidade é uma das definições possíveis ao termo para outros autores, e nesse caminho secular entende-se que o homem vive mais sua realidade e as coisas concretas, deixando a metafísica e se dedicando à sua realidade urbana. Harvey Cox descreve a situação da seguinte maneira: “A secularização é a libertação do homem da tutela religiosa e metafísica, a volta da

²⁰² BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 45.

²⁰³ BAUMAN, 2003, p. 48.

²⁰⁴ COMBLIN, José. *Mitos e realidades da secularização*. São Paulo: Herder, 1970. p. 53.

sua atenção dos outros mundos para este”.²⁰⁵ Agora o homem urbano vive plenamente neste mundo e para ele, pois alcançou essa emancipação. Ele agora inventa o próprio *habitat*, com sua nova cultura. Isso tem implicações diretas em toda a estrutura de vida na cidade, desde o relacionamento familiar até as responsabilidades sociais; tem a ver com as relações e tradições antigas, que agora dão lugar a formas novas de expressão. Cox afirma: “A urbanização significa a estrutura da vida comum, na qual a diversidade e a desintegração da tradição são proeminentes. Significa uma impersonalidade em que as relações funcionais se multiplicam”.²⁰⁶ Essa multiplicação das relações apontada por Cox mostra que já não existe uma uniformidade personalizada da tradição. Essa estrutura de vida em comum sofreu grande impacto com a urbanização. A cidade secular desafia o cristianismo contemporâneo a se atualizar de forma contextual e encarnar essa nova cultura predominantemente secularizada. Cox acrescenta: “Significa que um grau de tolerância e de anonimato substitui as sanções morais tradicionais e as convivências de longa duração”.²⁰⁷ A tolerância destacada por ele é vital, pois agora, na urbe, se encontram múltiplos tipos de religiões, por isso a flexibilidade e o respeito ao espaço do outro se torna tão valioso. O anonimato que o autor menciona deve ser a maneira como a igreja na cidade deve se portar, de forma pouco destacada, sempre lembrando que as relações não são duradouras como antes da secularização da urbe, segundo ele.

A comunicação do cristianismo precisa ser reformulada, possibilitando uma linguagem secular para falar de Deus na cidade secular, visto que nessa nova etapa da vida na cidade, com cada vez menos espaço para as manifestações metafísicas, segundo Cox, o modo de falar de Deus precisa receber um viés concreto. Com isso o discurso se volta às questões propriamente sociais, e assim a comunicação se concretiza. É Cox quem assegura: “Mas falar sobre Deus de uma forma secular não é um problema simplesmente sociológico [pois] vivemos num período em que nossa concepção sobre o mundo está sendo politizada [...]”.²⁰⁸ Essa adaptação, portanto, não é apenas sociológica. Como o autor assegura, ela conecta-se também com a realidade politizada que se enraizou na vida cidadina. Para Comblin, “uma primeira

²⁰⁵ COX, Harvey. *A cidade secular: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica*. São Paulo: Academia Cristã, 2015. p. 48.

²⁰⁶ COX, 2015, p. 37.

²⁰⁷ COX, 2015, p. 37.

²⁰⁸ COX, 2015, p. 267.

maneira de secularizar o cristianismo consiste em centrá-lo sobre a caridade e, notadamente, sobre o amor pelos homens”.²⁰⁹

A comunicação, quando se faz incompreensível, perde seu objetivo, por não encontrar receptores. Em meio à secularização da cidade a forma de falar tem que ser basicamente secular. Cox completa: “Falar de Deus de uma forma secular é, também, uma questão política”.²¹⁰ O assunto se conclui como questão simplesmente política, que é saber dialogar de forma compreensível na urbe. A igreja cristã é chamada a ser comprometida com o próximo a isso ser engajada na cidadania, isso é uma questão política e cidadã. Alguns podem entender isso como se o cristianismo tivesse se tornando secular, mas não é essa a questão. Aqui a cidade é que é secular, logo a Igreja precisa encontrar uma comunicação que se contextualize com essa nova realidade. “Quem não aceita o mundo existente condena-se a não poder fazer nada e fica prisioneiro da sua própria inércia”.²¹¹ A realidade precisa ser encarada, caso contrário o cristianismo estará fadado ao isolamento.

As cidades contemporâneas tornaram-se um verdadeiro desafio ao cristianismo, apresentado de múltiplas formas, das quais algumas delas serão aqui apontadas. Sobre o assunto, Comblin faz seus apontamentos, tentando mostrar em sua perspectiva o que mais é desafiador ao cristianismo. Primeiro ele entende que a igreja perdeu espaço com a nova cultura. Ele diz: “Mas pode-se também partir de outro desafio: já que a Igreja perdeu espaço na nova cultura, como pode reconquistar esse espaço, recuperar o prestígio perdido e a audiência que teve durante tantos séculos?”²¹² A perda de espaço da igreja não significa que os habitantes da cidade não tenham outra religião. Ele afirma: “Os povos atuais não são povos sem religião”.²¹³ Assim, dá a entender que o ser que vive na urbe se envolve cada vez menos na religião. Na perspectiva de Comblin, existe o desafio das novas religiões, porém ele vê dificuldade em identificá-las, pois elas não se caracterizam como tais. Ele destaca: “O desafio são as novas religiões contemporâneas. O problema é identificar essa religião contemporânea que muitas

²⁰⁹ COMBLIN, 1970, p. 78.

²¹⁰ COX, 2015, p. 268.

²¹¹ COMBLIN, José. *Vocação para a liberdade*. 3 ed. São Paulo: Paulus, 1998. p. 249.

²¹² COMBLIN, 2003, p. 36.

²¹³ COMBLIN, 2003, p. 36

vezes não usa a palavra religião [...]”.²¹⁴ Essa aparente desidentificação cria a aparência de uma presença religiosa mesquinha na urbe, mas, segundo Comblin, isso é um engano. O que difere da norma e dificulta a constatação da presença religiosa na cidade é justamente tal distorção de sua aparência. Isso está diretamente associado ao sucesso que elas têm alcançado, porque conseguem romper com o lado negativo da religião. Comblin assegura: “Os contemporâneos cultivam uma religião à qual não dão o nome de religião”.²¹⁵ Para muitos, ser religioso pode ser infantil ou representar um sinal de retrocesso, e os habitantes da urbe, na maioria, não querem isso, pois cresceram sob a influência de uma sociedade pautada na ciência e no desenvolvimento, e agora são adultos. É Comblin quem assegura: “Os contemporâneos usam a racionalidade da ciência, mas o seu coração não está na ciência, mas na magia”.²¹⁶ Por isso, aderem à religião, só que de uma maneira nova, pois não admitem a expressão religião. Usam qualquer expressão que não se pareça com religião.

Diante do diferente que se propaga na urbe, é necessário que se reinvente o modo de ser e agir nesse lugar. Comblin questiona: “Como viver o evangelho na atual cultura pós-moderna, que é a cultura urbana?”²¹⁷ A nova cultura se define como urbana, e esse questionamento tem se desenvolvido neste trabalho desde o início, expondo a urbe como algo central e determinante no cristianismo, com a intenção de sugerir pistas e direções para a comunidade cristã na vida cidadina. Por isso, a pergunta acima cai em ambiente propício. Viver o evangelho nessa nova maneira urbana talvez seja a contextualização aqui buscada. O autor destaca: “A primeira condição é ter consciência da distância que há entre o evangelho e a nova cultura”.²¹⁸ Com o crescimento e o desenvolvimento das cidades, resulta um grande afastamento da nova cultura. Reconhecer esse fato já pode ser uma grande esperança de reconciliação. Indo um pouco mais além, Comblin examina com responsabilidade a fragmentação da família. Ele comenta: “Antigamente o cristianismo era vivido na família, mas a família deixou de ser religiosamente

²¹⁴ COMBLIN, 2003, p. 37.

²¹⁵ COMBLIN, 2003, p. 37.

²¹⁶ COMBLIN, 2003, p. 38.

²¹⁷ COMBLIN, 2003, p. 47.

²¹⁸ COMBLIN, 2003, p. 48.

homogênea, deixou de ser uma comunidade de fé. Frequentemente cada um tem sua própria religião”.²¹⁹

Hoje já não se encontra mais toda a família reunida em uma única comunidade de fé, seja ela qual for. A vida na urbe possibilitou a autonomia do indivíduo frente à família e também diante da religião. Comblin ainda destaca que a paróquia se torna inviável, na nova cultura, o que dá lugar às chamadas pequenas comunidades. Ele diz: “Em lugar da paróquia, o centro da vida cristã será a pequena comunidade: lugar da iniciação, da formação [...]”.²²⁰ A vida citadina se tornou a nova cultura, segundo Comblin, e nessa nova cultura a igreja precisa urgentemente promover seu novo estilo de ser na urbe. Ele diz: “É nas igrejas que a igreja manifesta especialmente que é um povo diverso da cidade e ao mesmo tempo correlativo à cidade, inscrito como ela numa mesma história divina”.²²¹ A igreja, por vezes, se mostra indiferente à cidade, porém a finalidade que a une é o propósito de salvação em comunidade do homem adaptado à urbe. Por ver o templo como paradoxo frente à cidade e ao próprio cristianismo, e ainda mais com o advento da cultura, o autor incita o cristianismo a começar esse processo de mudança, não permitindo que a cidade tome a iniciativa, pois, para ele, as igrejas não estão alicerçadas na urbe: “As igrejas não têm seu fundamento nas cidades mas na igreja”.²²² Construimos edifícios que são templos e não “casas de igreja”.²²³ O problema constatado por ele é que nesse tipo de prédio, predominam traços do passado, que o tornam anacrônico diante do ritmo da vida citadina.

Comblin entende que as chamadas casas de igreja constituam uma resposta significativa ao desafio urbano ao cristianismo. Basicamente esse modelo não seria um templo em sua conjuntura arquitetônica, assemelhando-se mais a uma casa comum, como existe em todo lugar. “As casas de igreja devem ser sinais de transcendência; lugares onde se viva o recolhimento que a cidade não oferece, onde se encontrem laços humanos que a cidade não consegue estabelecer”.²²⁴ Diante desse conceito a casa de igreja se define como lugar de encontro da comunidade e da prática espiritual, que pode ser coletiva ou individual. O que faz a casa de igreja ser diferente dos templos tradicionais é sua limitação quanto ao número de

²¹⁹ COMBLIN, 2003, p. 48.

