

A caminho de uma "igreja empresarial" em ligação com a (pós-)modernidade em ruínas

Herbert Böttcher

As igrejas também estão a ser arrastadas para o turbilhão da crise. Em termos económicos, a sua crise manifesta-se como uma crise de recursos financeiros em declínio a longo prazo e, a um nível substantivo e simbólico, como uma perda de significado social e político. Tal como nas áreas "seculares", as igrejas também enfrentam "reformas". O texto mostra como as igrejas querem reformar-se no "espírito do capitalismo" em vez de no "Espírito Santo". Elas procuram aconselhamento em concepções de desenvolvimento organizativo que operam com base na teoria de sistemas. Como empresas, as igrejas querem ligar-se ao seu ambiente e manter-se actualizadas. O resultado é um processo de adaptação a uma sociedade (pós-)moderna em crise que está em queda brusca. Não se trata apenas de adaptação organizativa. Isso só pode ajudar se os produtos pastorais e religiosos oferecidos pelas igrejas também forem competitivos nos mercados esotéricos e espirituais, e atenderem às necessidades dos/das seus/suas clientes. As pessoas devem ser alcançadas na sua "vida quotidiana" e nos seus "espaços sociais". Sem uma reflexão sobre os contextos de mediação social, os indivíduos que se sentem stressados e levados à depressão pela pressão das condições de crise devem ser alcançados e cuidados de tal modo que se sintam novamente bem ou, pelo menos, melhor nas circunstâncias. Os produtos esotéricos religiosos oferecidos não devem ser medidos pela sua reivindicação de verdade, mas pela sua utilidade. Ao mesmo tempo, porém, a igreja deve ser também um lar para pessoas que estão em busca de sentido e identidade perante o "relativismo" do pós-modernismo. Em vista destes problemas, as igrejas abrem-se ao pensamento e à acção identitária e autoritária. Tudo isto não deixa de afectar os conteúdos da tradição judaico-cristã. Eles são individualizados e esoterizados e devem ser garantidos à maneira existencialista e/ou na objectividade das "verdades eternas". Os conteúdos emancipatórios da tradição judaico-cristã, que se baseiam numa distinção entre transcendência e imanência acentuada em termos de crítica da dominação, caem no esquecimento. (Apresentação do texto na exit! nº 17)

1. O contexto histórico da crise da igreja * 1.1 A modernização atrasada na igreja católica * 1.2 Crise da igreja e desenvolvimentos sociais de crise * 2. "Eis que faço novas todas as coisas" (Ap. 21,5) – Estruturas 'empresariais' como resposta à crise da Igreja * 2.1 Gestão estratégica e gestão de processos * 2.2 Pedir emprestado ao teológico * 2.3 A renovação como objectivo da igreja * 2.4 A teoria de sistemas como professora * 2.4.1 Adaptação ao "novo espírito do capitalismo" * 2.4.2 À procura de clientes no espaço social e nos mundos da vida * 2.4.3 'Lugares de igreja' – igreja como rede * 2.4.4 Da didáctica da habilitação à pastoral da habilitação * 3. Legitimações e contradições teológicas * 3.1 Sobre a "superestrutura" teológica de uma "igreja empresarial" * 3.2 Domação bíblico-teológica dos rebeldes * 4. Para a crítica da ligação eclesial entre realidade da vida, desenvolvimento organizativo e teoria dos sistemas * 5. Que "religião" tem uma "igreja empresarial" para oferecer? * 5.1 Uma fé cristã esoterizada * 5.2 Utilidade da religião nos actuais tempos de crise * 5.3 Um eu curativo e fundador de identidade como eu em processo * 6. O desaparecimento da história e da transcendência numa "igreja empresarial"

"Apenas 45 dos quase 83 milhões de cidadãos alemães continuam a pertencer a uma comunidade cristã. Em breve serão apenas metade – em comparação com setenta por cento no ano da queda do comunismo em 1990" (Röser 2018). Esta tendência é confirmada por um estudo encomendado pelas igrejas católica e protestante ao cientista financeiro Bernd Raffelhüschen da Universidade de Friburgo, que foi publicado na Primavera de 2019 (cf. Cleven; Frank 2019). De acordo com este estudo, as igrejas terão de contar com uma redução para metade dos seus membros e da sua capacidade financeira até 2060. Para muitos sair da igreja coincide com a entrada na vida profissional ou com o primeiro recibo de ordenado. Aqui se coloca a questão de saber se se deve financiar uma instituição que há muito se tornou irrelevante para a própria vida.

