

Religiões transnacionais

A Igreja Católica Romana no Brasil e a Igreja Ortodoxa na Rússia¹

Ralph Della Cava²

Este ensaio focaliza problemas atuais enfrentados pela Igreja Católica Romana no Brasil e pela Igreja Ortodoxa Russa na república pós-soviética e

¹ Este texto sobre Religião e Sociedade no Brasil e Rússia foi originalmente proferido na Universidade de San Diego (CA) em 30 de novembro de 1999, com uma versão bastante semelhante a esta aqui apresentada. Sou grato ao Dr. Kenneth Serbin, Professor de História e Diretor do Transborder Institute na Universidade de San Diego, pelo convite para a realização da palestra. A maior parte deste texto é baseada em minhas pesquisas anteriores realizadas no Brasil nas últimas três décadas, e na Rússia nos últimos cinco anos. Minhas próprias publicações de apoio a este texto estão especificadas aqui, principalmente como um guia aos leitores que possam não estar familiarizados, tanto com o caso brasileiro quanto com o caso russo, e/ou assim possam estar interessados nos caminhos que levaram a esta discussão. Para evitar repetições desnecessárias, tais composições literárias não estarão seguidas pelo meu nome. Quanto às notas de rodapé adicionadas a seguir, elas não são, de forma alguma, planejadas como uma completa revisão da literatura em ambos os campos, mas, pelo contrário, como uma referência a trabalhos de outros autores cujos argumentos parecem pertinentes a mim. Sou muitíssimo grato à Sophia Darmanyan, Irina e Aleksandr Panov, Franco Sebastião e Marco e Courtney della Cava pela sua generosa hospitalidade durante todo o preparo destas observações, ao público da Universidade de San Diego por suas perguntas, o que me possibilitou refinar este texto e levantar algumas propostas, e também à Dra. Samyra Crespo pela sua indispensável ajuda na revisão da versão em português.

² Professor Emérito de História - Queens College, City University of New York e Pesquisador Senior Associado do Institute of Latin American Studies, Columbia University in the City of New York. Endereço: rd79@columbia.edu

multi-étnica hoje denominada "Federação Russa". Na medida do possível tratarei comparativamente tanto dos problemas quanto das instituições, ainda que de forma seletiva, em virtude do meu interesse específico pelas religiões transnacionais contemporâneas, assunto ao qual tenho me dedicado desde meados dos anos 80.

Como prólogo, basta dizer que apesar das diferenças, ambas as igrejas são organizações religiosas dominantes em seus respectivos países, reivindicando mais de 80% dos habitantes de cada um deles como "pertencentes" a fé católica ou ortodoxa - mesmo que menos de cinco por cento de seus fiéis declarados compareçam efetivamente aos cultos dominicais. Além disso, apesar do que indica essas cifras, a liderança de cada uma está engajada em elaborar novos arranjos com os sistemas estatais e as sociedades civis nas quais operam. Por uma série de razões os *modi operandi* anteriores perderam abruptamente sua eficácia (ainda que por razões diversas) devido às mudanças nos regimes políticos na última década.

A "redemocratização" no Brasil e o colapso do comunismo na Rússia significaram, ao contrário do esperado, um fator que pouco contribuiu para o crescimento de cada uma delas. Como consequência, ficaram com o pesado encargo de "reinventar-se" e de encontrar seus devidos lugares em ordens sociais significativamente alteradas.

Outro fator a ser destacado é que essas igrejas reconhecem ter um desafio comum a ser enfrentado: uma "nova secularização". Incessante no seu avanço, essa nova secularização caracteriza-se por um processo que transforma tudo em *commodities*, em âmbito mundial, numa rapidez antes impensada e fortemente impulsionada por um sistema de comunicação de massa que se tornou global³.

Diante disso, as Igrejas se encontram perplexas com problemáticas éticas e religiosas bem concretas. Exatamente que tipo de mensagem elas podem e devem elaborar para os seus fiéis nos dias de hoje? Qual a melhor maneira de transmitir tal mensagem em um mercado de idéias altamente competitivo, dominado pela *mass media* sobre a qual nenhuma das duas igrejas tem grande influência e muito menos controle? Estas são as questões que cada vez mais constituem a ordem do dia de intelectuais e dirigentes de ambas as instituições, em que pese - no tocante ao acesso a recursos locais e transnacionais - uma desvantagem maior enfrentada pela Igreja Ortodoxa russa se comparada com a Católica brasileira.

Na verdade, seria melhor iniciar essa discussão considerando o caráter "transnacional" das duas instituições. Por "transnacional" entendemos as

³ Veja a edição especial de The Nation em "The Global Media", 29 nov. 1999.

estruturas e capacidade das religiões organizadas em movimentar e circular idéias, recursos humanos e técnicos, e finanças através do sistema-estado e da economia-mundo capitalista (conceitos, entre outros, utilizados heurísticamente neste ensaio, que derivam do quadro analítico de Immanuel Wallerstein).⁴ Em certa medida a Igreja Católica Romana pode ser considerada o protótipo de um organismo transnacional, cujo desenvolvimento histórico já foi tratado em outros trabalhos.⁵

Freqüentemente, são nos países do centro do sistema mundial que estão situadas as unidades mais dinâmicas e mais ricas de uma igreja mundial. Elas podem até mesmo refletir as políticas e interesses de estados do centro em relação aos da periferia e semi-periferia, mas não necessariamente. Em geral, essas Igrejas costumam agir, ora separadamente ora juntas na provisão de recursos para as igrejas menos favorecidas de outras partes do globo.

A Igreja brasileira, enquanto unidade dentro do catolicismo mundial, tem obtido recursos externos substanciais, tipicamente providenciados por religiões transnacionais. Esses recursos são repassados em três formas principais: primeira, um amplo corpo de idéias continuamente gerado e modernizado contemplando um largo espectro de assuntos religiosos e públicos (especialmente dinamizados por universidades católicas, seminários e centros de pesquisa). Segunda, uma reserva de recursos humanos altamente móvel e bem treinada constituída por religiosos, missionários, clérigos e leigos. E, por último, fundos encaminhados por uma grande variedade de agências de caridade e de apoio, freqüentemente colocados à disposição do que pode ser considerado estritamente como necessidades "nacionais" e políticas de uma igreja local. Tais necessidades, no entanto, têm que apresentar alguma afinidade com as diretrizes das igrejas do centro.

Ademais, o Catolicismo está numa posição privilegiada, pois entre todas as outras religiões mundiais contemporâneas, a sua administração centralizada (o *Stato della Città del Vaticano*) é universalmente reconhecida como parte do atual sistema de estados. Disto resulta que há possibilidade de tirar proveitos para seus interesses eclesiais bastando invocar seu papel como um

⁴ Veja Immanuel Wallerstein (1990: vol. 1).

⁵ Meus pensamentos sobre religiões transnacionais estão explicitados em vários lugares. Um ponto de partida bem adequado se encontra em "Thinking about Current Vatican Policy in Central and East Europe and the Utility of the 'Brazilian Paradigm'", *Journal of Latin American Studies*, n. 25, p. 257-281, 1983; e "Financing the Faith: the Case of Roman Catholicism", *Journal of Church and State*, v. 35, n.1, p. 37-59, 1993. Um enfoque teórico de interesse que recentemente me chamou a atenção é "Religious Regimes and State Formation: Toward a Research Perspective", *Religious Regime and State Formation: Perspectives from European Ethnology*, de Mart Bax (1991).

Estado, e vice-versa. Desde o término da II Guerra Mundial, a Igreja no Brasil tem sido a beneficiária principal dessa estrutura transnacional, mesmo que na opinião de seus críticos, isto tenha um custo - o aumento da sua dependência.