²²⁰ COMBLIN, 2003, p. 48.

²²¹ COMBLIN, 1991, p. 256.

²²² COMBLIN, 1991, p. 256.

²²³ COMBLIN, 1991, p. 257.

²²⁴ COMBLIN, 1991, p. 258.

participantes, pequeno. Diferente dos templos projetados para uma numerosa assistência, a casa de igreja é projetada para poucos participantes, tendo em vista a intenção de gerar laços humanos. Mas, segundo Comblin, “seria outro erro crer que a Igreja local está destinada a dissolver-se em pequenas comunidades [...]”.²²⁵ As pequenas comunidades e tantas outras com as mesmas configurações não apresentam novidades, pois a maioria delas está associada ao templo maior, constituindo-se como meras extensões do templo, uma espécie de atividade secundária. A casa de igreja é autônoma, está voltada a si mesma. Comblin completa: “Além dessas ‘casas da Igreja’, que ainda são casas centrais, pode haver muitos lugares de culto ou de pregação, muitos lugares diversos que não precisam destacar-se aos olhos da cidade”.²²⁶ A casa de igreja caracteriza-se pela discrição na urbe, em contraste com o modelo de templo que, na maioria das vezes, domina as praças centrais e vias principais. Comblin acredita que, além das casas de igrejas, pode haver também outras formas de se ajuntar na urbe, mas a regra é a discrição. Ele continua: “Tampouco é necessário que sejam uniformes todas as ‘casas da igreja’”. Ao contrário, serão tanto mais complementares quanto variadas”.²²⁷ Visto que em cada cidade existe a cultura dominante, que a singulariza, as casas de igrejas devem se contextualizar onde se inserem, tornando a comunicação mais compreensível. Essa condição também a deixa bastante diferente do modelo templo, que segue uma linha constante.

Um ponto muito importante é que, nessa nova proposta, algumas coisas precisaram ser repensadas, pois basicamente quase tudo que se projetou para as igrejas foi baseado no modelo templo. Logo, essa nova configuração de casa de igreja, ao contrário do modelo templo, foi projetada para um número relativamente pequeno: “Para que nossas paróquias possam transformar-se em ‘casas de Igreja’ terão que renunciar a certo número de atividades necessárias que não lhes cabe promover”.²²⁸ Como a nova cultura tem dificuldade em se relacionar com a expressão do religioso, cabe aqui propor a identificação de tais casas de igreja:

Quanto às nossas paróquias transformadas, poderíamos pensar em chamá-las comunidades. Mas esse nome parece já reservado ao uso das pequenas comunidades de base, às microestruturas. Por isso propomos chamá-las “irmandades”, nome que designa instituições bastante

²²⁵ COMBLIN, 1991, p. 258.

²²⁶ COMBLIN, 1991, p. 259.

²²⁷ COMBLIN, 1991, p. 260.

²²⁸ COMBLIN, 1991, p. 260.

semelhantes ao que podemos esperar da transformação de nossas paróquias e do que necessitará a Igreja do futuro.²²⁹

Logo, a irmandade precisaria se desprender dos modelos templos, mesmo aqueles em sua expressão mais simples, pois o tempo presente pede novidades. Comblin entende que os arquitetos têm capacidade plena para essa função: “Mas, naturalmente, os arquitetos não podem construir obras valiosas a não ser em função de nova pastoral urbana”.²³⁰ Quem tem o poder para fazer essa transformação é a própria igreja, desde que haja o entendimento de que a cidade é elemento do plano divino:

Nossas casas de Igreja devem ser a revelação de outro mundo. É necessário que, ao passar seu limiar, os homens saibam que entram em um novo mundo, mundo de silêncio e recolhimento, mas também mundo de fraternidade e comunidade, mundo que não é indiferente à cidade mas que antecipa seu futuro.²³¹

As casas de igrejas ou irmandades não serão o sagrado separado do profano, mas o lugar de antecipação da realidade futura da cidade: “Não será um albergue, um refúgio, mas o lugar da maturação de uma cidade mais autêntica”.²³² Mesmo que as previsões caminhem para uma secularização da sociedade em termos públicos, a religião continuará a ter lugar no privado e o ser humano continuará a buscá-la: “A sociedade pode estar secularizada ou laicizada na vida pública, mas isso não exclui que a religião tenha forte presença na vida privada”.²³³ E isso se comprova cada vez mais nos dias atuais. Como já citado antes, se o ser humano na urbe não se contenta apenas com as estruturas oferecidas pela cidade, isso já causa fratura. Existe a necessidade de vínculos em forma de comunidade, em qualquer que seja o segmento, e aqui se destaca o modelo comunitário de igreja, pois “o ser humano vive em relação à totalidade e não se contenta com uma existência limitada ao visível, ao sensível”.²³⁴ Ele busca a experiência com outra coisa, e mesmo diante da concretude estabelecida na cidade, em um momento de fuga, o homem se volta à experiência do sagrado, que ele precisa atingir. Conclui-se então que “a comunidade cristã está ligada à cidade”,²³⁵ e a cidade ligada à comunidade.

²²⁹ COMBLIN, 1991, p. 261.

²³⁰ COMBLIN, 1991, p. 261.

²³¹ COMBLIN, 1991, p. 263.

²³² COMBLIN, 1991, p. 263.

²³³ COMBLIN, 2004, p. 212.

²³⁴ COMBLIN, 2004, p. 212.

²³⁵ COMBLIN, 1985, p. 135.

3 O CRISTÃO NO SÉCULO XXI NA PERSPECTIVA DE COMBLIN

No encerramento do segundo capítulo destacam-se os grandes desafios impostos na urbe, mas é a partir do terceiro capítulo que o cristão do século XXI é contextualizado em uma nova sociedade, destacando-se o intuito de preservação da vida e da dignidade com vistas a permitir a humanização, pois, para o autor, o cristão está obrigado a concretizar tais previsões com práticas de justiça. Nesse capítulo também são levantadas questões relacionadas à sociedade estabelecida sob um Estado laico e democrático e as consequências desse contexto na prática cotidiana, como obrigações, deveres e privilégios, privacidade e liberdade assegurada. O último capítulo é concluído com a chamada ao comprometimento com a transformação social que não se conforma com as deformidades da urbanização desenfreada, posicionando-se em defesa do homem em sua fragilidade.

3.1 Em uma nova sociedade

As construções coletivas e as transformações experimentadas pela sociedade contemporânea fomentaram o surgimento de uma sociedade inaudita. Esse novo modo de ser abre-se a infinitas possibilidades, multiplicando progressivamente o conjunto de variáveis, dada a constante mudança. Segundo Bauman, tudo que foi feito pelo homem pode ser feito de maneira nova. Ele assegura, no entanto, que “as coisas mudam quando se trata do terceiro tipo de sofrimento: a miséria de origem social. Tudo o que foi feito pelo homem também pode ser refeito”.²³⁶ Quando o sofrimento e a degradação humana se tornam notáveis, de modo a sobressair na sociedade, pode-se constatar que os recursos não estão sendo geridos em função de todos. Por isso a necessidade de uma releitura da sociedade, e muitos têm se dedicado a essa tarefa, definindo conceitos, fechando círculos e assegurando direitos mínimos que possam ser direitos de todos. Agenor Brighenti destaca:

O conceito de pessoa é uma construção cultural relativamente recente. A consciência atual do ser humano como sujeito de direitos e dotado de uma

²³⁶ BAUMAN, Zygmunt. *Confiança e medo na cidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. p. 14.

inalienável dignidade independente de sua condição social, apoia-se sobre o valor eminente que tem precisamente por ser pessoal.²³⁷

Entre as conquistas recentes da história humana, nessa nova sociedade que surgiu, estão o reconhecimento da dignidade humana e o direito à vida. Esta análise trilha o viés da coletividade, no que diz respeito à sociedade, pois se entende o ser humano como chamado a viver em comunidade, qualquer que seja sua estrutura. Para Brighenti, “a alteridade pressupõe a identidade. No âmago de uma comunidade, seja ela eclesial, seja social, o ser humano está chamado a ser, antes de tudo, pessoa, a construir sua identidade de ser livre”.²³⁸ As experiências de exploração do homem pelo homem acontecem exatamente em ambientes de comunidade, e é contra essa subversão que a nova sociedade busca assegurar limites, a fim de proporcionar um ambiente mais humanizado no seio da coletividade. Como já mencionado antes, muitos desses conceitos são novidades trazidas pela nova sociedade.

Toda construção em torno da dignidade humana só amadureceu depois de muitos momentos históricos de horror, como os episódios de fome, guerras, genocídios, exploração e outros distúrbios. Algumas vezes tais acontecimentos serviram de instrumento pedagógico do terror, quase sempre levando a uma perda irreparável na humanidade. Com isso, a experiência do medo produz prevenções como forma de respeito. Para Wallace Sabaini, “há que se considerar que o conceito de dignidade na atualidade está ligado à ideia de respeito”.²³⁹ Esse respeito está associado à vida, quando os limites são ultrapassados com constante prejuízo para uma parte. A ideia de respeito consiste em assegurar o mínimo para a convivência em sociedade. Sabaini continua: “Nesse caso, respeito à vida do ser humano, com todas as suas possibilidades individuais e coletivas, como integridade, consciência, opção religiosa, saúde, educação, segurança etc”.²⁴⁰ Seriam impossíveis as relações destituídas de respeito em uma sociedade cada vez mais plural em todas as áreas da vida, que se desenvolve na direção do acolhimento da diversidade em múltiplos campos (religioso, sexual, cultural, político e outros). Quando se infringem

²³⁷ BRIGHENTI, Agenor. Pessoa-comunidade-sociedade: o trinômio da realização da vocação humana e cristã. In: BENTO, Fabio Régio (Org.). *Cristianismo, humanismo e democracia*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 146.

²³⁸ BRIGHENTI, 2005, p. 146.