A diminuição do número de membros e da importância anda de mãos dadas com a crise económica. Quando com a importância diminuem os membros, as fontes financeiras fluem mais escassamente. Nos últimos dez anos, as receitas fiscais da igreja têm aumentado. Isso ficou a dever-se a uma combinação de factores favoráveis. O estudo aponta para os *baby boomers*, que estão actualmente a viver os seus anos de maior rendimento, a queda do desemprego e o aumento da taxa de emprego feminino. A coincidência destes factores com cerca de dez anos de crescimento económico é vista pelo estudo como uma excepção histórica. Para o futuro espera receitas decrescentes e inseguras. Isto é tanto mais grave quanto cerca de setenta por cento do orçamento tem de ir para custos com pessoal e cerca de vinte por cento para bens imobiliários. Devido à situação económica, é de esperar que se intensifiquem os processos de poupança já iniciados há alguns anos: Os empregos serão cortados, as casas da igreja fechadas ou vendidas, os serviços sociais e o financiamento institucional serão descontinuados. Como resultado, a igreja continuará a perder importância e influência social. Ao mesmo tempo, o processo em que as pessoas viram as costas à igreja já é expressão da perda de importância e de influência. Isto é evidente não apenas no número de pessoas que deixam a igreja, mas também no facto de cada vez mais pessoas renunciarem ao baptismo dos filhos e também recorrerem a provedores gratuitos de rituais para casamentos e funerais, por exemplo, em vez de serviços religiosos (cf. Röser 2018). Depois de o moderno Estado social ter herdado da igreja o "poder pastoral" (Foucault), na combinação de cuidado e poder disciplinar (cf. Engel 2016 137), a igreja está agora também ameaçada com a perda da sua competência ritual.

O que fazer numa situação de crise tão profunda? As concepções de desenvolvimento da Igreja procuram uma resposta a esta questão. O título deste texto, "A caminho de uma igreja empresarial", tomado de empréstimo do "eu empresarial" de Bröckling (Bröckling 2013), já indica para onde se pretende que siga a viagem: para uma igreja que se deve tornar competitiva, como empresa de serviços e de sentido no mercado, para as procuras caritativas e religiosas. Através da adaptação institucional e de conteúdo à modernidade, cujo carácter coercivo e de crise é igualmente menosprezado, a igreja deve ser libertada da sua situação anacrónica e "actualizada". Estes processos de desenvolvimento da igreja são confrontados com movimentos que, como "novos movimentos espirituais" ou "evangélicos", se vêm a si próprios como a antítese da modernidade e da pós-modernidade, bem como do seu positivismo ou relativismo. Ao mesmo tempo estão também enredados em condições modernas e pós-modernas, na medida em que recorrem aos meios de comunicação e de encenação modernos.

Este texto analisa a crise da igreja e o desenvolvimento da igreja no contexto da actual sociedade em crise e da modernidade em queda. Desenvolve-se em três passos: Pergunta sobre o contexto histórico e social da crise da igreja (1.), descreve os esforços para salvar a igreja através de concepções empresariais de desenvolvimento organizativo (2.), critica as legitimações e as

contradições teológicas que os acompanham (3.), bem como a ligação acrítica ao desenvolvimento organizativo e à teoria de sistemas (4.), perguntando depois que religião tem para oferecer uma igreja "empresarial" (5.) e o que isto significa teologicamente para o desenvolvimento da igreja (6.).

Os processos de desenvolvimento da igreja são examinados principalmente com base em textos que foram compilados no ambiente da diocese de Trier e também parcialmente aí criados. Isto teve a vantagem de poder analisar os textos sistematicamente ordenados. Olhares de relance sobre outras dioceses católicas, bem como sobre as igrejas evangélicas, deixam claro que desenvolvimentos semelhantes estão a ser impulsionados nessas áreas.