Mesmo que a Igreja russa faça parte da Ortodoxia mundial, esta em seu sentido mais estrito não pode ser caracterizada como "transnacional". Por um lado, a confissão Ortodoxa consiste em quinze Igrejas nacionais (ou regionais) verdadeiramente independentes. Cada uma delas é liderada por seu próprio Patriarca e possui autonomia completa em todos os assuntos pastorais e administrativos. Por outro, existe um Patriarca Ecumênico (de Constantinopla) que, por razão de precedência histórica, preside todo o mundo ortodoxo.⁶ Entre os fiéis é considerado como "patriarca dos patriarcas", mas gozando somente de uma "primazia de respeito": ao contrário do Patriarca Ocidental (outro título do Papa, além de Bispo de Roma), ele não é considerado nem infalível nem o principal chefe executivo de uma comunidade mundial de fé. Na verdade, em assuntos de fé e de moral, ele é impotente para emitir sua própria opinião. Ele se submete e atua como o portador das decisões de bispos do mundo Ortodoxo tomadas nos concílios também chamados "ecumênicos", ainda que raramente estes tenham se reunido.⁷

Finalmente, o Patriarca Ecumênico não pode contar de forma significativa com a generosidade das Igrejas-irmãs nas áreas centrais, exceto talvez quando se trata dos fiéis Ortodoxos de comunidades basicamente de emigrados - tais como as gregas, espalhadas pelos Estados ricos do centro. De fato, as Igrejas Ortodoxas mais numerosas e com maior número de fiéis encontram-se hoje no antigo "bloco comunista" e são, em sua grande maioria, pobres e carentes de recursos.

Agora, como no passado, considero que este caráter transnacional das religiões modernas é também o maior fator, senão o decisivo, que condiciona o desenvolvimento das igrejas locais. Seria demais afirmar que existe somente uma "religião vinda do alto", porém, insistir na primazia de um paradigma de uma "religião vinda de baixo" é sem dúvida perder de

⁶ A sede do Patriarca Ecumênico se chama o "Phanar" e está localizada num enclave nas das vizinhanças urbanas da atual Istambul.

⁷ Naturalmente, partidários do Patriarca Ecumênico - geralmente comunidades ortodoxas de origem grega, sujeitas a um status minoritário - freqüentemente "adornam" seu poder. Eis como a Igreja Ortodoxa Independente da Albânia os descreve na ocasião da visita de Sua Santidade, Bartholomeus, à Albânia, de 1º a 9 de novembro de 1999: "Sua Santidade é o primeiro entre os iguais dentre os Arcebispos Ortodoxos, que preside sobre todos os encontros das 14 igrejas ortodoxas independentes... Ele coordena também o diálogo com outras Igrejas Cristãs e com várias crenças religiosas (sic)", *Orthodox Christian News Service Inc.*, v. 1, n. 15, 1º nov. 1999.

vista a característica central de uma religião transnacional organizada: a tendência inescapável em direção a unidade e universalidade tanto no que se refere à doutrina quanto à estrutura.

Com tal convicção, vou abordar neste artigo alguns exemplos bem concretos relacionados a eventos recentes nas duas Igrejas em questão.

Vejamos primeiro o que está ocorrendo na Rússia. Em 1990, a Lei Soviética sobre Liberdade Religiosa e Direito de Consciência, seguida em 1991 pela dissolução da União Soviética e sua transformação em quinze repúblicas independentes, colocou a Igreja Ortodoxa Russa em uma situação tumultuada.⁸ Antes de mais nada, ela se encontrou momentaneamente carente de quadros porque, virtualmente do dia para a noite, mais de um terço dos cerca de sete mil padres, bispos e seminaristas foram reincorporados em confissões antes suprimidas. Nas repúblicas recém independentes, muitos voltaram para as igrejas Ortodoxas reconstituídas ou Greco-Católicas⁹, quase todas da Ucrânia Ocidental, ou ainda para as Católicas Romanas de Bielorrússia.

Como resultado, o Patriarcado de Moscou, que havia presidido as igrejas Ortodoxas de toda a URSS por várias décadas, como autoridade administrativa máxima, teve sua hegemonia ameaçada. Ainda que a maior parte das comunidades Ortodoxas em muitas das antigas repúblicas soviéticas tenham continuado a reconhecer o "Patriarca de Moscou e de toda a Rússia", alguns movimentos pela "autokephalia" (i.e., a plena autonomia eclesiástica), que procuram a sua independência do Patriarcado de Moscou, apareceram na Estônia, Ucrânia, Bielorrússia e Moldávia, tornando-se cada vez mais fortes.

Dentro das fileiras da própria Igreja russa também irromperam diversas facções. Alguns elementos do baixo clero têm acusado duramente membros da hierarquia de "colaboração" com as agências de informação do antigo Estado comunista. Muitos outros, no entanto, são bem abertos para o Ocidente. Ao cultivar contatos ecumênicos com denominações não-ortodoxas, eles vêm assumindo os riscos implicados quando ultrapassaram os limites formais aceitáveis, definidos de forma cada vez mais estrita pelo Patriarcado.

⁸ Para uma visão geral da Igreja Ortodoxa Russa Contemporânea, veja "Reviving Orthodoxy in Rússia: an overview of the factions in the Russian Orthodox Church in the spring of 1996", *Cahiers du Monde Russe*, v. 38, n. 3, p. 387-413, jul.-set. 1997. Uma descrição proveitosa sobre os últimos anos é de Nathaniel Davis (1995).

⁹ As igrejas greco-católicas são também chamadas de "Uniatas" por serem 'unidas' ao papado romano.

Finalmente, a Igreja defrontou-se com a carência de fundos. Isso porque de um lado vem perdendo numerosos paroquianos contribuintes, residentes nas antigas repúblicas soviéticas, especialmente na Ucrânia. E de outro porque, com o fim do Estado soviético, perdeu-se abruptamente uma fonte de financiamento pequena mas constante.

Comparemos essa situação, ainda que brevemente, com o restabelecimento da Igreja Católica Romana na Rússia, com pouco mais de meio milhão de fiéis¹⁰. Um protocolo diplomático entre o Vaticano e o Estado Soviético, acordado antes do fim deste, estabeleceu duas Administrações Apostólicas, uma em Moscou, para a Rússia Européia e outra em Novosibirsk, para toda a Sibéria. Em poucos meses dois arcebispos, ambos cidadãos soviéticos, foram nomeados para os postos.¹¹ Dentro de um ano, cerca de duzentos padres e uma centena de freiras trazidos de todas as partes do mundo, principalmente da Polônia, estavam trabalhando em dezenas de novas paróquias ou antigas restauradas.

Em menos de uma década, fundos significativos da Europa Ocidental, principalmente da Alemanha, e depois dos Estados Unidos, foram empregados para reconstruir várias igrejas históricas, restabelecer e manter o seminário maior, criar um instituto de altos estudos religiosos, fundar um jornal semanal e ainda um serviço de notícias bimensal *on-line*.

Não é que a Igreja Ortodoxa russa não tenha ligações transnacionais, mas elas têm sido pouco numerosas e, num sentido político mais fino, eu diria que elas têm sido "contraproducentes" ou "inadequadas". Entre as ligações "contraproducentes" eu destacaria as que foram estabelecidas com o Conselho Mundial das Igrejas (CMI). Naturalmente, muitas Igrejas Ortodoxas já fazem parte há muito tempo do Conselho que é reconhecidamente um conclave Protestante, estabelecido em 1950 com sede em Genebra.

A Igreja Russa é afiliada desde os anos 60, motivada em parte por uma postura institucional compartilhada com o Conselho, em favor da paz mundial. E também porque naquela época se tratava de um dos objetivos da política exterior soviética. Argumentou-se que esse casamento de objetivos foi o "o preço" pago pela liderança [da Igreja] para poder "exercer ativi-

¹⁰ Veja "The Roman Catholic Church in Rússia, 1991-1996 - The Latin Rite", The Harriman Review, v. 9, n. 4, p. 46-57, 1996.