²³⁹ SABAINI, Wallace Tesch. *Estado e religião: uma análise à luz do direito fundamental à liberdade de religião no Brasil*. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2010. p. 39.

²⁴⁰ SABAINI, 2010, p. 39.

esses preceitos básicos o caos se instaura, e o retrocesso vem acompanhado de perdas para todos. A nova sociedade assegura a coletividade respeitosa ou digna, com a finalidade de proporcionar a privacidade do indivíduo.

A proteção da pessoa tem sido uma das causas da sociedade atual. Sabaini destaca: “Vemos então que se trata de um valor supremo que surge quando uma pessoa nasce, isto é, a pessoa humana é digna porque é, porque faz parte de essência”.²⁴¹ A valorização da pessoa e da vida fomentou diversas transformações na sociedade. A vida ganhou destaque e as exigências de respeito à vida e dignidade estão na pauta dos noticiários e das políticas, e nunca a temática recebeu tanta ênfase como na atualidade, mas vale ressaltar aqui a abissal diferença entre o discurso e a prática. No entanto, ainda que esse hiato esteja longe da superação, o avanço foi grande. Essa progressividade, ainda que marcada pela lentidão, é normal, dado que as ações não se praticam simultaneamente em todas as sociedades, ou em todos os pontos de uma mesma sociedade. Assim, enquanto algumas inserem os avanços pela dignidade mais rapidamente, outras custam a chegar ao mesmo estágio, e outras ainda nem iniciaram essa marcha pela dignificação do ser. Sabaini assegura: “Mesmo sendo um valor supremo, é importante ressaltar que esse ser humano (dignamente protegido) vive em sociedade, e, na medida em que age socialmente, não poderá ele próprio violar a dignidade das outras pessoas”.²⁴² Esse conceito de direitos está diretamente ligado à coletividade como regra básica, à proteção do direito do outro e ao respeito que dignifica a vida em sociedade. É Sabaini quem afirma: “Sob essa ótica, podemos concluir que o ‘valor supremo’ atribuído à dignidade da pessoa humana está mais ligado às pessoas como um todo, ou seja, no sentido coletivo, do que à sua individualidade”.²⁴³ A seguridade dos direitos individuais e privados da pessoa passa antes pelos direitos coletivos ou limites sociais, como já destacado, posto que a vida depende desses limites básicos. É nesse patamar de entendimento que se utiliza o termo nova sociedade.

A delimitação geográfica e social que distribuiu a humanidade em cidades também incrementou as precauções nas relações humanas, num certo sincronismo, pois a ocupação do espaço urbano não se restringe ao mero loteamento de áreas

²⁴¹ SABAINI, 2010, p. 39.

²⁴² SABAINI, 2010, p. 39.

²⁴³ SABAINI, 2010, p. 39-40.

com subsequente ou simultânea fixação de seres humanos. O ser humano precisa ser protegido de si próprio. Quanto a isso, Evaldo Souza esclarece: “De outro lado, o dos significados, a urbanização provoca o surgimento da cultura urbana, ou seja, uma nova maneira de estabelecer valores, sentidos e significados dentro do mundo das relações humanas”.²⁴⁴ Estabelecer valores implica muitas variáveis que não são uniformemente dispostas entre as culturas, ou nos diferentes estratos de uma mesma cultura, crescendo a busca do diálogo em torno do bem comum. A vida urbana tem se tornado temática constante, alcançando grande evidência, basicamente em questões que tratam da dignidade da vida cidadina. É Souza quem afirma:

A cidade não completa a totalidade de seus habitantes com as belezas da modernidade. Desse modo, um olhar sobre a dinâmica da cidade permite-nos analisar as benesses e as fraquezas sociais do sistema urbano, sobretudo detectado as mudanças profundas ocorridas no mundo simbólico do ser humano instalado na cidade.²⁴⁵

De fato, nas cidades, as pessoas estão sujeitas ao massacre diário: fome, habitação irregular, falta de segurança, saúde e outros componentes mínimos da dignidade. A nova sociedade tem como desafio essas questões da urbe que oprime e priva do respeito à dignidade da pessoa humana. A dinâmica agora requer a saída do campo do discurso e intervenção na realidade.

O modo de agir que, em certa medida, tem garantido vida aos mais fracos, estanca somente em parte a sangria causada pelo desorganizado processo de urbanização de muitas cidades contemporâneas, que situa certa parcela da sociedade às margens da vida cidadina, privando-as da participação na coletividade, tornada privilégio de poucos. Paul Freston assegura: “A preocupação com os fracos não é questão de generosidade, mas de direitos, porque estes são o outro lado da moeda das responsabilidades”.²⁴⁶ Não é prática de favor, e sim uma obrigação, já comentada neste trabalho, que responde a um direito de luta na sociedade atual. A maturidade alcançada, no que diz respeito à dignidade da pessoa humana, define a prática da justiça e da solidariedade à parte excluída, com a abertura desse tipo de

²⁴⁴ SOUZA, Evaldo César de. *Igreja na cidade: desafios e alcances de uma evangelização pela televisão*. São Paulo: Paulinas, 2013. p. 26.

²⁴⁵ SOUZA, 2013, p. 27.

²⁴⁶ FRESTON, Paul. *Religião e política, sim; igreja e Estado, não: os evangélicos e a participação política*. Viçosa, MG: Ultimato, 2006. p. 61.

serviço a todo o tecido social. O contrário disso se configura como omissão. Clovis Castro afirma:

A fé cidadã manifesta-se sempre num determinado contexto histórico, cultural e político. Ela necessita um chão, um espaço específico para tornar-se visível e efetiva. Por ter também uma dimensão pública (além de sua dimensão particular) a fé cidadã concretiza-se na esfera pública, ou seja, no mundo da política.²⁴⁷

Falar em fé cidadã é determinante para a sobrevivência da fé cristã. Na construção do significado da urbe, a participação da religião em questões da vida pública não é novidade, pois, aliás, esse assunto já encontra certa audiência. Pode-se dizer que ela também tem por obrigação inserir-se nas causas concernentes às fraquezas e mazelas sociais. Na nova sociedade despertada pelo clamor do cuidado humano desenvolvem-se muitas ações com vistas a assegurar certas responsabilidades. Assim a religião entra nesse contexto, acrescentando sua roupagem diaconal, e considerando tal desafio como missão a ser cumprida na cidade, no que é chamado por alguns de fé cidadã e por outros, de participação de tais segmentos na esfera pública. É Castro quem assegura:

Repensar a cidade como local prioritário da missão e da vivência de uma fé cidadã, é um dos objetos da pastoral da cidadania e, portanto, dos cristãos preocupados com a (re)construção de cidades mais justas, solidárias, onde não haja seres sobranes, onde todos possam viver em condições mínimas de bem-estar-social [...].²⁴⁸

O movimento de reconstrução da atualidade esclarece que todos que estão inseridos na sociedade são obrigados a partilhar o bem comum e o respeito à dignidade da pessoa, com justiça e práticas que assegurem tais direitos. Por isso a religião não faz nenhum favor ao Estado, mas apenas cumpre sua parte como participante da sociedade.

Não se pretende aqui afirmar que a religião cristã seja responsável pela ressocialização da parcela marginalizada da sociedade, já que esse é um dever do Estado. Entretanto, ela também não deve se isolar em um ambiente supostamente espiritual. É imprescindível que a religião exercite sua função na sociedade com uma espiritualidade encarnada, como afirma Castro:

Vivenciar a fé nos dias atuais não é uma tarefa fácil, especialmente para aqueles que têm uma visão mais ampla da fé cristã e sabem o significado de palavras como: doação, serviço, compromisso, sacrifício, cruz,

²⁴⁷ CASTRO, Clovis Pinto de. *Por uma fé cidadã: a dimensão pública da igreja*: fundamentos para uma pastoral da cidadania. São Paulo: UMESP; Loyola, 2000. p. 21.

²⁴⁸ CASTRO, 2000, p. 119.

solidariedade, entre outras, que indicam a vivência de uma espiritualidade encarnada e com uma dimensão pública.²⁴⁹

A manifestação de uma fé encarnada faz da cristandade constituinte do movimento que almeja a dignificação da pessoa humana, compondo o processo em favor do respeito à vida. Para Robinson Cavalcanti, “a missão integral da Igreja inclui não somente a proclamação, o ensino, a comunhão e o serviço, mas também o profetismo e o compromisso com a vida”.²⁵⁰ Essa vida assim tão enfatizada diz respeito a tudo o que envolve o ser, a voz profética que se entoa em forma de missão integral da igreja na sociedade, o que a faz ingressar na luta por dignidade e responder ao compromisso com a vida. Freston destaca: “Ora, a responsabilidade faz parte da essência do ser humano, criado à imagem de Deus”.²⁵¹ Essa responsabilidade não se resume ao cultivo e aceitação dos novos conceitos em defesa da vida e do respeito à pessoa, mas implica diretamente a sua vocação intrínseca na essência missionária de ir ao encontro da vida humana e tudo o que lhe diz respeito. Ele completa: “E o que é minha responsabilidade é o direito do meu próximo, e vice-versa”.²⁵² São direitos antes pouco valorizados, cuja demanda adquire cada vez mais força a partir das experiências ruins vividas pela humanidade no decorrer da história. Tais conceitos de direitos e respeito têm por finalidade assegurar a manutenção da vida e da dignidade, destacando-se os direitos coletivos como superiores aos individuais, pois a única garantia de privacidade e de direitos individuais são justamente os limites impostos coletivamente: o direito do próximo é o que viabiliza o de todos.

A concretização que se espera da fé diante da sociedade que tanto carece de gestos de compaixão e de compreensão requer a manifestação por meio de ações que contribuam para o bem-estar comum. Jung Sung diz:

O espírito de solidariedade precisa sempre ser encarnado em ações ou políticas concretas utilizando-se de recursos (como tempo, conhecimento, pessoal, instalações físicas, equipamentos etc.) que na maioria dos casos são escassos (não há o suficiente para atender todas as necessidades).²⁵³

²⁴⁹ CASTRO, 2000, p. 107.

²⁵⁰ CAVALCANTI, Robinson. *A Igreja, o país e o mundo: desafios a uma fé engajada*. Viçosa: Ultimato, 2000. p. 90.