1. O contexto histórico da crise da igreja

1.1 A modernização atrasada na igreja católica

Até ao Concílio Vaticano II (1962-65), a igreja católica tinha uma posição anti-modernista de hierarquia feudal. Desde o século XIX, constituiu-se como uma "societas perfecta", em analogia com o Estado moderno e a sua reivindicação de soberania, reclamando assim a soberania do Estado para si própria e tentando barricar-se no seu próprio mundo perante os desenvolvimentos da modernidade. Esta forma social da igreja era legitimada por uma teologia neo-escolástica. Com recurso às tradições pré-modernas, sobretudo ao escolasticismo, que era (mal) entendido como um sistema de pensamento uniforme, pretendia defender-se contra o iluminismo e a sociedade burguesa que se estava a cristalizar no seu quadro de pensamento. Josef Kleutgen, que desempenhou um papel importante na formulação dos textos do Concílio Vaticano I, caracterizou este tipo de teologia como "teologia do passado" (cf. Walter 2009). Formulava-se como um sistema fechado de pensamento, com base no qual uma sociedade cristã deveria ser criada sob direcção eclesiástica. É uma expressão do integralismo eclesiástico; este tenta "subordinar até áreas da vida profanas ao poder de decisão eclesiástico, assim se tornando um 'totalitarismo religioso' (O. v. Nell-Breuning)" (Stegmann 2009). Estava a reagir a uma reforma católica emergente que queria sair do gueto da "societas perfecta" e tentava ultrapassar o fosso que a separava do pensamento moderno. A luta contra a modernização reformista não foi travada apenas intelectualmente, mas foi acompanhada pela marginalização e disciplinamento dos teólogos e reformadores sociais que se aliaram a forças extra-eclesiásticas, tais como os sindicatos.

Com o Vaticano II, a igreja católica abandonou a fortaleza intelectual e social em que se tinha refugiado. A teologia procurou uma ligação à modernidade através da investigação bíblica histórico-crítica, bem como das correntes filosóficas modernas (por exemplo, filosofia transcendental e existencialismo) e, com os direitos humanos liberais e sociais, incluindo a liberdade religiosa, afirmou a sociedade civil e, assim, ao mesmo tempo, o sujeito como o agente dos desenvolvimentos modernos. Enquanto a "liberdade" e a "igualdade" vieram aqui à tona como ideais políticos do iluminismo, a "fraternidade" fez-se ouvir sob a forma de responsabilidade social. Isto abriu o caminho para a compreensão de uma igreja que, recorrendo às suas tradições bíblicas, também começou a compreender a sua acção pastoral como acção de solidariedade.¹ Isto contribuiu para que a dimensão social da acção da igreja ganhasse importância no período seguinte e fosse reconhecida na América Latina como "teologia da libertação" (Gutiérrez 1973) ou na Alemanha como "pastoral social" (Steinkamp 1994).

Os primeiros anos após o Concílio foram caracterizados por uma atmosfera de ruptura. A Igreja parecia ter finalmente chegado ao mundo moderno. Celebrou-se o 'aggiornamento',

¹ Os textos do Concílio essenciais para estes desenvolvimentos são: "A Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina 'Dei Verbum'", na qual o seu carácter histórico é enfatizado e, portanto, é legitimada a investigação bíblica histórico-crítica; "A Constituição Dogmática sobre a Igreja 'Lumen Gentium'", na qual a imagem estritamente hierárquica da Igreja é corrigida pela imagem da Igreja como o 'Povo de Deus' no seu caminho através da história; "A Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo Moderno 'Gaudium et Spes'", na qual a relação da Igreja com o mundo moderno é determinada sob o aspecto da acção eclesial (cf. Rahner; Vorgrimler 1966).

literalmente o 'tornar-se de hoje' da Igreja. Aos chamados leigos, ou seja, aos não-clérigos, foram dadas mais oportunidades para terem uma palavra a dizer e para agirem. A comunidade eclesial local ganhou importância e tornou-se para muitos um lugar de socialização da igreja, onde se podiam sentir em casa. Pareciam ter sido criadas condições para se reconstituírem como uma igreja na sociedade e com um compromisso para uma sociedade melhor. Na euforia de que a igreja parecia finalmente ter chegado à sociedade moderna, perderam-se vozes como as do teólogo Edward Schillebeeckx, que chamou a atenção para o anacronismo da afirmação da igreja no mundo moderno numa fase em que a sua dialéctica social estava a ser debatida, apontando "que as igrejas como 'grandes sociedades' são inevitavelmente absorvidas pelo sistema capitalista tardio e partilham as suas estruturas violentas" (Schillebeeckx 1971, 153). As suas tentativas de incorporar a teoria crítica da sociedade na reflexão teológica pouco foram recebidas.