¹¹ Em 1999, um protocolo entre a Federação Vaticana e Russa foi assinado, favorecendo duas outras jurisdições, uma em Saratov, e outra em Irkutsk, respectivamente para as partes Européia e Siberiana da Rússia, ambas administradas por Bispos.

dades verdadeiramente pastorais ..." na ex-URSS.¹² E poderia ser acrescentado, que foi o preço para ser parte atuante em organismos religiosos mundiais.

Desde inícios dos anos 90, o CMI vem mudando suas prioridades: cada vez mais, assuntos do "Terceiro Mundo" dão lugar aos do "Primeiro Mundo", como por exemplo ordenação de mulheres, casamento entre homossexuais e o uso de uma terminologia não sexista na linguagem bíblica e litúrgica.

Algumas Igrejas Ortodoxas, as mais contrárias a estas posições "liberais" ameaçaram repetidas vezes romper suas ligações com o Conselho e, finalmente, o fizeram. Em 1997 a Igreja Georgiana e a Búlgara foram as primeiras a abandoná-lo. Os russos reagiram com um plano para reformas amplas. No bojo destas reformas estava o fim da norma de maioria simples, que favorecia as Igrejas Protestantes, e a proposta de adoção de um acordo de não-comprometimento nas questões teológicas. Se as mudanças não se concretizarem em 2000 ou 2001, a Igreja Ortodoxa Russa poderá ser compelida de fazer o mesmo: sair do Conselho.¹³

O que está em jogo não são as questões teológicas somente, mas também a tolerância religiosa e o pluralismo. A liberdade religiosa e de consciência na Rússia foi restabelecida - para todos - por lei específica em 1990, como já foi dito. Com isso, muitos Protestantes antes aliados às Igrejas russas e pertencentes ao Conselho, abandonaram essa posição e se tonaram missionários engajados no "resgate de suas próprias confissões" na Rússia pós-soviética. Passaram, portanto, a competir de modo tão contundente que da perspectiva da Igreja Ortodoxa Russa eles têm apenas "comprado almas" com seus cofres cheios, acusação igualmente lançada contra

¹² Citado na melhor e mais completa narrativa a respeito da Igreja Ortodoxa Russa no século vinte, "The Russian Church Under the Soviet Regime, 1917-1982" de Dimitry Pospelovsky (1984, p. 317-318).

¹³ Para a posição dos Ortodoxos favorecendo estreitos laços ecumênicos e a continuidade da participação ortodoxa no WCC (Conselho Mundial Eclesial), veja a entrevista com o Metropolitano da Suíça escrita por Edmund Doogue, "Orthodox Leader Urges Churches to Overcome Obstacles to Dialogue", [on-line], Ecumenical News International (Geneva), 5 de novembro de 1999. Para a proposta da Igreja Russa de uma estrutura alterada do WCC e maior representação das Igrejas Ortodoxas participantes, veja o artigo escrito pelo Metropolitano Kirill de Smolensk e Kaliningrad, Diretor do Departamento de Relações Eclesiais Exteriores da ROC (Russian Orthodox Church - Igreja Ortodoxa Russa), "On a possible structure of the World Council of Churches - Proposals for Discussion", Ecumenical Review (out. 1999); transmitido on-line pelo 'Holy Trinity Orthodox News Service' de San Francisco, CA.

os Católicos Romanos.¹⁴ Esta competição acirrada entre as igrejas desencadeou uma verdadeira guerra pela conversão.

Neste contexto a executiva do CMI ficou parcialmente de mãos atadas. Por um lado, ele conseguiu fazer prevalecer sua posição de que a Rússia já era cristã e não uma "área para missões" junto a igrejas importantes, tais como as Luterana e Presbiteriana - ainda que, após de sete décadas de ateísmo imposto pelo Estado, poucos russos continuassem praticantes. Por outro lado, o CMI não teve sucesso com os chamados fundamentalistas, atualmente o segmento pentacostal do Protestantismo que é aquele que mais tem crescido em âmbito mundial. São eles que possuem os missionários mais empreendedores, militantes e presentes em quase todas as repúblicas da antiga URSS. No passado, os fundamentalistas, principalmente os pentecostais, haviam boicotado o CMI. Mas, por mais de uma década, Genebra entabulou com eles um diálogo assíduo, o que resultou na participação de vários de seus delegados nas Assembléias recentes. Em fim, a busca institucional por parte do CMI - da universalidade que sempre reivindicou e que procura manter - contribuiu em grande medida para desgastar as relações com a Igreja Ortodoxa Russa.

Contribuiu também para a Igreja Russa passar a pressionar a Duma – o parlamento russo - para anular a Lei Soviética de 1990 sobre liberdade religiosa. Com este objetivo cortejou abertamente o Partido Comunista até que, em 1997, após quatro anos de intensos esforços, foi aprovada a "nova lei religiosa", altamente controversa, por restringir severamente as atividades de missionários estrangeiros e de organizações religiosas. Desde então, a chamada nova lei foi objeto de uma campanha internacional por sua revisão, por parte de organizações de direitos humanos e do governo americano. Entretanto, a nova lei permitiu efetivamente que a Igreja Ortodoxa Russa exercesse - graças à força legislativa do Estado russo e da cooperação

¹⁴ Além do propósito deste artigo, encontra-se também toda a discussão das recentes tensões entre Roma e Moscou a respeito do "expansionismo" do catolicismo na antiga União Soviética desde 1990. É de fundamental importância a defesa do Vaticano sobre a confissão greco-católica na Ucrânia, Belarússia e em qualquer outro lugar da Europa Central. Os 'Uniates', assim chamados pejorativamente pelos Ortodoxos, ou 'Rito Ocidental' ou 'Católicos de Rito Bizantino', professam obediência ao Papado, ao mesmo tempo que preservam sua liturgia ortodoxa. Esse assunto foi discutido em "Shall the Twain ever meet? - On the cancellation of the June 1997 meeting of the Patriarch of Moscow and the Pope", *Religion in Eastern Europe*, vol. XVIII, n. 1, p. 15-27, fev. 1998. Sobre o surgimento e expansão de comunidades semelhantes dentro da Rússia, apesar da oposição ortodoxa e da censura oficial do Vaticano, veja o artigo do Autor sobre o Catolicismo russo (citado na nota n. 6) e o esclarecedor artigo "Catholic and Anti-Catholic Traditions in Rússia", *Religion, State and Society*, v. 28, n. 1, p. 63-84, mar. 2000, de Sergei Filatov e Lyudmila Vorontsova.

de funcionários locais - um verdadeiro "monopólio territorial" sobre toda a Federação Russa, em benefício de seus próprios interesses.¹⁵

Agora vamos tratar das outras ligações transnacionais da Igreja Russa Ortodoxa que considero "inadequadas". As comunidades Ortodoxas russas da Europa Ocidental e dos Estados Unidos, poucas em número e pequenos em tamanho, simplesmente não podiam levantar recursos de vulto, necessários para reconstruir a Ortodoxia na Rússia. Além disso, estavam diametralmente opostas a muitas das atuais políticas da Igreja russa. Primeiro, os três maiores seminários ortodoxos fora da Rússia - em Crestwood nas cercanias da cidade de Nova Iorque, Paris e Oxford - são teologicamente liberais, ideologicamente ecumênicos e culturalmente assimilacionistas e pluralistas.

As obras de seus mais respeitados teólogos e pensadores não somente ainda não estão disponíveis na maior parte dos seminários na Rússia, mas também são, por alguns, vistos como heréticas. Em 1998 vários livros foram queimados publicamente, sob as ordens do Bispo de Ekaterinburgo, demitido um ano depois por razões não inteiramente ligadas ao incidente.