²⁵¹ FRESTON, 2006, p. 61.

²⁵² FRESTON, 2006, p. 61.

²⁵³ SUNG, Jung Mo. *Cristianismo de libertação: espiritualidade e luta social*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 150.

A realidade de muitos é a falta de quase tudo no que diz respeito a elementos constituintes de dignidade e respeito à pessoa humana. Assim, a única manifestação de fé que se espera é exatamente a solidariedade encarnada em serviço ao próximo executado com êxito. É ainda Sung quem garante: “Uma ação solidária ou uma política social precisam atingir os seus objetivos”.²⁵⁴ Os direitos adquiridos em favor da vida humana são de exercício urgente e constante, pois uma vez estabelecidos, seu descumprimento implica infração, com consequências diretas ou indiretas que na maioria das vezes incidem sobre a parcela mais frágil. Por isso o mínimo que se espera de tais ações é que sejam executadas com seriedade e amor. Sung destaca: “A articulação entre o espírito de solidariedade e a competência para executar de modo eficiente as ações concretas é uma exigência que o sofrimento das pessoas nos coloca”.²⁵⁵

Essas ações só podem ser executadas com eficiência por aqueles que compreendem o valor supremo da vida humana, principalmente porque quase todos os dependentes dessas práticas são os mais sofridos da sociedade. Ele continua: “[...] é tão importante quanto a renovação constante do nosso comprometimento com os valores éticos e espirituais que defendem a vida das pessoas mais sofridas e oprimidas”.²⁵⁶ Assim, pode-se concluir o parecer até aqui exposto sob variáveis óticas: a nova sociedade se configura como asseguradora do direito à vida e à dignidade da pessoa humana, que estão associadas ao respeito. Entende-se que, depois de tantos fracassos e desastres irreparáveis, a vida sob a marcha da história, tornada sofrimento e dor por falta de direitos e limites, serviu ao menos de reflexão e instrumento pedagógico à nova sociedade, que hoje se volta – com êxito bem inferior às metas propostas, mas ainda assim com mais empenho do que no passado – à concretização prática de tais conceitos.

Como de costume, o olhar de Comblin, munido do tom crítico que explora holisticamente as muitas faces do convencional, empreende a análise do momento atual, em que a nova sociedade tem se preocupado com a dignidade e o respeito pela humanidade e a vida. Comblin disserta sobre a dignidade humana e a sua relação com a religião, enxergando nesse liame a mútua cooperação entre ambas.

²⁵⁴ SUNG, 2008, p. 150.

²⁵⁵ SUNG, 2008, p. 151.

²⁵⁶ SUNG, 2008, p. 151.

Ele destaca: “No meio de tal situação, a religião pode desempenhar um papel importante: ela pode estimular a consciência da dignidade pessoal”.²⁵⁷

O pensamento do autor sobre a dignidade humana social e pessoal, a partir da tautológica verdade da opressão e marginalização de parte da sociedade, constrói uma associação com o papel da religião na solução do problema. Ele apresenta indícios de que a religião contém elementos estimulantes da consciência de dignidade da pessoa: “Por isso a religião estará muito presente no século XXI. Nela abrigar-se-á o refúgio e o consolo dos dependentes, a verdadeira fonte de dignidade humana”.²⁵⁸ Entende-se a dignidade humana também em termos de posse de certas coisas em sua porção mínima, cuja falta degrada o ser humano, que se vê entregue ao desrespeito e à conseqüente perda de dignidade.

Em uma sociedade cuja maioria sistematicamente *não tem*, entra em cena a religião, muito presente na sociedade, segundo o autor. Ela serve de refúgio a quem sofre as conseqüências da falta de dignidade, autenticando-se como portadora de dignidade verdadeira, fornecendo consolo e levantando a consciência de dignidade da pessoa. Comblin vê um desafio na multiplicidade de religiões no organismo social: “O problema estará na grande variedade de religiões”.²⁵⁹ Tal universo religioso tão diverso prevê a concretização de tal dignidade das mais diversas formas, correndo-se o risco de perda de sentido da religião.

A dignidade humana se materializa em ações concretas, de resultados. Por isso a religião necessita dessa práxis da dignidade. Comblin está precisamente preocupado com a forma dessa intervenção factual, transcendente da esfera da subjetividade. Ele diz: “A dignidade humana assim recuperada é frágil, superficial, transitória. O ser humano não conquista a dignidade por meio de emoções subjetivas, por métodos de auto-sugestão, nem por meio de terapias de auto-estima”.²⁶⁰ Pois a dignidade se frustra por falta de algo concreto a ser conquistado junto ao mecanismo social: “O que confere dignidade a uma pessoa são as suas obras. É o agir que confere valor à pessoa”.²⁶¹ Ou seja, a mera exposição a uma ambiência agradável não conquista a dignidade do indivíduo, que precisa experimentar a paz e a liberdade que a dignidade pode proporcionar a fim de

²⁵⁷ COMBLIN, 2011, p. 39.

²⁵⁸ COMBLIN, 2011, p. 39.

²⁵⁹ COMBLIN, 2011, p. 39.

²⁶⁰ COMBLIN, 2011, p. 40.

²⁶¹ COMBLIN, 2011, p. 40.

contagiar outros na sociedade. Ele diz: “O importante é que esse agir expresse a personalidade de quem o pratica, e que seja livre, ao mesmo tempo expressão e a própria realidade da dignidade humana”.²⁶²

Assim, a religião oferece primeiramente a liberdade ao ser em forma de dignidade, e este, secundariamente alcança outros. O indivíduo digno tem condições de servir ao outro na sociedade: “Desse modo, a vocação cristã confere dignidade à medida que liberta a pessoa e a torna capaz de agir a serviço do próximo”.²⁶³ Com a finalidade de convivência em harmonia em comunidade no serviço ao próximo, a expressão de dignidade tem também caráter provisório, aplicando-se como instrumento pedagógico, pois a dignidade definitiva só se estabelece como tal na vivência social no estágio conclusivo da humanidade. Comblin alerta: “A educação para a ação é a verdadeira maneira de se chegar a uma autêntica consciência da dignidade humana”.²⁶⁴ Proporcionar a consciência de bem-estar e dignidade humana assume uma relevância sem medida na sociedade contemporânea, pois sua falta gera vários outros problemas, com desdobramentos em todas as áreas da vida. A religião, portanto, assume a função de conferir conforto e esperança de dignidade, bens que a sociedade e o Estado não oferecem a todos.

3.2 Sob um Estado laico e democrático

A religião se perpetua no ambiente social do povo, ainda que as sociedades tenham passado por grandes mudanças na maneira de se organizar e nos modelos de governo. Ater-se-á aqui à realidade imposta, e que se constitui como modelo social em grande parte do mundo, a sociedade regida pelo assim chamado Estado democrático. Sobre esse assunto, Castro esclarece: “Portanto, em sua origem etimológica, democracia significa literalmente poder do povo”.²⁶⁵ O modelo democrático parece ser justo, pois visa ao compartilhamento do poder com todo o povo. Aceitando-se esse conceito de democracia como poder do povo, entende-se também que o povo nunca é uniforme, e que a pluralidade em todos os sentidos da vida cresce cada vez mais. Por isso Castro alerta: “Não é possível falar em democracia no singular. Na história da humanidade pode-se identificar uma

²⁶² COMBLIN, 2011, p. 40.

²⁶³ COMBLIN, 2011, p. 40.

²⁶⁴ COMBLIN, 2011, p. 41.

²⁶⁵ CASTRO, 2000, p. 23.

pluralidade de democracias como formas de governo”.²⁶⁶ Ainda assim, o fato de ela não se constituir um *continuum* em todas as sociedades por obra da diversidade cultural, entre outros fatores, não faz com que ela perca sua ideia central de autorizar o povo no poder.

O importante para este trabalho é lembrar o conceito de democracia, pois se vive sob a égide de um Estado laico e democrático, devendo-se arguir o conceito do termo democracia, de modo a permitir seu melhor uso. Castro esclarece: “Não há democracias iguais, pois elas estão localizadas em contextos históricos, políticos, culturais, sociais e econômicos específicos; o que existe são as democracias possíveis”.²⁶⁷ Independentemente das mais variáveis adaptações, a democracia tem proposto à sociedade o governo do povo. A ideia de democracia não se limitou à organização ou à forma de governo: o conceito ganhou força e chegou a outras esferas da vida.

O avanço do termo sobre outras esferas da vida não anula sua etimologia inicial, pois o conceito se estrutura a partir dessa origem. É Clodovis Boff quem afirma: “Num primeiro sentido, que é o sentido técnico e também clássico, democracia é uma forma de governo – o ‘governo do povo’, como indica sua etimologia”.²⁶⁸ A definição precipuamente a situa como governo do povo, porém em um segundo estágio ela vai além, aportando em outras áreas da vida que reivindicam direitos e igualdades, e mesmo um estilo de vida. Em tudo se clama por democracia, Boff segue:

Em segundo lugar, e num sentido mais amplo, que hoje vem-se impondo cada vez mais por força mesmo do processo histórico, a democracia representa não apenas uma técnica de organização de poder, mas uma forma de convivência social.²⁶⁹

O estilo de vida democrático de convivência, que abrange ampla área na vida social, impõe a compreensão de tais ramificações do termo, a fim de enunciar o lugar da laicidade diante do Estado democrático, atualmente multiforme. Assim Boff diz: “Ela pode-se dar em todos os níveis sociais: na família, na escola, na igreja, no sindicato, no clube de futebol e também na fábrica”.²⁷⁰ Onde o povo está presente

²⁶⁶ CASTRO, 2000, p. 23.

²⁶⁷ CASTRO, 2000, p. 23.

²⁶⁸ BOFF, Clodovis. Fé cristã e democracia. In: BENTO, Fabio Régio (Org.). *Cristianismo, humanismo e democracia*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 84.

²⁶⁹ BOFF, 2005, p. 85.