1.2 Crise da igreja e desenvolvimentos sociais de crise

Com um ligeiro atraso em relação aos primeiros sinais de processos de crise social que se tornaram visíveis no início dos anos setenta, tais como o desemprego e os primeiros programas de austeridade, estes foram também registados nas igrejas no final dessa década. Pela primeira vez, registou-se uma quebra nas receitas fiscais da igreja. No entanto, foram interpretadas como uma crise económica. O desenvolvimento sócio-cultural (pós-moderno) caracterizado pela individualização e pluralização foi mais um problema para a igreja (cf. Gabriel 1992). Foi acompanhado pela erosão ou dissolução da base da igreja popular, como se pode ver na tendência contínua para diminuir a participação na vida da igreja, bem como na diminuição da procura de ritos eclesiais. Por um lado, no contexto dos processos gerais de modernização, os meios eclesiais em que as pessoas se juntavam e que as moldavam estão também a dissolver-se. A orientação para as tradições está a ser substituída por um enfoque no eu. O indivíduo, que já não se orienta pelas tradições, procura orientação e alívio num mercado de possibilidades. As interpretações coerentes da realidade – especialmente quando estão ligadas a instituições – são suspeitas de transmitir uma doutrina, uma visão fechada do mundo, e de tratar o indivíduo como uma criança. No contexto do culturalismo pós-moderno e do seu estabelecimento da pluralidade como ponto de referência fundamental, qualquer reivindicação de verdade parece obsoleta. Contra a heteronomia das tradições e das suas reivindicações de verdade está a reivindicação de indivíduos isolados de uma escolha autodeterminada da orientação espiritual. Isto é satisfeito por um puzzle de muitas peças espirituais individuais que podem ser confusamente enfiadas juntas sem reivindicar coerência – de acordo com a necessidade.

Assim não é por acaso que a crise da igreja se apresenta não em último lugar como uma crise de conteúdo teológico. Já nos anos 90, o teólogo Johann Baptist Metz chamou a atenção para o facto de por detrás da crise da igreja estar uma crise que ameaça a própria substância das igrejas: a "crise de Deus" (Metz 1994, 76ss., *ibid.* 2017, 83ss.). Com isto ele visava a questão da compatibilidade com a modernidade do discurso sobre Deus tal como articulado na tradição judaico-cristã. Ele vê conteúdos ligados a esse discurso que não se encaixam simplesmente na era (pós-)moderna: Sensibilidade ao sofrimento humano, solidariedade para com as vítimas de injustiça e violência, questões de justiça, salvação para os mortos, especialmente para as vítimas de estruturas de injustiça e violência. Tendo em conta os processos de individualização e pluralização, perdem a plausibilidade tais conteúdos e com eles a fala de Deus. Ainda mais quando, na pós-modernidade, as questões sobre justiça social e a sua relação com as condições sociais desapareceram desde logo no carnaval cultural pós-moderno, e as questões sobre a verdade foram substituídas pelo jogo de muitas verdades na "turbulência pós-moderna de vozes e humores" (Metz 2016c).

O conteúdo da fé cristã e as suas pretensões à verdade estão a perder plausibilidade na competição com ofertas pós-modernas de espiritualidade. Nesta situação, os mecanismos de

confiança na igreja para assegurar o poder e a influência estão a dar em nada. Nem o conteúdo teológico nem as normas morais podem ser aplicados como um sistema doutrinal e moral fechado através do esquema de comando e obediência, ou seja, através da relação entre a instrução de 'pastores' e um 'rebanho' seguindo as suas instruções. Mas mesmo formas mais suaves de diálogo e tentativas hermenêuticas de mediação não foram capazes de parar a perda de poder e de sentido da igreja. E assim é óbvia a tentativa de recuperar o terreno perdido através de relações de troca, ou seja, através das relações entre aqueles que oferecem e aqueles que procuram (cf. Bucher 2008, 282). As igrejas são procuradas na lógica das relações de troca quando as suas ofertas pastorais são concebidas de tal modo que vão o encontro da clientela que as procura.