Sob muitos aspectos estas comunidades "além fronteiras" (zarubezhnie) têm muito mais em comum com o baixo clero e seus paroquianos liberais e ecumenistas de Moscou e São Petersburgo da Igreja russa. Constituindo uma minoria tanto em número como em posições dentro da Igreja russa, muitos deles eram ateus que foram convertidos à Ortodoxia nas décadas de forte crescimento religioso de 1970 e 1980, quando a fé era uma marca de oposição política. Mas o Patriarcado reagiu de modo desconfiado tanto do financiamento estrangeiro desta facção (vindo particularmente dos Católicos Romanos bem como dos Protestantes liberais europeus), quanto de suas idéias e simpatias "ocidentais". Passou então a disciplinar sistematicamente alguns desses padres, suspendeu outros das santas ordens e isolou de forma efetiva muitos de seus intelectuais proeminentes.

A subordinação da Igreja Ortodoxa Russa ao comunismo durante a Guerra Fria levou a que Igrejas-irmãs na Inglaterra e na França rompessem suas ligações com o Patriarcado de Moscou e se "realinhassem" com o Patriarcado Ecumênico. Após o colapso da União Soviética, este escutou com benevolência o apelo das Igrejas ortodoxas nos Estados recém-independentes da Estônia e da Ucrânia por uma completa autonomia eclesiástica em relação à Igreja Russa. Criou com isso um grande mal-estar, que ainda

¹⁵ Descrições completas a respeito das circunstâncias que levaram à passagem da então chamada "Nova Lei" e detalhes da sua oposição legal decorrente podem ser encontradas em publicação recente de *Proselytism and Orthodoxy in Russia - The New War for Souls*, de John Witte Jr. e Michael Bourdeau, (eds.) (1999).

permanece, entre Moscou e Constantinopla. Qualquer influência que as Igrejas Ortodoxas da Europa Ocidental pudessem vir a ter, foi diminuída, senão eclipsada.

Mais um importante problema deve ser analisado: a questão das finanças. Diante das ligações "contraproducentes" e "inadequadas" estabelecidas fora do "Estado-Nação", é preciso perguntar-se como a Igreja russa conseguiu reconstituir sua infra-estrutura física na última década. Atualmente só em Moscou ela abrange cerca de 404 edifícios, nove vezes mais do que em 1988.¹⁶ Ou, como obteve os estimados trezentos milhões de dólares para reconstruir Cristo Salvador, a catedral monumental que está rapidamente se tornando símbolo nacional do triunfo da religião sobre o ateísmo? Projetada em 1813 pelo Czar Alexander I para comemorar a vitória da Rússia sobre Napoleão, o edifício original foi demolido por Stalin em 1931, e suas fundações tornaram-se uma piscina ao ar-livre na margem do Kremlin do Rio Moskva.¹⁷ Ou, finalmente, como pagou pelo treinamento e salários que contribuíram para o eventual aumento de pessoal na função eclesiástica - que passou de menos de 7.397 padres e diáconos em 1988 para 17.084 no início de 1998?¹⁸

Na ausência de fontes significativas de recursos externos, a Igreja Ortodoxa russa fez dois acordos em casa: um com o Estado, outro com os chamados "Novos Russos", a classe emergente capitalista de homens de negócio atentos a todo tipo de oportunidade. O Estado ofereceu à Igreja concessões de taxas e restituição de impostos, o direito excepcional de importar "ajuda humanitária" livre de tarifas, o retorno de suas propriedades pré-revolucionárias (bastante reduzidas e quase sempre restritas a edifícios religiosos necessitando reparos), e ainda subsídios limitados para a restauração de igrejas. Os "Novos Russos", sobretudo os banqueiros mais ricos, gerentes executivos de companhias de petróleo e gás, o atuante Prefeito de Moscou e muitos financistas de sucesso, fizeram doações generosas ao Patriarcado para restaurar algumas igrejas da capital. E o que a Igreja Ortodoxa Russa oferece em troca?

Os críticos acusam-na de fazer vistas grossas à corrupção generalizada em âmbito público e privado. Ou de apoiar escancaradamente as campanhas

¹⁶ No artigo ainda não publicado, "The IV World Council of The Russian People" (1997, p. 30), trato de aspectos do financiamento da Igreja Ortodoxa Russa.

¹⁷ "A \$300 million Church", The Moscow Times, 9 jul. 1994, de Dimitry Popov.

¹⁸ Dados fornecidos pelo Serviço de Comunicações do Departamento de Relações Eclesiais Exteriores do Patriarcado de Moscou, disponíveis no início de 1997 e 1998. A estimativa para 1990, refletindo o retorno dos Clérigos ortodoxos às dissidentes igrejas greco-católica e ortodoxas recentemente legalizadas, especialmente na Ucrânia, é de um terço a menos que a de 1988.

eleitorais e as políticas do ex-Presidente Boris Yeltsin.¹⁹ E, finalmente, de, sem pudor, aproximar-se por conveniência dos deputados comunistas para aprovar a nova lei de 1997 sobre religião. Além disso, os mesmos críticos apontam para recentes escândalos financeiros envolvendo líderes-chave da Igreja, abafados por esta e não processados pelas autoridades, para reforçar seus argumentos de que a Igreja, mais uma vez, tornou-se a defensora cega e subserviente do Estado - não da fé.²⁰

Consideremos agora o Brasil em relação às questões que envolvem financiamentos, juntamente com as outras variáveis que acabamos de rever sobre a recente história da Igreja Ortodoxa na Rússia. A experiência da Igreja Católica no Brasil sugere que os fundos transnacionais podem até ser substanciais, mas eles não asseguram maior independência do que se as instituições locais estivessem apoiadas em um único Estado ou no rico setor privado. Dos meados dos anos 70 até a queda do Muro de Berlim em 1989, a Igreja brasileira foi, provavelmente, o maior beneficiário da filantropia mundial católica.

O tamanho do país justifica só em parte este quinhão maior. As dinâmicas do Catolicismo brasileiro na época também exerciam uma forte atração sobre os Católicos, especialmente na Europa Ocidental. "Comunidades eclesiais de base" tentavam reorganizar a Igreja a partir da base. A Teologia da Libertação colocou a fé como um instrumento para libertar os homens da pobreza e da injustiça, bem como do pecado. Bispos enfrentaram generalis, denunciaram tortura, apoiaram direitos humanos, defenderam o pluralismo e tomaram a dianteira na reorganização e proteção da sociedade civil. Esta "revolução" tanto na imagem quanto na realidade da Igreja brasileira, e, por extensão, de toda a América Latina, ajudou a manter o fluxo de recursos ano após ano.²¹ Isto é, até os anos 90. Quando caiu o Muro de Berlim (1989), a Europa Central inteira, com populações católicas significativas, rapidamente se libera e tornando-se totalmente acessível.

¹⁹A recorrente acusação de envolvimento da Igreja no processo eleitoral levou, recentemente, a um esclarecimento oficioso do assunto, negando partidatismo, mas reafirmando o direito da Igreja em manter conversações com partidos políticos, grupos e indivíduos, quando seus interesses estiverem em jogo. Veja o artigo escrito pelo Arcipreste Vsevolod Chaplin [portavoz do departamento de relações eclesiais exteriores do Patriarcado de Moscou], "Active Neutrality", *Nezavisima Gazeta-Religii*, 10 nov. 1999. (Traduzido para o inglês e divulgado on-line em 10 de novembro de 1999 pelo Fr. Victor Sokolov da 'Holy Trinity Organization'.)

²⁰Sobre os escândalos, veja "The Patriarch's Burden", *Moskovskiy Komsomolets*, 16 jul. 1999, de Sergey Bychkov, transmitido on-line pelo 'Holy Trinity Orthodox News Service' de San Francisco, CA.

²¹Este período é abordado em "The People's Church, the Vatican and Abertura, 1974-1985", *Democratizing Brazil: problems of transition and consolidation*, editado por Alfred Stepan (1989, p. 143-167).

A resposta das igrejas-irmãs da Europa Ocidental foi imediata. A Alemanha, a nação católica mais rica da região e de maior força histórica, é o melhor exemplo. Décadas antes seus bispos haviam criado o Misereor, uma das sete poderosas agências de caridade, sob controle episcopal que financiava projetos católicos de desenvolvimento através do mundo e, especialmente, na América Latina. Mas, em abril de 1993, os acordos de ajuda para a Europa Central, até então frágeis, foram formalizados em uma oitava agência, a Renovabis.