²⁷⁰ BOFF, 2005, p. 85.

ela se insere. Posto que a sociedade experimentou-a na forma de governo, torna-se possível inseri-la em outros vieses. Esse esforço em torno da temática da democracia e de suas ramificações na sociedade se dá exatamente por causa da religião. Para que se delimite seu espaço na sociedade, entendida como plural, e tendo em vista o Estado democrático, porém laico, o padrão seria a inexistência de religião privilegiada ou tolhida. A manutenção desse mecanismo está diretamente sob a jurisdição do Estado, que garante o direito de todos, bem como os múltiplos credos religiosos, uma vez que essa manifestação, mesmo disposta em um espaço físico, na grande maioria representado como templo, faz parte de uma complexa conjuntura que se complementa na subjetividade, por enquanto exterior ao poder do Estado.

Mesmo que o Estado não esteja diretamente associado à religião, ele tem a obrigação de assegurar o respeito e o direito dos praticantes, no que diz respeito à ordem social, independentemente da opção religiosa, pois a democracia retruca toda forma de autoritarismo. Assim, os integrantes da sociedade exercem a liberdade democrática também nas opções religiosas, bem como o respeito e a tolerância à religião do outro, manifestando-se aí a própria importância da democracia no campo da religião. Boff conclui: “Por fim, democracia é, num nível mais profundo, um ideal de vida social, ideal esse caracterizado, negativamente, pela recusa de toda imposição autoritária e, positivamente, pela afirmação da liberdade em sociedade”.²⁷¹ Caso a democracia não abarcasse o território religioso, o caos estaria instaurado, como em algumas sociedades, e quando a democracia se permite uma só lacuna, o autoritarismo religioso domina, bem como a repressão e todo tipo de violência contra a dignidade humana.

A história da humanidade mostra que também a religião já protagonizou determinados episódios no espetáculo da vida em sociedade, buscando a sua direção ou mesmo regendo seu funcionamento. A situação mudou com a proliferação que deu lugar às diversas formas de religião, levando ao atual questionamento do seu papel na política e na vida pública. Roger Sansi declara: “Há uma diferença entre se perguntar pelo papel da religião na política ou pela política da religião e buscar como política e religião, em certos contextos, se

²⁷¹ BOFF, 2005, p. 85.

constituem mutuamente”.²⁷² O contexto predominante na sociedade contemporânea é exatamente a sua emancipação frente à religião, que determinou práticas públicas e privadas de sociedades passadas. A situação se mostra inversa: agora a religião carece da seguridade do Estado democrático a fim de manter sua liberdade de expressão e seus direitos na sociedade. Ela agora se encontra no campo privado, e segundo alguns, é até mesmo marginalizada. Mesmo não mais detendo poder sobre o Estado, é sua constituinte, desde que democraticamente assegurada a sua parcela na voz coletiva.

A separação entre Estado e igrejas expôs amargamente a religião ao lado oposto da hegemonia. Em alguns círculos entende-se mesmo que ela é culpada pelo atraso da sociedade ou por seu eventual retrocesso. Alguns a consideram elemento dispensável do convívio social. Sansi esclarece: “Afim, uma das interpretações mais comuns acerca da modernidade enfatiza exatamente a separação entre Estado e Igrejas e a marginalização social da religião”.²⁷³ Em que pese o repúdio à religião, tal postura está longe da unanimidade, por isso a laicidade do Estado termina por lançar a temática da religião continuamente no plano da evidência. Afim, a separação entre Estado e Igreja é relativamente recente na história, e a sociedade passa ainda por um período de pós-ruptura. Sansi conclui: “Mesmo que a sociedade efetivamente se apresente como secularizada e que o Estado se identifique como laico, a religião permanece sendo um foco de discursos, de elaborações de delimitações”.²⁷⁴ De alguma maneira ela ainda coordena muitos elementos na sociedade, e muitos dos conceitos que envolvem as mais variáveis áreas da vida social foram importados ou iniciados com princípios formados no seu âmbito, de modo que mesmo nos dias atuais e em determinados assuntos, a religião guarda muito do seu peso.

A religião e todo o seu sentido espiritual firmaram raízes em questões que fogem do domínio do Estado e estão associadas à intimidade, sobre a qual ainda não tem controle. Logo, a religião se estabelece em partes da sociedade, e não no todo social. A esse respeito, define Sabaini: “É um ato de caráter pessoal e interior, de natureza espiritual, decidido de acordo com as faculdades mentais de cada um, e

²⁷² SANSI, Roger. De imagens religiosas a ícones culturais: reflexões sobre as transformações históricas de algumas festas públicas na Bahia. In: BIRMAN, Patricia (Org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003. p. 197.

²⁷³ SANSI, 2003, p. 197.

²⁷⁴ SANSI, 2003, p. 197.

que, por ser de foro íntimo da consciência, escapa da jurisdição do Estado”.²⁷⁵ Esse aspecto da vivência, que não está ao alcance do Estado, é de caráter íntimo, cabendo ao Estado laico garantir o direito de escolha dos integrantes da sociedade, bem como o respeito à escolha praticada. O destronamento da religião não pode significar o aprisionamento dos fiéis de determinada igreja, sob pena de, instaurado esse estado de privação de liberdade, o autoritarismo ocupar o lugar da democracia, ou mesmo a teocracia segundo a religião dominante desmentir a laicidade do Estado.

Cabe ao Estado, no que tange à religião, delimitar e garantir o direito das denominações, de modo que cada uma delas responda perante a sociedade com isonomia. Sabaini esclarece:

Entendemos que a liberdade de organização religiosa é tida por duas vertentes: a primeira se apresenta pelo exercício livre de criar e organizar igrejas, ou seja, estas podem se auto-organizar sem interferência do poder estatal; e, na segunda, decorrente da primeira, após as igrejas estarem livremente organizadas, surge o estabelecimento de relações com o Estado e com particulares.²⁷⁶

A flexibilidade do ambiente laico e democrático não implica de modo algum o abandono da religião por parte do Estado. Porém, como foge da sua jurisdição, a autoridade estatal pode apenas propor diretrizes básicas para a convivência harmoniosa. Sabaini afirma:

Dessa forma, o bem jurídico tutelado por essa forma de expressão do direito fundamental da liberdade de religião consiste no direito de as religiões se organizarem formal ou informalmente de forma autônoma e sem interferências por parte do Estado.²⁷⁷

A modernidade acentuou o lugar da religião na sociedade, mas na história primitiva do cristianismo já existia a ideia de independência e distinção entre Estado e Igreja. A posterior caminhada mostrou que as duas esferas se confundiram, por algum tempo, numa relação viciosa entre ambas. Por isso a ideia primitiva que pregava a separação entre o Estado e a Igreja mantém sua coerência. A isso Sabaini diz: “Posteriormente, o pensamento cristão primitivo, em sua essência, pregava a separação entre Estado e Igreja, embora recomendasse uma relação harmoniosa [...]”.²⁷⁸ A busca de soluções para esse convívio continua nos dias

²⁷⁵ SABAINI, 2010, p. 61.

²⁷⁶ SABAINI, 2010, p. 69.

²⁷⁷ SABAINI, 2010, p. 69.

²⁷⁸ SABAINI, 2010, p. 76.

atuais, com os recorrentes debates da temática, sendo particularmente preocupante a convivência harmoniosa entre as partes. A laicidade do Estado democrático se insere de modo equânime em uma sociedade pluralista. Na verdade pode parecer insignificante todo o debate em torno da temática da religião no Estado, mas se o assunto não for encarado de forma bastante respeitosa, corre-se o risco do colapso e do caos religiosos.

Se o Estado se omitir na responsabilidade de conduzir e assegurar o convívio harmonioso, pode ter de enfrentar um problema ainda maior, como o extremismo religioso e a intolerância e violência entre praticantes de religiões distintas. A mudança organizacional no Estado não exterminou o sentimento de religiosidade das pessoas, da mesma forma que todo o progresso conquistado ao longo da história não pôs fim à religiosidade, que continua presente na sociedade e, em alguns casos, de maneira mais intensa e significativa. Sabaini afirma: “A racionalidade do mundo moderno não logrou êxito em extinguir o sentimento religioso que habita nas pessoas”.²⁷⁹ Mesmo que não se admita explicitamente a influência da religião nas decisões do Estado, ela se insere pela própria força capaz de influenciar a vida, agindo de maneira subjetiva no interior do indivíduo, de modo que ele, mesmo inconscientemente, participe das decisões no Estado motivado pela religião. Sabaini continua: “Na busca de respostas, a religião continua a influenciar o homem e a sociedade, requerendo um debruçar atencioso nessa área, pois envolve um sentimento expresso por milhões de brasileiros”.²⁸⁰

Um olhar de dentro da religião para o Estado tende a fazer crer em certa parcela de responsabilidade no desenvolvimento e na organização da máquina estatal. Cavalcanti diz: “A ação profética é parte da ação política, da ação ética na *polis*”.²⁸¹ Existem diversas correntes religiosas engajadas nas causas públicas, por entenderem seu papel na sociedade. Alguns afirmam que o projeto de Deus é que a governabilidade passe por todos. Freston destaca: “O projeto de Deus é que as pessoas sejam convidadas a participar do governo do Universo”.²⁸² Sob um Estado laico e democrático, a religião, ainda que destituída de poder governamental, ainda goza de sua liberdade de expressão e organizacional, respeitando as diretrizes do Estado, garantidor das diversas formas de manifestações religiosas no seio da

²⁷⁹ SABAINI, 2010, p. 168.

²⁸⁰ SABAINI, 2010, p. 168.

²⁸¹ CAVALCANTI, 2000, p. 89.

²⁸² FRESTON, 2006, p. 63.

sociedade. A laicidade não exclui a religião, apenas não se compromete com ela ao nível das decisões governamentais, entendendo que a religião tem papel diverso na sociedade.