As igrejas já não são simplesmente confrontadas com "o" mundo moderno para o qual a igreja católica se tinha tão esperançosamente aberto com o Concílio Vaticano II. Pelo contrário, as igrejas são confrontadas com uma multiplicidade de meios pós-modernos, nos quais se deparam com orientações e padrões de vida social, cultural e esteticamente diferentes, como mostra o estudo do Instituto Sinus, muito considerado nas igrejas (cf. p. ex. Wippermann 2011). Se as igrejas não se adaptarem a isto, arriscam-se a perder o contacto com a sociedade – daí o medo. Na linguagem dos promotores da igreja empresariais, isto significa: "A sua mensagem já não é compreendida, os seus produtos centrais já não são retomados, excepto no ponto de viragem da vida. A igreja perdeu completamente a sua soberania interpretativa e o seu significado para a vida quotidiana das pessoas, e isto apesar dos incríveis investimentos em logística, bens imóveis e pessoal (crise de clientes e de produtos)" (Dessoy 2015, 109). Os promotores da igreja localizam a crise da igreja na perda do seu significado para as vidas das pessoas, ou seja, numa "crise de clientes", que se torna visível numa "crise de vendas" dos produtos da igreja (cf. *ibid.*).

O financiamento da igreja através de impostos e benefícios estatais tornou possível durante muito tempo afastar esta crise eclesial. Actualmente o rendimento dos pagamentos de impostos à igreja é mais elevado do que nunca, tal como descrito acima. A longo prazo, contudo, são de esperar cortes consideráveis, devido aos elevados custos com pessoal (incluindo direitos a pensão), bem como custos de bens imóveis, que não estão a diminuir, e ao declínio simultâneo da filiação. No entanto, no avanço da crise do capitalismo e das possibilidades de financiamento do Estado, a igreja está também a enfrentar limites à sua viabilidade financeira. As receitas fiscais da Igreja estagnaram pela primeira vez em meados da década de 1990. Surgiram estrangulamentos financeiros. A expansão da igreja nos anos financeiramente fortes (antes dos anos oitenta), especialmente nas áreas de pessoal e imobiliária, dificilmente poderia ser financiada de acordo com os cálculos da época. Como resultado, as dioceses de Berlim, Essen e Aachen já se encontravam ameaçadas de insolvência. Em tudo isto, é previsível que a perda de significado social das igrejas levará a um maior questionamento do financiamento estatal. Isto é tanto mais verdade quanto o Estado também está a enfrentar limites financeiros e tem de "poupar".

As igrejas enfrentam agora o desafio de ter de gerir a sua crise face à diminuição dos recursos financeiros. Também para elas os anos financeiramente gordos estão a chegar ao fim, de modo que são forçadas a fazer poupanças e a reduzir a dimensão. A situação parece fatal: a crise de relevância e de significado da igreja está a condensar-se numa crise institucional, e ao mesmo tempo estão a diminuir os recursos financeiros que poderiam ser utilizados para lidar com ela. As igrejas são assim confrontadas com uma situação em que têm de lidar com a perda de poder social e de significado que põe em perigo a sua existência e, a um nível psicossocial, processar as mortificações e humilhações a isso associadas. "Em tais constelações de fragilização e humilhação", existe o risco de "duas reacções fatais: oportunismo do grupo-alvo e auto-encerramento reactivo" (Bucher). Do ponto de vista dos promotores da igreja, o "auto-encerramento reactivo" é ameaçado por aqueles que fecham as suas mentes às reformas necessárias e insistem na forma confiável de ser uma igreja, sem ter em consideração o perigo de oportunismo do grupo-alvo.

Como estrada real para sair da crise da igreja, o teólogo pastoral Matthias Sellmann propaga a mudança "de uma posição de poder para uma posição de mercado" (Sellmann). Ele indica como objectivos primeiro "o interesse institucional na preservação", segundo "a mensagem" da instituição e finalmente o seu "desempenho na aprendizagem", que é orientado para aprender com aqueles que "têm experiência de mercado" "como ganhar o bem escasso que é a atenção hoje em dia". Assim, as "actividades de marketing da igreja e da fé" são propostas como a "necessidade do momento" (ibid.). O objectivo de "interesse na preservação institucional" é essencialmente servido pelo desenvolvimento organizativo da igreja como um negócio. Como consultoras em instituições eclesiais são solicitadas empresas que oferecem aconselhamento sobre o desenvolvimento empresarial.