Nos últimos seis anos fundos católicos alemães - e também holandeses, suíços, austríacos, italianos e franceses, ainda que em menor vulto – ajudaram na construção de igrejas, estabelecimento de seminários, postos de saúde, orfanatos, lares para idosos e centros de ajuda a refugiados, de Pilsen a Vladivostok.²² Alguns fundos para a América Latina permaneceram estáveis, enquanto outros começaram a declinar.²³ O financiamento das comunidades de base no Brasil, especialmente para as assembleias intereclesiais periódicas (que vêm ocorrendo desde 1975, sendo que a última realizou-se em julho de 2000), parece ter sido mantido.

No entanto observa-se uma redução dos projetos significativos da Teologia da Libertação.²⁴ Somente o Movimento Sem Terra, em prol da reforma agrária, que goza do apoio das hierarquias católicas e luteranas, continua a receber auxílios. Exatamente que conseqüências essa transferência de fundos mundiais que antes foram destinadas aos projetos no

²² Veja "Religious Resource Networks: Roman Catholic Philanthropy in Central and East Europe", *Transnational Religion & Fading States*, editado por Suzanne Hoeber Rudolph e James Piscatori (1997, p. 173-211).

²³ Um exame superficial da distribuição dos fundos, em 1999, de uma das mais ricas filantropias privadas do Oeste Europeu, pertencente ao Catolicismo Romano, "Aid to the Church in Need" [ACN], mais conhecida na Europa pelo seu nome em alemão, "Kirche in Not", comprova tais mudanças. Por exemplo, as duas maiores nações da América Latina, Brasil e México, com uma população somada de mais de 200 milhões de habitantes, a grande maioria católica romana, receberam respectivamente um pouco menos que 3,6 milhões e 867 mil dólares. Os dois maiores países do Centro Europeu, Ucrânia (com uma população católica de aproximadamente 5 milhões) e Polônia (com aproximadamente 38.5 milhão) receberam um pouco mais que 4 milhões de dólares cada um. A Rússia, com população Ortodoxa nominalmente formada por 145 milhões e Católica estimada em entre 150 e 500 mil, recebeu por volta de 3,6 milhões de dólares, igualmente divididos entre as duas denominações. A Croácia, República Checa, Hungria, Romênia e Eslováquia receberam cada uma mais de 1 milhão de dólares. Anteriormente à queda do Muro de Berlim, os oito países acima citados receberam quantias bem menores em termos relativos e absolutos. Em 1999, eles foram responsáveis por quase 29% dos 58 milhões de dólares de contribuições distribuídas da ACN. (Fonte: "Aid to the Church in Need", *Mirror*, newsletter, p. 3, 4 jun. 2000).

²⁴ Uma descrição da Assembleia e seus Documentos Finais foi fornecida em 17 de julho de 2000, num boletim oficial on-line por um de seus organizadores, Fr. José Oscar Beozzo: "X Encontro Intereclesial das CEBs - Ilhéus, 11-15 de julho - Documentos Finais". Mais de vinte mil pessoas de todas as regiões e formações participaram.

"Sul", e que agora foram para os da Europa Central e Oriental podem ter para o trabalho de massa da Igreja no Brasil, é ainda uma questão a ser vista.²⁵ Mas, tais reviravoltas, que correspondem a mudanças geopolíticas maiores, ilustram o risco da inconstância política do apoio transnacional.

Naturalmente, a corrida atual da Europa Ocidental para remodelar a "Grande Europa" - eventualmente incluindo até os países do antigo "Bloco Comunista" e talvez a própria Rússia - não é o único fator da realocação de recursos.²⁶ Antes, está ligada, ou pelo menos coincide, com o despontar atual de uma controvérsia maior que divide toda a Igreja Católica, particularmente desde o Concílio Vaticano II (1963-1965). Refiro-me ao debate sobre o compromisso social da Igreja no mundo moderno. No curto prazo os progressistas da Igreja pareciam estar vencendo; no médio, foram duramente abalados, mesmo que não totalmente derrotados.²⁷

De fato, por volta de 1984, vários de seus expoentes foram silenciados, seus escritos considerados doutrinariamente "incorretos"²⁸, e seus movimentos pastorais, especialmente no Brasil, foram atacados como indevidamente políticos. No mesmo período, vários dos chamados "novos movimentos" marcados por um conservadorismo religioso e social tomaram corpo amplamente na Europa Ocidental, graças ao apoio do papado. Esta iniciativa, que estava obviamente em desacordo com a Teologia da Libertação, foi positivamente fortalecida para minar as suas bases.

No final dos anos 90, uma grande iniciativa laica, a Renovação Carismática Católica, passou a gozar de influência significativa na maioria das paróquias das quase 300 dioceses.²⁹ Esta maré de mudanças ainda precisa

²⁵ Um dos líderes intelectuais católicos leigos do Brasil, Luiz Alberto Gomes de Souza, recentemente afirmou que nem a escassez de fundos ou a crítica externa das comunidades de base diminuiu a sua sobrevivência, importância ou significado. Tal impressão errônea, argumenta, deveria ser atribuída ao eclipse que estão causando na mídia e à prontidão dos doutores em repetir - sem fundamento - tais relatos; veja "As CEBs vão bem, obrigado", documento não publicado, p. 13, 12 nov. 1999, de Luiz Alberto Gomes de Souza.

²⁶ A União Européia está atualmente negociando o ingresso de Chipre, Estônia, Hungria, Polônia e Eslovênia; em outubro de 1999, foi anunciado que no ano 2000 se iniciariam negociações com a Bulgária, Lituânia, Malta e Romênia; conforme USA Today (13 out. 1999).

²⁷ Veja "Vatican Policy, 1978-1990: an updated overview", Social Research. Nova York, v. 59, n.1, p. 169-199, 1992.

²⁸ O caso mais celebre foi o de 1984, em que a Sacra Congregação pela Doutrina da Fé, do Vaticano, calou o ex-padre franciscano Leonardo Boff; veja "A ofensiva Vaticana", Religião e Sociedade, v. 12, n. 3, p. 34-53, dez. 1985 e "A Teologia em Julgamento", Comunicações do ISER, v. 14, n. 4, p. 62-66, maio 1985.

²⁹ Sobre os Carismáticos Católicos, veja "The Ten Year Crusade Toward the Third Christian Millenium: an Account of Evangelization 2000 and Lumen 2000", The Right and Democracy in Latin America, editado por Douglas Chalmers et al. (1992, p. 202-222).

ser satisfatoriamente explicada. Mas para alívio de muitos bispos do Brasil, os carismáticos pelo menos trouxeram de volta quadros da classe média na administração do dia-a-dia da vida eclesial, especialmente no plano paróquial. Seu apelo também foi responsável por reverter décadas de declínio de aspirantes ao sacerdócio. Mais ainda, a forma de celebração dos carismáticos, tanto festiva quanto participativa, tanto cheia de mistério quanto miraculosa, pareceu finalmente ter dado ao catolicismo a chance de competir com o rápido crescimento do pentecostalismo protestante.³⁰

O Vaticano também não se desapontou. Roma, há muito argumentava que a responsabilidade da diminuição do monopólio religioso do Catolicismo por toda a América Latina repousava diretamente nos excessos dos progressistas: eles vinham substituindo a "fé verdadeira" do povo e a religião familiar, pela doutrina marxista.