A compreensão de Comblin de democracia difere ligeiramente das relacionadas até aqui, pois ele vê uma fronteira entre a chamada democracia e o povo. Por isso, ele acredita na superação futura do modelo democrático, quando se concluir a vida do homem na nova cidade. Ele afirma: “A contradição entre o poder e os outros está superada. Só há povo”.²⁸³ A superação esperada pelo autor é de um porvir libertador, sem o dualismo entre democracia e povo, restando apenas este último. Na verdade, ele entende que, por mais que a democracia atual seja bem intencionada, ainda é falha e não elimina a coação ao povo, ficando muito aquém do seu ideal de governo popular. É Comblin quem assegura: “Não se mantém uma sociedade urbana sem coação. A democracia, entendida como governo do povo, é, de si, utopia”.²⁸⁴ De fato a realidade não comprova a teoria, mas de certa forma a democracia de hoje aponta para o ideal que só se concluirá na realidade futura. A mera intenção não cumpre o ideal de democracia, ou seja, não conclui o plano democrático: “Vontade popular não basta para vencer a inércia ou a anarquia. Não cria dinamismo social”.²⁸⁵

O ideal de vida comum, segundo Comblin, não se conclui na versão de democracia de hoje. Sua perspectiva escatológica aposta na nova Jerusalém como única conclusão e única forma de convivência em comunidade. Na visão do autor, ela inaugura uma nova política de vida social que põe fim ao modelo atual, a ser superado. Ele diz: “Só na nova Jerusalém chega a ser o princípio único da vida em comum. Essa única descrição da nova Jerusalém inclui uma filosofia política”.²⁸⁶ A tutela de um Estado laico e democrático é propícia, frente à tensão contemporânea, preenchendo uma lacuna importante, pois o Estado se mostra soberano não somente diante da religião, mas frente ao próprio povo, de modo que a vivência democrática das sociedades não reflète o modelo de governo do povo pelo povo, demarcando privilégios a uma parcela mínima e relegando a maioria à própria sorte.

Comblin vê a situação da seguinte maneira: “O rei, isto é, o Estado, ou seja, a força, são necessários na sociedade atual como pedagogia, para salvação da

²⁸³ COMBLIN, 1991, p. 114.

²⁸⁴ COMBLIN, 1991, p. 114.

²⁸⁵ COMBLIN, 1991, p. 114.

²⁸⁶ COMBLIN, 1991, p. 114.

cidade”.²⁸⁷ A forma democrática de organizar a sociedade se define para ele como instrumento pedagógico, com a finalidade de preparação, ensinando a ideia da possibilidade de conclusão da utopia democrática na plenitude. Compreende-se, diante da análise do texto de Comblin, que a democracia conhecida deixa grande lacuna e não logra o cumprimento de suas propostas, tornando-se um referencial utópico. Mas mesmo com toda essa limitação, ela ainda é pedagogia que prepara a humanidade para o modelo de vida em sociedade que inaugurará uma nova filosofia de vida comum. Ele conclui: “O signo da democracia e da paz, então, só se dará pela comunidade de igreja”.²⁸⁸ A finalidade da democracia é o estabelecimento da paz, mas isso só acontece em comunidade de igreja, segundo o autor. Portanto, a democracia aponta para paz, consequência da vida plena em comunidade.

3.3 Comprometido com a transformação social

A convivência na sociedade contemporânea é marcada pela individualidade, conceito predominante no cotidiano das pessoas e que atinge todas as áreas da vida. Logo, o mundo religioso é assinalado com essa marca. Se é verdade que o homem contemporâneo ainda necessita de vínculos religiosos, também é verdade que esses vínculos se configuram de acordo com o modelo de individualidade que rege a sociedade atual. Segundo Durval Andrade, a situação é assim percebida: “Entendemos que, no mundo de hoje, a grande maioria das pessoas busca nos rituais religiosos uma salvação pessoal e satisfação de desejos imediatos”.²⁸⁹ O campo religioso não gera novidades, limitando-se a refletir o que acontece na sociedade, uma tendência que se espalha sem limites, alcançando a totalidade da vida, destacando-se o privado diante do público ou a individualidade frente ao coletivo. O autor continua: “A lógica da valorização do privado em detrimento do público não é, portanto, característica apenas de um modelo político e econômico imposto, mas insere-se também nas relações interpessoais e religiosas”.²⁹⁰

Mesmo no círculo de relacionamento social, o quadro sofreu grande alteração. Se em tempos passados os encontros sociais e a abertura a novos

²⁸⁷ COMBLIN, 1991, p. 114.

²⁸⁸ COMBLIN, 1991, p. 116.

²⁸⁹ ANDRADE, Durval Ângelo. Política, religião e transformação social. In: SOTER, Congresso 2006 (Org.). *Religião e transformação e social no Brasil hoje*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 116.

²⁹⁰ ANDRADE, 2007, p. 116.

vínculos eram algo comum, na configuração atual o ser humano teme e desconfiança. Assim, o isolamento tem se tornado algo bem corriqueiro. Para Andrade, “vivemos tempos em que a experiência da fé se reveste de um sentido individualista”.²⁹¹ Não se classificam aqui os elementos constitutivos dessa fé, mas ela se evidencia como correspondente às necessidades individuais.

É inegável que as necessidades pessoais devam ser satisfeitas, mas a fé não deve se limitar a essa dimensão. Na visão de Andrade, “é uma fé sem consequências para a coletividade, atrelada aos elementos subjetivos da pós-modernidade, no afã da satisfação dos desejos pessoais, sem transformações na vida pública”.²⁹² Esse modelo de fé, quando dominante, não tem expressão na dimensão social e não se define como contraponto à tendência que arrasta a sociedade à individualidade, antes alinhando-se com a prática de inserção na plataforma individualista de comportamento. Andrade continua: “Paradoxalmente, a prática evangelizadora de Jesus Cristo foi, essencialmente, política, desenvolvida no meio do povo, com vista à transformação social”.²⁹³ A busca da transformação social tem cunho político fundamentado no Cristo. Logo, o que se espera da cristandade é o comprometimento com a solidariedade, em resposta ao individualismo, proporcionando vínculos e repudiando toda forma de individualidade, ao se mostrar parceira da transformação que precisa acontecer na sociedade. Andrade esclarece: “De forma que, a nosso ver, desatrelar a mística cristã de uma prática social e política é trabalhar contra o ‘projeto’ de Jesus para a humanidade [...]”.²⁹⁴ Esse caminho não admite a possibilidade de se dissociar a espiritualidade cristã da prática social e política.

A sociedade está em risco quando se lança em todo tipo de individualidade, negando todo gesto de fraternidade e compaixão, deixando apenas a solidão, sentimento cada vez mais presente. Um olhar aos carros nas vias, quase sempre com um só ocupante, ou à residência familiar, onde os membros se isolam do mundo dos outros convivas, ilustra essa verdade. Bauman diz: “Quando a solidariedade é substituída pela competição, os indivíduos se sentem abandonados

²⁹¹ ANDRADE, 2007, p. 122.

²⁹² ANDRADE, 2007, p. 122-123.

²⁹³ ANDRADE, 2007, p. 123.

²⁹⁴ ANDRADE, 2007, p. 123.

a si mesmos, entregues a seus próprios recursos – escassos e claramente inadequados”.²⁹⁵

O ser humano é construído nas relações, nos mais variados sentidos, e a vida com o outro define o homem e se situa como questão ontológica, dado que a humanidade sempre buscou o ajuntamento. Porém, a sociedade passou por uma grande mudança que a projetou no individualismo, assumindo um risco muito grande. Cabe aqui indagar da possibilidade do caminho de volta. Segundo Bauman, “é pouco provável que se reconstruam as pontes queimadas no passado”.²⁹⁶ Ele vê como irreversível o processo, mesmo que a consciência do mal-estar causado não se apague no interior do indivíduo.

Da individualidade decorre a desigualdade. Enquanto uma parcela da sociedade tem o suficiente e mesmo abundância, outra parte não tem acesso ao mínimo necessário para a vida digna. Cavalcanti afirma: “Sendo a desigualdade considerada inevitável, entre as nações e dentro das nações, as pessoas se dividirão entre os ‘incluídos’ e os ‘excluídos’, estes últimos cidadãos não-pletos, a merecer a caridade”.²⁹⁷ A desigualdade é onipresente na sociedade, dividindo ostensivamente o mundo entre incluídos e excluídos.²⁹⁸ Os marginalizados tornam-se dependentes de ações e programas voltados à assistência. A cristandade pode, nesse contexto, manifestar sua discordância desse triste quadro na sociedade, respondendo à desigualdade com justiça. É Cavalcanti quem alerta: “O conceito de justiça social é considerado uma aberração. A competitividade pressupõe individualismo (o outro como concorrente). Sendo a solidariedade algo contraproducente”.²⁹⁹

A cristandade comprometida com a transformação social levantará profeticamente a voz contra toda situação de degradação e opressão. Esse tipo de

²⁹⁵ BAUMAN, 2009, p. 21.

²⁹⁶ BAUMAN, 2009, p. 23.

²⁹⁷ CAVALCANTI, 2000, p. 106.

²⁹⁸ O conceito de exclusão social representou para o mundo ocidental, no alvorecer dos anos 1980, uma resposta face ao crescendo de divisões, fracturas e desigualdades sociais, e que tinham expressão e visibilidade acrescidas na cidade. A inclusão social reflecte uma aproximação dinâmica (proactiva) ao bem-estar, implicando muito mais do que quebrar barreiras, pois requer investimentos e capabilities para potenciar e desenhar condições para a inclusão, num esforço holístico por parte dos atores sociais e sociedades. Esta mudança paradigmática compagina a importância do conhecimento em sentido amplo e tem inerente um reconhecimento do conhecimento implícito e tácito imanente das práticas dos atores sociais, das comunidades e das instituições inscritas numa perspectiva de inovação e de justiça social. Trata-se de um percurso de reflexão acerca de uma mudança paradigmática ínsita à práxis das ciências sociais e da sociologia em particular. RAS. Disponível em: <<https://ras.revues.org/257>>. Acesso: em 02 nov. 2016.

²⁹⁹ CAVALCANTI, 2000, p. 106-107.

gesto manifesta amor à vida e proporciona esperança a quem não tem quase nada. Mesmo parecendo utópico, esse tipo de iniciativa mostra-se solidário, pois, no mínimo, manifesta preocupação com o quadro e intenção de modificá-lo, não o assumindo como normal. Jon Sobrino ressalta: “O determinante é que esta utopia é, por sua vez, causa e efeito da esperança dos pobres e dos que são solidários com eles. Esta esperança vive, como dissemos, de sinais libertadores como os de Jesus, mas, além disso, vive do amor”.³⁰⁰ Sinais de inconformismo são marca da libertação do Cristo que empreende essa ação pela política e por meio de ações sociais em forma de justiça, proporcionando o diálogo entre incluídos e excluídos.

O anúncio de justiça em favor dos excluídos alimenta a esperança de redução da avalanche do individualismo da vida cidadina. Para Sobrino, “a esperança não é um produto de extrapolações, cálculos ou otimismo, por mais importantes que sejam em outras circunstâncias. Ela vive do amor dos que se entregam generosamente”.³⁰¹ Claro que se espera que os planos cheguem à concretude e que as iniciativas realmente toquem na vida dos excluídos, mas repudiar vivamente toda omissão que nega o direito à vida já se torna uma causa digna, definindo vínculos de compaixão pelo outro.

Sobrino continua: “Anunciar a utopia da vida, gerando esperança, é a primeira coisa que o Reino de Deus pede para os cristãos e para as igrejas”.³⁰² Diante de uma realidade dura e aparentemente irreversível, falar de esperança pode soar como ficção ou algo distante da realidade. Isso determina a preferência pelo silêncio e pelo conformismo com a individualidade que impera no seio da sociedade. Porém essa opção condenaria o cristianismo à interioridade e o faria perder a identidade libertadora.

Camilo Maccise pondera: “Por isso não podemos reduzir a espiritualidade à interioridade, a uma parte da vida. Ela abarca toda a existência, inclusive a ação”.³⁰³ Desse modo, a espiritualidade se define como vida interior, mas também como ação solidária, constituindo a política em favor da dignidade da vida humana, de modo algum limitada ao aspecto subjetivo. Ela se manifesta em concretude que encarna e

³⁰⁰ SOBRINO, Jon. O reino de Deus anunciado por Jesus: reflexões para o nosso tempo. In: SOTER, AMERÍNDIA (Orgs.). *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe: novos desafios*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 244.

³⁰¹ SOBRINO, 2006, p. 244.

³⁰² SOBRINO, 2006, p. 245.

³⁰³ MACCISE, Camilo. Espiritualidade macroecumênica e mística. In: SOTER, AMERÍNDIA (Orgs.). *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe: novos desafios*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 370.

intervém na realidade na qual se insere, propondo revolução e comprometimento com a transformação social. Maccise conclui: “Do ponto de vista cristão, a espiritualidade é um estilo ou forma de viver cristã, que é vida ‘em Cristo’ e ‘segundo o Espírito’, que se recebe por meio da fé, exprime-se no amor e vive-se na esperança”.³⁰⁴ Dessa forma, se expressa como modo de ser, estilo de vida e postura diante da realidade, apontando para a esperança, a justiça e o direito à vida, que se traduzem em compaixão.

O levantamento feito neste trabalho tem como escopo a proposição, como instrumento de transformação social, da integração dos excluídos. Não se pretende aqui formular projetos paliativos que geram um círculo de dependência. Se forem de muito longo prazo, essas ações assistencialistas podem criar um problema ainda maior na sociedade, não resolvendo a situação. Prefere-se aqui o conceito de inclusão por meio da comunidade, pois esse tipo de associação pelo convívio, construindo vínculos de humanidade, possibilita a transformação esperada. É Brighenti quem afirma: “É na medida em que o ser humano, enquanto pessoa, no seio de uma comunidade, humaniza a sociedade que ele próprio se humaniza”.³⁰⁵

Trazer os excluídos ao seio do convívio em comunidade como mecanismo de transformação social parece ser tarefa de difícil execução, pois a sociedade é cada vez mais individualista. Cumpre questionar se uma sociedade assim estaria aberta às “diferenças dos excluídos”. Entende-se que se o gesto não for recíproco, não produz nenhuma alteração. É Brighenti quem afirma: “A identidade do ser humano se tece na conjugação harmônica entre sua natureza individual e social”.³⁰⁶ O sincronismo próprio do ser humano é detentor de traços individuais e sociais, devendo-se basicamente a essa junção ontológica a sobrevivência do homem. A dissociação dessas duas dimensões põe em grande risco a concepção de ser humano, pois é na coletividade que floresce a expectativa de êxito da humanidade.

Brighenti alerta: “Desfaz-se essa harmonia quando a pessoa se fecha no egoísmo ou se deixa absorver ou é agredida pelo universo exterior”.³⁰⁷ Pode até parecer simplismo exagerado propor que a simples inclusão da pessoa na comunidade ou na sociedade solucione o individualismo ou produza outro mecanismo de transformação social, mas ao passo que inúmeros projetos e ações

³⁰⁴ MACCISE, 2006, p. 370.

³⁰⁵ BRIGHENTI, 2005, p. 146.

³⁰⁶ BRIGHENTI, 2005, p. 147.

³⁰⁷ BRIGHENTI, 2005, p. 147.

experimentados não dão conta da lacuna social dos excluídos, a semente da inclusão pode cair em terreno fértil.

O conceito de comunidade aqui exposto não se restringe à religião, estendendo-se a muitas áreas da vida humana. Assim, Brighenti afirma: “A comunidade é essencial na vida e no desenvolvimento de uma pessoa. Com efeito, todo ser humano nasce no seio de uma comunidade – a família – e dependerá dela para o desenvolvimento de suas possibilidades”.³⁰⁸ O exemplo de família como comunidade toca diretamente em uma das causas da marginalização e exclusão de parte da sociedade, que ocorre quando o núcleo familiar se rompe ou não chega a ser estruturado. A quebra da família e dos seus vínculos liga-se diretamente à exclusão do ser. Por isso segue-se aqui o conceito de inclusão em comunidade como instrumento de transformação social e de equilíbrio de uma sociedade totalmente fragmentada.

Brighenti aponta:

[...] todo ser humano nasce no seio de uma comunidade, a família, e dependerá desta para o desenvolvimento de suas possibilidades, no âmbito de outras formas de comunidade e da sociedade. [...] Só consegue personalizar-se e tomar consciência do mundo e dos outros por meio do encontro pessoal e de amor no seio de uma comunidade concreta.³⁰⁹

A mudança se encontra no outro, o humano é o somatório do sujeito com o outro e as aquisições dessa convivência. As grandes mazelas sociais se constituem exatamente quando se perdem o respeito e o cuidado com o outro, sendo a maior prova disso o isolamento, o individualismo e o egoísmo, marcas de uma humanidade que não deu certo, pois se perdeu do senso comunitário. O autor continua: “Em linhas gerais, o conceito de comunidade pressupõe uma pluralidade de indivíduos que unem e se inter-relacionam com vínculos pessoais”.³¹⁰ Essa pluralidade possibilita a vida no outro e para o outro, e a transformação social tão aguardada na sociedade passa pela inclusão dos excluídos na sociedade em comunidade. Não se espera a uniformidade da comunidade, contudo, e sim vínculos. Estar ligado não presume ser igual. A vida em comunidade simplifica e aproxima, possibilitando a transformação dinâmica do sujeito e do outro.

³⁰⁸ BRIGHENTI, 2005, p. 153.

³⁰⁹ BRIGHENTI, 2005, p. 153.

³¹⁰ BRIGHENTI, 2005, p. 153.

Comblin entende que a Igreja não tem se portado como detentora da esperança profética na sociedade, mas ainda pode rever sua atitude, pondo-se à disposição da mudança e falando a verdade, dando voz a quem não a tem, denunciando a opressão e clamando por justiça. Ele diz: “A Igreja ainda pode falar, pode rasgar os véus que escondem a verdade do mundo atual”.³¹¹ Porém a realidade mostra que isso não tem acontecido. Certa omissão parece ter se instaurado na Igreja, que estacionou na mediocridade e perdeu a compaixão e o calor humano que moviam seus ideais. Talvez seja possível voltar a tais práticas, mas como Comblin ressalta, “desde a redemocratização, não é isso que acontece. A Igreja parece estar satisfeita com o mundo que aí está, passando a refugiar-se nos seus recintos tranquilos, longe das perturbações deste mundo”.³¹² Ela caminha em direção ao seu paraíso eterno, esquecendo-se de que seus pés estão na terra, em uma sociedade flagelada.

A precariedade humana não permite mais tempo a projetos com finalidades assistencialistas ou de cunho paliativo. Essas medidas não solucionam o câncer social estabelecido. Segundo Comblin, não é esse o caminho: “Numa cidade verdadeira, todos assumem serviços de solidariedade. Não se espera de uma estrutura estabelecida a solução dos problemas”.³¹³ O malogro da sociedade é causado por falta de responsabilidade de cada integrante, e a culpa não é do Estado, mas de todos os que o constituem. O caminho passa diretamente pela tomada de consciência de todos quanto à responsabilidade e à compaixão pelo outro. Não se trata da utopia de nivelar toda a sociedade, mas da reivindicação de elementos básicos para a dignidade humana.

Comblin continua: “Ninguém jamais pretendeu estabelecer uma igualdade total entre os seres humanos”.³¹⁴ Não se pode mais permitir essa lacuna permanente na sociedade. Muitos programas e ações foram desenvolvidos com o propósito de solucionar essa situação, mas nenhum apresentou uma receita padrão. Esta pesquisa move-se segundo a crença na inclusão coletiva, em todos os sentidos, como mecanismo de transformação da sociedade. O alívio tem que surgir de alguma forma, porque a situação já chegou ao extremo, e não se pode permitir que piore, senão o caos será sem precedentes.

³¹¹ COMBLIN, 2001, p. 356.

³¹² COMBLIN, 2001, p. 356.

³¹³ COMBLIN, 1996, p. 50-51.

³¹⁴ COMBLIN, 1996, p. 49.

Comblin alerta: “O problema é reduzir as desigualdades estruturais e tornar a sociedade mais flexível de tal maneira que possa integrar certa participação dos mais fracos”.³¹⁵ Estimular o vínculo comunitário pela participação e integração dos marginalizados é a via aqui proposta, entendendo-se que o caminho rumo à revolução social tem a ver com integração e associação geral. Para Comblin, apenas integração que permite o viver junto já seria o bastante para iniciar as mudanças na sociedade. Ele destaca: “Tal igualdade somente é possível se os cidadãos estiverem organizados em associações. Um indivíduo isolado não tem poder a não ser que tenha acumulado grandes privilégios”.³¹⁶ Segundo ele, a esperança está nas associações, e a sentença do desastre é o isolamento, a partir do qual não existe expectativa alguma e só se pode aguardar o fim.