Colocar em cheque o pentecostalismo e os dissidentes internos da Igreja é uma coisa, restaurar antigos monopólios religiosos territorialmente estabelecidos é outra. Na verdade, monopólios religiosos - como o *ancien régime* - dificilmente retornarão algum dia, seja no Brasil, seja na Rússia, apesar de *lobbies* políticos e legislações especiais. Além do mais, o ramo europeu do Catolicismo está rapidamente se transformando, consciente de sua condição de minoria, não somente dentro da "Igreja Universal", mas dentro da Europa e do mundo.³¹

O Catolicismo da Europa ocidental, embora não seja mais a fé hegemônica do continente, está em processo de se tornar o porta-estandarte do

³⁰ Conforme o artigo "Festa Católica bate recorde", O Globo online [www.oglobo.com.br], 15 out. 1999, mais de 160.000 fiéis, 40% além da capacidade máxima, lotaram o Estádio do Maracanã, no Rio de Janeiro, numa celebração da Festa de Nossa Senhora Aparecida, Padroeira do Brasil, apoiada pela Renovação Carismática Católica. Esta manifestação é especialmente pronunciada já que, em 1997, um ministro pentecostal gerou um escândalo nacional ao chutar, em rede nacional, uma estátua de Nossa Senhora Aparecida, profanando-a.

³¹ Em nenhum lugar o reconhecimento do atual status minoritário católico tem sido mais autoritariamente expresso que nas intervenções dos participantes do Sínodo Europeu dos Bispos Católicos Romanos, que aconteceu em Roma de 1 a 23 de outubro de 1999. O serviço on-line do Vaticano, ZENIT, em 13 de outubro de 1999, relatou estas incisivas observações: "Os Padres têm ouvido muito a respeito da 'Apostasia do Silêncio' da Europa, como descreve o Cardeal Pierre Eyt de Bordeaux sobre a situação atual. Muitos Bispos têm falado sobre os Católicos na Europa Ocidental serem vítimas da dominante cultura materialista, espelhada na falta de interesse na Igreja, na Paróquia, e no confessionalário". Jesus Carrascosa, membro do [novo movimento] Comunhão e Libertação, "lamentou a crescente brecha entre fé e vida: muitos europeus separam a fé da sua vida diária, levantando uma parede entre a fé e a razão, e reduzindo Cristo a um simples profeta social ou pregador de moralidade". Mais notáveis são os comentários do Cardeal Adrianus Simonis de Utrecht, que "expressou uma amarga verdade: hoje a Igreja é uma minoria. Somente alguns sabem quem é Cristo e como encontrá-lo. Até mesmo a Igreja é influenciada por essa mentalidade dominante, com o risco de reduzir o Evangelho a uma repetição de palavras ou um apelo moral".

padrão ético da nova sociedade civil planetária - campeão da justiça social e defensor dos direitos humanos, sem levar em consideração confissão, raça ou nacionalidade.³² Marco Politi, o renomado vaticanólogo na Itália, considera esta nova orientação "como um trunfo que o catolicismo não pode permitir-se perder...".³³

Isso, em parte, é a razão por que os progressistas da Igreja brasileira ainda não estão totalmente fora do jogo. Por um lado, ainda permanece parte da sua influência como definidores da sociedade civil no Brasil. Por outro lado, têm conseguido manter posições cruciais nas esferas do secretariado permanente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, derrotando inteiramente as manobras dos conservadores, uma eleição após outra.

Acrescente-se a isso, seus esforços recentes para reestruturar a Igreja como o "Cão de Guarda" da moral da sociedade brasileira - como Kenneth Serbin apontou com agudeza - também são inteiramente convergentes com a transformação ora em curso na Europa.³⁴ Por tanto, é compreensível que esta "harmonia de interesses" tenha resultado em apoio aos progressistas, tanto dentro quanto fora do Brasil. A este respeito, suas ligações com a "Igreja Universal" os fortalece porque eles fazem parte dos debates e das façções pelo mundo afora que estão discutindo sobre o papel da Igreja na sociedade e de seu compromisso na aceitação de um mundo pluralista. De fato, eles permanecem como os herdeiros diretos da abertura promovida pelo Concílio Vaticano II e do processo contínuo de "aggiornamento".³⁵

Mas o que pode ser dito sobre "aggiornamento" no mundo Ortodoxo? A este respeito a Igreja russa pode se encontrar num impasse duplamente difícil. Antes de mais nada, o mundo ortodoxo, enquanto uma comunidade global, tem ainda que fazer um esforço coletivo para se "modernizar". Sendo uma igreja sinodal (aquela que é governada por bispos), se acha doutrinariamente presa por um sistema no qual todas as decisões sobre questões

³² Este argumento é incisivamente feito por José Casanova em "Globalizing Catholicism and the Return to a 'Universal' Church", *Transnational Religion & Fading States*, editado por Suzanne Hoeber Rudolph e James Piscatori (1997, p. 121-143).

³³ De Marco Politi, "La Chiesa alla ricerca di un papa nuovo", *La Repubblica* (Roma), 14 nov. 1999, p. 14. O propósito de Politi neste texto é afirmar que "em vinte anos, Karol Wojtyła obteve o milagre de transformar o Pontífice Romano da cabeça do Catolicismo em um líder mundial capaz de falar de valores universais além das fronteiras religiosas e nacionais. Esta é uma carta que o Catolicismo não pode se permitir perder...".

³² De Kenneth P. Serbin, "The Catholic Church, Religious Pluralism, and Democracy in Brazil", Working Paper. Kellogg Institute, University of Notre Dame, n. 263, p. 30, fev. 1998.

³⁴ De Kenneth P. Serbin (1998, p. 30).

³⁵ A edição de 19 de novembro de 1999 de *Commonweal* (CXXVI: 20) é devotada a uma discussão sobre "The crisis of Liberal Catholicism" (A crise do Catolicismo Liberal); o artigo de Peter Steinfels (1999, p. 30-39), é especialmente pertinente a minha discussão.

pertinentes a fé só podem ser tomadas por um concílio mundial. Ela ainda permanece atada, sob muitos aspectos, aos cânones dos sete primeiros concílios ecumênicos realizados entre 325 e 787 d.C.³⁶

A intenção de modernização certamente não está ausente. Os notáveis passos dados pelo Patriarca Ecumênico para utilizar o prestígio da Ortodoxia para renovar a educação teológica, promover ligações mais estreitas com Roma e Genebra, e proteger o meio ambiente apontam para algumas das possíveis direções futuras. Mas tentativas repetidas para unir todas as Igrejas-irmãs num concílio ecumênico mundial no início do Terceiro Milênio Cristão não surtiram efeito.

As razões disso podem ser apenas delineadas aqui. Uma delas é a fraqueza financeira e institucional de Constantinopla. Outra, é a prioridade que Igrejas do antigo "bloco comunista" atribuíram à restauração das propriedades, da vida religiosa, bem como das suas instituições. Outra, ainda, é a difundida resistência ideológica e a freqüente hostilidade aberta de muitas comunidades monásticas - de singular importância para a espiritualidade Ortodoxa, e ainda a fonte primária de recrutamento de futuros bispos - para a maior parte das mudanças.³⁷ Finalmente, não se pode ignorar a rivalidade entre os patriarcados de Constantinopla e Moscou, este último invocando freqüentemente sua posição como chefe da maior Igreja da Ortodoxia, numa aparente manobra para aumentar sua influência no mundo Ortodoxo.³⁸

O outro impasse com que se defronta a Ortodoxia russa é que, na maior parte dos últimos três séculos, ela não elaborou nenhum plano próprio de modernização em que se apoiar. Pedro, o Grande, transformou impiedosamente a Igreja, bloqueando a eleição de um Patriarca (desde 1700) e, em 1721 tornou o Santo Sínodo, até então o corpo executivo principal da Igreja, num mero braço administrativo do governo. A maior parte de seus sucessores seguiu o mesmo procedimento. Somente no século XX, quando o último Czar abdicou e a Revolução Bolchevique estava a caminho, é que os bispos da Igreja Ortodoxa russa libertaram-se por um breve período do controle estatal. Nem o restabelecimento vitorioso da função Patriarcal nem

³⁶ Um enfoque sintetizado sobre Ortodoxia pode ser encontrado num pequeno volume escrito pelo teólogo ortodoxo francês Oliver Clement (1961).