O ajuntamento em forma de associações fortalece o indivíduo, acenando com a oportunidade de mudança e abrindo o leque de oportunidades para a própria e contínua reinvenção. É Comblin quem assegura: “Por intermédio de muitas associações, os habitantes da cidade podem manifestar as suas aspirações, propor projetos e lutar para promovê-los”.³¹⁷ Entende-se aqui que o caminho a ser seguido na perspectiva de Comblin para o comprometimento sério com a transformação social está relacionado diretamente com a inclusão dos excluídos, requerendo o envolvimento daqueles situados às margens do calor do convívio humano em comunidade. Essa atitude, que é responsabilidade de todos que constituem o Estado, sustenta a parcela mais frágil da sociedade. Os projetos e ações têm prazo de validade e estão condicionados a organizações. O que se propõe aqui é trazer a todos os integrantes da sociedade a oportunidade de uma vida digna.

³¹⁵ COMBLIN, 1996, p. 49.

³¹⁶ COMBLIN, 1996, p. 50.

³¹⁷ COMBLIN, 1996, p. 50.

CONCLUSÃO

A pesquisa apresentada teve por intenção refletir sobre os desafios do cristianismo nas cidades a partir da perspectiva de Comblin, dado que esse autor é, sem dúvida, autoridade e referência no assunto, principalmente no que se refere à América Latina e especificamente ao Brasil. Ele vivenciou grande parte do desordenado crescimento das cidades brasileiras e sempre esteve diretamente envolvido na questão das transformações da urbe. Sua contribuição ao povo brasileiro foi muito significativa, e a intenção aqui foi reunir algumas de suas várias obras que trabalham o tema da urbanização em paralelo com o cristianismo, com a finalidade de expor seu grande conhecimento e seriedade no trato do tema. Seus apontamentos, mesmo que em alguns aspectos adotem um tom utópico, recebem dos críticos no mínimo o reconhecimento de que ele apresenta propostas diferentes.

O desenvolvimento do trabalho aplicou-se ao entendimento do cristianismo e da vida urbana, no pensamento de Comblin, que compreende a cidade contemporânea como portadora de uma função pedagógica e detentora da esperança da vida harmônica que a comunidade pode vir a proporcionar no futuro pleno. Além disso, a revolução urbana é a profunda transformação experimentada na estrutura da cidade, de modo a alterar sua forma. Pensava-se que a urbanização tinha por consequência a descristianização, porém, segundo o autor, pode-se entender que não havia cidade alguma cristianizada e, portanto, a ideia de descristianização é descabida. A urbanização é que manifesta fortes indícios de sintonia com a proposta de vida ideal, segundo ele.

Sem dúvida, toda urbanização altera a estrutura religiosa da cristandade, e nesse dado reside parte da crítica de Comblin, que vê a figura do templo na cidade como paradoxo, por sua inutilidade durante a maior parte do tempo e por seus custos financeiros significativos. A definição de comunidade urbana sela o compromisso de propor a cidade como melhor exemplo terreno da salvação divina da humanidade. Ela foi uma forma de comunidade que deu certo, e é com vistas a essa nova forma de viver na cidade que é apresentada a ideia de cidade sem templos, substituídos estes pelas casas de igrejas ou irmandades, basicamente casas convencionais nas cidades, que serviriam de base aos trabalhos eclesiais, mas também a múltiplas tarefas desenvolvidas na urbe, o que reduz os custos e potencializa as ações.

A cidade e seus desafios cada vez mais intrigantes levam o cristianismo a rever suas ações frente a toda pluralidade religiosa que a urbe reúne, bem como a dinâmica de sua prática cotidiana. Assim, o cristão do século XXI, na perspectiva de Comblin, milita por uma nova sociedade dedicada a assegurar os direitos humanos, como a dignidade do ser e a vida, sendo essas diretrizes básicas a marca da nova sociedade. Com isso, a ação proposta pelo cristianismo frente à nova sociedade deve ser a prática das teorias implícitas na sociedade.

Sob um Estado laico e democrático, a responsabilidade se torna marca, pois essa laicidade do Estado assegura o direito a expressões e manifestações de diversas plataformas religiosas, estabelecendo certa administração e delimitando zonas de influência com intuito de preservar o respeito à pluralidade, bem como ao respeito ao espaço do outro e à privacidade. A ideia de comprometimento com a transformação social tem por medida a esperança profética na sociedade, sendo clara nesse campo a responsabilidade plena do Estado. Porém não pode ser deixado de lado o conceito de igreja como unidade profética e portadora da esperança, voz daquele que não a tem, repudiando toda forma de opressão e marginalização na sociedade, e comprometida com a transformação social prevista na cidade.

Conclui-se que o processo de urbanização alterou sobremaneira a humanidade desde a habitação até as relações entre concidadãos. O mundo urbano tem nova cultura plural e multiforme. O predomínio da urbanidade promoveu a adaptação ao novo modo de viver, agora em vida cidadina, configurando um acontecimento sem volta na humanidade cuja história se divide em antes e depois da urbanização. Diante disso, a proposta levantada na pesquisa tem por base assegurar que a urbe é sinônimo de salvação e a cidade que se conhece é protótipo da futura.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Durval Ângelo. Política, religião e transformação social. In: SOTER, Congresso 2006 (Org.). *Religião e transformação e social no Brasil hoje*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt. *Confiança e medo na cidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BOFF, Clodovis. Fé cristã e democracia. In: BENTO, Fabio Régio (Org.). *Cristianismo, humanismo e democracia*. São Paulo: Paulus, 2005.
- BRIGHENTI, Agenor. Pessoa-comunidade-sociedade: o trinômio da realização da vocação humana e cristã. In: BENTO, Fabio Régio (Org.). *Cristianismo, humanismo e democracia*. São Paulo: Paulus, 2005.
- CASTRO, Clovis Pinto de. *Por uma fé cidadã: a dimensão pública da igreja: fundamentos para uma pastoral da cidadania*. São Paulo: UMESP; Loyola, 2000.
- CAVALCANTI, Robinson. *A Igreja, o país e o mundo: desafios a uma fé engajada*. Viçosa: Ultimato, 2000.
- COMBLIN, José. *A Vida: em busca da liberdade*. São Paulo: Paulus, 2007.
- COMBLIN, José. *O Caminho: ensaio sobre o seguimento de Jesus*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2004.
- COMBLIN, José. *A força da palavra*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- COMBLIN, José. *A Igreja e sua missão no mundo*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- COMBLIN, José. *A Oração de Jesus*. São Paulo: Paulus, 2010.
- COMBLIN, José. *A profecia na Igreja*. São Paulo: Paulus, 2008.
- COMBLIN, José. *Antropologia Cristã*. Petrópolis RJ: Vozes, 1985.
- COMBLIN, José. *Cristãos Rumo Ao Século XXI: nova caminhada de libertação*. 4.ed. São Paulo: Paulus, 2001.
- COMBLIN, José. *Desafios aos cristãos do século XXI*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2011.
- COMBLIN, José. *Evangelizar*. São Paulo: Paulus, 2010.
- COMBLIN, José. *Jesus, enviado do Pai*. São Paulo: Paulus, 2010.

- COMBLIN, José. *Mitos E Realidades Da Secularização*. São Paulo: Editora Herder, 1970.
- COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- COMBLIN, José. *O Espírito Santo no mundo*. São Paulo: Paulus, 2010.
- COMBLIN, José. *O povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002.
- COMBLIN, José. *Os desafios da cidade no século XXI*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003.
- COMBLIN, José. *Quais os desafios dos temas teológicos atuais?* São Paulo: Paulus, 2007.
- COMBLIN, José. *Teologia da cidade*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- COMBLIN, José. *Teologia da Missão*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- COMBLIN, José. *Um novo amanhecer da Igreja?* Petrópolis: Vozes. 2003.
- COMBLIN, José. *Viver na cidade: pistas para a pastoral urbana*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1996.
- COMBLIN, José. *Vocação para a Liberdade*. 3 ed. São Paulo: Paulus, 1998.
- COX, Harvey. *A cidade Secular: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica*. São Paulo: Academia Cristã, 2015.
- FILHO, Mariano Vicente da Silva. *Dossiê: José Comblin. Paralellus* – Recife, v. 4, n. 7, p. 3-6, jan./jun. 2013.
- FRESTON, Paul. *Religião e política, sim; igreja e Estado, não: os evangélicos e a participação política*. Viçosa, MG: Ultimato, 2006.
- GONÇALVES, Alonso. *Uma pastoral integral, igreja-cidade: em diálogo a eclesiologia de Jürgen Moltmann e a pastoral de José Comblin. Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, RS, v. 19, maio-ago. 2009.
- HOORNAERT, Eduardo. *O tema da transformação no pensamento de José Comblin. Paralellus*, Recife, v. 6, n. 11, Especial José Comblin.
- MACCISE, Camilo. Espiritualidade macroecumênica e mística. In: SOTER, AMERÍNDIA (Orgs.). *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe: novos desafios*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.
- ROSENDAHL, Zeny. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. 2 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.

ROSENDAHL, Zeny. *Primeiro a Obrigação, Depois a Devoção*: estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

SABAINI, Wallace Tesch. *Estado e religião*: uma análise à luz do direito fundamental à liberdade de religião no Brasil. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2010.

SANSI, Roger. De imagens religiosas a ícones culturais: reflexões sobre as transformações históricas de algumas festas públicas na Bahia. In: BIRMAN, Patricia (Org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003.

SOBRINO, Jon. O reino de Deus anunciado por Jesus: reflexões para o nosso tempo. In: SOTER, AMERÍNDIA (Orgs.). *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe*: novos desafios. São Paulo: Paulinas, 2006.

SOUZA, Evaldo César de. *Igreja na cidade*: desafios e alcances de uma evangelização pela televisão. São Paulo: Paulinas, 2013.

SUNG, Jung Mo. *Cristianismo de libertação*: espiritualidade e luta social. São Paulo: Paulus, 2008.