³⁷ Forças para atualizar a liturgia, doutrina e ensinamentos sociais ortodoxos podem ser encontradas em igrejas internacionais, sendo muitas delas comunidades surgidas a partir da imigração de seus povos, especialmente nos Estados Unidos, na França e na Inglaterra. Entretanto, os recentes conflitos dentro da igreja ortodoxa grega da América geraram conhecimento das dificuldades em enfrentar esses colaboradores da modernização; isso só se deu por resolvido no outono de 1999, quando o Patriarca Ecumênico cedeu às exigências dos greco-americanos em nomear um Arcebispo mais 'americanizado' para comandar a denominação.

³⁸ Para a mais recente revisão deste conflito, veja o artigo de Ilene R. Prushe (2000).

a restauração da autoridade eclesiástica do Santo Sínodo mostraram-se duráveis: as diferenças internas na Igreja irromperam e, logo após, seguiu-se a notória perseguição religiosa dos Bolcheviques.³⁹

De fato, a "união patriótica" de 1943 entre a Igreja e o Estado (por iniciativa da Igreja Ortodoxa russa) não pôs fim a sua subjugação política. Tampouco, a concessão de 1945 pelo estado de um espaço público menos limitado, em troca de o ativo esforço da Igreja em favor da Pátria durante a guerra e o seu apoio além-fronteiras à política externa Soviética. Para piorar, sob a administração de Nikita Krushchev, Secretário-Geral do Partido Comunista, foram iniciadas, nas décadas de 50 e 60, campanhas anti-religiosas especialmente destrutivas. Esta política não foi essencialmente alterada nem mesmo depois que o último sucessor do regime, Mikhail Gorbachov, líder da *glasnot*, promoveu oficialmente, em 1988, a celebração do Milênio da Conversão dos eslavos ao Cristianismo. Até mesmo a "eleição" em 1990 do quinto patriarca em tempos modernos, Sua Santidade Aleksiy II, que preside atualmente a Igreja, é tida como evento que foi manipulado, sofrendo a interferência direta do Estado.

Será que o colapso subsequente da União Soviética em 1991 e a inesperada liberdade religiosa recém-conquistada colocaram à Igreja Ortodoxa russa mais próxima de uma reforma? O agora histórico plano dos bispos de 1917 para reunir um "Concílio Geral" (ou *pomestniy sobor*), a assembléia com maior autoridade da Igreja nacional e o único veículo próprio para "modernizar" doutrina e prática, foi frustrado pela Revolução de Outubro. Recentemente trazido à tona, ele precariamente responde às realidades correntes da Igreja russa, como tampouco respondem as conclusões de concílios realizados neste século pelas Igrejas-irmãs além-mar.

Desde 1991 a Igreja Ortodoxa russa teve que enfrentar a um número drasticamente reduzido de fiéis após sete décadas de regime Soviético, escassez econômica sob a nova Federação Russa e custosos conflitos entre facções internas. Talvez em virtude de insolubilidade imediata destes problemas, é que os membros do atual Santo Sínodo tenham decidido em julho de 1999 adiar indefinidamente a convocação, tão discutida e ansiosamente esperada, de um Concílio Geral.⁴⁰

Como alternativa intermediária, uma comissão especial provisória do Patriarcado de Moscou, autorizada pelos bispos em seu encontro de 1994, foi finalmente constituída em 1997. Sua tarefa foi compilar as posições da Ortodoxia russa sobre Igreja, Estado e sociedade. Especialistas de vários

³⁹ Veja livro de Dimitry Pospelovsky (1984, v. 1, p. 25-41, 193-248 ; v. 2, p. 301 et seq.).

⁴⁰ Sobre o adiamento, veja Sergei Bychlov em "The Synod against conciliarity", *Moskovskiy Komsomolets*, 22 jul. 1999.

setores foram rapidamente recrutados para esboçar documentos indicativos sobre uma variedade de temas. Mas o grosso dos trabalhos, conduzido a portas fechadas, recaiu sobre um pequeno número de colaboradores, escolhidos a dedo, pelo Arcebispo Kirill, o prestigiado Metropolitano de Smolensk e Kaliningrado, membro permanente da direção do Santo Sínodo da Igreja Ortodoxa russa e diretor há decênios do poderoso Departamento de Relações Eclesiásticas Exteriores do Patriarcado de Moscou.⁴¹

Com 53 anos de idade, orador brilhante e já uma proeminente personalidade, tanto na cena política nacional quanto no circuito religioso internacional, Kirill é invariavelmente visto por amigos e desafetos como o "poder atrás do trono" e o "segundo homem de igreja mais poderoso da Rússia". Muitos suspeitam que ele ambiciona o posto de Patriarca. Esta é parcialmente a razão pela qual seus motivos e feitos têm sido quase sempre analisados com grande cuidado pela imprensa, e provocam rumores tanto nos círculos políticos quanto eclesiásticos.⁴²

Apesar de tudo, com relação à "modernização" da Igreja russa, a estratégia de Kirill parece ancorar-se em dois objetivos. O primeiro visa a neutralizar facções nas disputas internas da Igreja. O setor ultra-nacionalista e xenófobo provou ser particularmente causador de problemas. Na última década, este setor pressionou repetidamente o Patriarca a atacar os progressistas, levando-o a silêncios constrangedores sobre determinadas questões políticas e sociais, pelas quais os setores progressistas e moderados buscavam desesperadamente, e sem sucesso, a aprovação da hierarquia.

O segundo objetivo de Kirill parece ter sido o de evitar a repetição da experiência da Igreja Romana. Nas últimas três décadas ela vem sofrendo de agravadas divisões internas decorrentes do Concílio Vaticano II. Para prevenir uma sorte similar em solo russo, que um Concílio Geral da Igreja ortodoxa poderia precipitar, o arcebispo parece ter preferido bancar uma "declaração de reforma" feita por esta comissão especial interna por ele escolhida. De qualquer maneira, nenhuma data para reunir tal Concílio Geral chegou sequer a ser proposta. Portanto, até que o documento final desta comissão especial se torne público, o que provavelmente ocorrerá no

⁴¹ Para exibição autorizada das incumbências e metas da comissão especial, agora chamada de grupo de trabalho sinodal de preparação de um documento, veja "Standard of Faith as Norm of Life: the problem of the relationship between the traditional and liberal values in individual and social choice", *Nezavisimais Gazeta* (Moscou), 16-17 fev. 2000, do Metropolitano Kirill (divulgado em uma tradução on-line pela 'Holy Trinity Orthodox News Service' de San Francisco, CA).

⁴² Um breve esboço biográfico do Metropolitano Kirill está incluído em um artigo ainda não publicado de maio de 1997, entitulado "The IV World Council of the Russian People", p. 30. Disponível sob solicitação.

encontro da conferência trienal dos bispos (*archiereiskiy sobor*)⁴³, em Agosto de 2000, e até que as reações a ele possam seguir seu curso, a direção e o ritmo do "aggiornamento" da Igreja ortodoxa na Rússia não devem mudar.

Na melhor das hipóteses, a comparação entre as duas Igrejas mostrou algumas ligações e contingências típicas de religiões transnacionais. Contudo, o ensaio negligenciou intencionalmente três dimensões adicionais, em que tais religiões poderiam ser examinadas, separada ou simultaneamente. O ambiente societal mais amplo é uma das referidas dimensões, bastante óbvia. A outra é a mudança radical de status das religiões transnacionais não-cristãs, talvez significando até mesmo o controle gradativo de espaços históricos da Cristandade por parte delas. A este processo as duas religiões discutidas aqui têm crescentemente voltado suas atenções. A terceira é o "novo secularismo" ao qual me referi anteriormente.

Este tema mereceria um artigo especial uma vez que as últimas declarações das igrejas sobre o assunto exigem uma análise mais acurada até porque trata-se de um dos poucos assuntos em que as opiniões de Católicos e Ortodoxos coincidem em muitos pontos. Além do mais, não é necessário olhar mais longe para sentir a ameaça que o novo secularismo coloca para os valores e a vida religiosa na atualidade. Qualquer um caminhando pelas ruas de Moscou em setembro de 1999 não poderia deixar de encarar isto de frente. Nem mesmo os bispos Católicos Romanos da Europa Ocidental, Central e Oriental. Nos seus encontros decisivos em Roma no mês de outubro seguinte sobre os desafios de hoje, o otimismo de alguns cedeu rapidamente ao pessimismo de outros que, clamando terem visto o futuro, chamaram-no de "desespero".⁴⁴

⁴³ Em reportagens noticiárias anteriores, o documento produzido seria relatadamente "uma versão ortodoxa ... [da] 'doutrina social da Igreja' no ocidente..., 'elaborada sobre a base de experiência com o passar de alguns anos...". Veja "Russian Orthodox Church in search of Identity: Patriarch [sic] Kirill at Bose Ecumenical Congress", ZENIT (serviço on-line do Vaticano), 17 set. 1999, via Holy Trinity Orthodox News Service. No dia 22 de junho de 2000, o Departamento de Relações Eclesiais exteriores do Patriarcado de Moscou divulgou um lançamento intitulado "Symposium on Church and Society - 2000"; O departamento esboçou os quinze tópicos que serão expostos no documento final. São eles: provisões teológicas básicas; Igreja e nações; Igreja e Estado; ética cristã e lei secular; Igreja e Política; trabalho e seus frutos; posse; guerra e paz; crime, punição, reforma; moralidade pessoal, familiar e social; problemas de bioética; Igreja e problemas ecológicos; ciência secular, cultura, educação; relações internacionais; problemas de globalização e secularismo. Veja também "Church view of State", Segodnia (Moscou), 22 jul. 2000.

⁴⁴ "Competing Visions: despair or hope", National Catholic Reporter, p. 3-4, 15 out. 1999, de John L. Allen.

Referências

- Active Neutrality. *Nezavisima Gazeta-Religii*, 10 nov. 1999. (Traduzido para o inglês e divulgado on-line em 10 de novembro de 1999 pelo Fr. Victor Sokolov da 'Holy Trinity Organization').
- Aid to the church in need. *Mirror*, newsletter, p. 3, 4 jun. 2000.
- Allen, de John L. Competing visions: despair or hope. *National Catholic Reporter*, p. 3-4, 15 out. 1999.
- A ofensiva vaticana. *Religião e Sociedade*, v. 12, n. 3, p. 34-53, dez. 1985
- A Teologia em julgamento, *Comunicações do ISER*, v. 14, n. 4, p. 62-66, maio 1985.
- Bax, Mart. Religious regimes and state formation: toward a research perspective. In.: Wolf, Eric R. (ed.) , *Religious Regime and State Formation: Perspectives from European Ethnology*, Albany: State University of New York, 1991, p. 7-27.
- Bychkov, Sergey. The patriarch's burden. *Moskovskiy Komsomolets*, 16 jul. 1999 (transmitido on-line pelo 'Holy Trinity Orthodox News Service' de San Francisco, CA).
- Bychlov, Sergei. The synod against conciliarity. *Moskovskiy Komsomolets*, 22 jul. 1999.
- Cava, Ralph Della. *The IV world council of the russian people*. Mimeo, 1997.
- Church view of State. *Segodnia* (Moscou), 22 jul. 2000.
- Clement, Oliver. *L'Église Orthodoxe*. Paris: Presse Universitaire de France, 1961.
- Davis, Nathaniel. *A Long walk to church: a contemporary history of russian orthodoxy*. Boulder/Oxford: Westview, 1995.
- Doogue, Edmund, Orthodox leader urges churches to overcome obstacles to dialogue", [on-line], *Ecumenical News International* (Geneva), 5 de novembro de 1999.
- Filatov, Sergei & Vorontsova, Lyudmila. Catholic and anti-catholic traditions in Rússia. *Religion, State and Society*, v. 28, n. 1, p. 63-84, mar. 2000,
- Financing the faith: the case of roman catholicism. *Journal of Church and State*, v. 35, n.1, p. 37-59, 1993.
- Globalizing catholicism and the return to a 'universal' church. In.: Rudolph, Suzanne Hoerber & Piscatori, James (eds.). *Transnational Religion & Fading States*. Boulder/Oxford: Westview Press, 1997, p. 121-143.
- Orthodox Christian News Service Inc.*, v. 1, n. 15, 1 nov. 1999.
- Politi, Marco. La chiesa alla ricerca di un papa nuovo. *La Repubblica* (Roma), 14 nov. 1999, p. 14.
- Popov, Dimitry. A \$300 million church. *The Moscow Times*, 9 jul. 1994.
- Pospelovsky, Dimitry. *The russian church under the soviet regime, 1917-1982*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary, 1984.
- Prusher, Ilene R. Historic church synod: eastern orthodox leaders tussle as russian power ebbs. *The Christian Science Monitor*, 7 jan. 2000..
- Religious resource networks: roman catholic philanthropy In.: Central and East Europe. In.: Rudolph, Suzanne Hoerber & Piscatori, James (eds.). *Transnational Religion & Fading States*. Boulder/Oxford: Westview Press, 1997, p. 173-211.

- Reviving orthodoxy in Rússia: an overview of the factions in the Russian Orthodox Church in the spring of 1996. *Cahiers du Monde Russe*, v. 38, n. 3, p. 387-413, jul./set. 1997.
- Russian Orthodox Church in search of identity: patriarch [sic] Kirill at Bose Ecumenical Congress. *ZENIT* (serviço on-line do Vaticano), 17 set. 1999, (via Holy Trinity Orthodox News Service).
- Serbin, Kenneth P. The Catholic Church, religious pluralism, and democracy in Brazil. *Working Paper. Kellogg Institute, University of Notre Dame*, n. 263, p. 30, fev. 1998.
- Shall the Twain ever meet? - On the cancellation of the June 1997 meeting of the patriarch of Moscow and the pope". *Religion in Eastern Europe*, vol. XVIII, n. 1, p. 15-27, fev. 1998.
- Souza, Luiz Alberto Gomes de. *As CEBs vão bem, obrigado*. Documento não publicado, 1999.
- Standard of faith as norm of life: the problem of the relationship between the traditional and liberal values in individual and social choice. *Nezavisimais Gazeta* (Moscou), 16-17 fev. 2000 (divulgado em uma tradução on-line pela 'Holy Trinity Orthodox News Service' de San Francisco, CA).
- Steinfels, Peter. Reinventing liberal catholicism. *Commonweal* (CXXVI: 20), p. 30-39, 19 nov., 1999.
- The nation. *The Global Media*, 29 nov. 1999.
- The people's church, the Vatican and abertura, 1974-1985. In.: Stepan, Alfred (ed.) *Democratizing Brazil: problems of transition and consolidation*. Nova York / Londres: Oxford University Press, 1989, p.143-167.
- The Roman Catholic Church in Rússia, 1991-1996: the latin rite. *The Harriman Review*, v. 9, n.4, p. 46-57, 1996.
- The ten year crusade toward the third christian millenium: an account of evangelization 2000 and lumen 2000. In.: Chalmers Douglas et al. (eds.). *The Right and Democracy in Latin America*. Westport / Nova York / Londres: Prager, 1992, p. 202-222.
- Thinking about current Vatican policy in central and East Europe and the utility of the brazilian paradigm. *Journal of Latin American Studies*, n. 25, p. 257-281, 1983;
- Vatican policy, 1978-1990: an updated overview. *Social Research* v. 59, n.1, p. 169-199, Nova York, 1992.
- Wallerstein, Immanuel. *O sistema mundial moderno*, vol. 1. Lisboa: Ed.Afrontamento, 1990.
- Witte Jr., John & Bourdeau, Michael (eds.). *Proselytism and orthodoxy in Rússia - The new war for souls*. Maryknoll: Orbis Books, 1999.