2. "Eis que faço novas todas as coisas" (Ap. 21,5) – Estruturas 'empresariais' como resposta à crise da Igreja

"Eis que faço novas todas as coisas" (Ap. 21,5). Esta frase do Apocalipse de João tem como objectivo um novo mundo. Só pode tornar-se possível quando a tirania romana tiver chegado ao fim. Em Dezembro de 2011, esta frase teve de servir como lema para um congresso sobre "Estratégia e Desenvolvimento na Igreja e na Sociedade"² (cf. Böttcher 2015). Não é a sociedade que deve tornar-se nova. Não se trata certamente de ultrapassar as relações de dominação. A igreja deve tornar-se nova – e isso ao encontrar uma ligação com o mundo pós-moderno. Por conseguinte, não se trata simplesmente de renovar a estrutura interna da igreja, mas de redefinir a igreja no seu auto-entendimento e no seu papel na sociedade pós-moderna (cf. Dessoy; Lames 2012). O consultor de gestão Valentin Dessoy deixa claro que no contexto das estratégias de desenvolvimento da igreja "não em último lugar [...] também se trata de marketing". Portanto, "pensar no futuro da igreja também segue a lógica do evento pós-moderno de mercado" (Dessoy 2015, 656).

Para se tornar apta para 'o evento pós-moderno de mercado', a igreja deve tornar-se uma 'igreja empresarial'. Isto está – bem de acordo com a lógica de Sellmann (Sellmann 2011) – ao serviço do 'interesse próprio institucional'. Se uma instituição quer permanecer "estável e funcional", tem de "mudar constantemente, aprender constantemente, renovar-se constantemente" (Dessoy 2015, 159). A "gestão de processos" (Lames 2015) é utilizada como o instrumento adequado para o efeito. No quadro da "gestão de processos", "meios materiais e recursos humanos" devem ser utilizados de tal modo que conduzam a "resultados mensuráveis e determinados" (ibid., 169) do desenvolvimento da igreja. Estreitamente ligada à "gestão de processos" está a "gestão da qualidade". Com ela tem-se em vista "o cliente, o utilizador do serviço, o destinatário", a quem os processos são dirigidos. O objectivo é "a máxima satisfação e lealdade do cliente" (ibid., 170).

Porque é uma questão de ligação entre o processo e a gestão da qualidade e, portanto, de oferta e orientação para o cliente, o sistema eclesial deve ser capaz de se ligar ao seu ambiente ou a outros sistemas sociais. Os estratégias de desenvolvimento da igreja aprenderam com a teoria dos sistemas que "os sistemas sobrevivem se forem capazes de estabelecer referências ambientais sustentáveis" (Dessoy 2015, 657). Em termos de teoria de sistemas, as igrejas são atribuídas ao sistema social funcional 'religião' (cf. Luhmann 2011) e estão relacionadas com outros sistemas sociais. Todos os sistemas estão sujeitos a influências sociais e devem recriar-se constantemente (autopoieticamente) tendo em conta as influências ambientais. A fim de criar um novo significado para a igreja e abrir novas possibilidades de sobrevivência social, é importante, na lógica da teoria de sistemas, desenvolver a referência ambiental. Em relação ao desenvolvimento da igreja, isto significa: a igreja deve ser "permeável nas suas fronteiras", "entrar em diálogo com os ambientes

² Os organizadores incluíram a "Rede de Consulta e Formação Kairos. Coaching – Consulting – Training" e a "Domínio estratégico 1 'Objectivos e Desenvolvimento' do Vicariato Geral Episcopal de Trier". O evento está documentado no volume 2 da série "Sociedade e Igreja – Moldar a Mudança" (Dessoy; Lames 2012).

para ela relevantes, tornar a sua linguagem e as suas formas conectáveis para que aqueles com quem quer comunicar se lhe possam referir selectivamente" (Dessooy 2015, 657).

A igreja deve, portanto, ser habilitada a "abordar de novo as pessoas que já não consegue alcançar na via tradicional" (ibid., 658) Programaticamente, o Vigário Geral da Arquidiocese de Colónia formula: "Precisamos de uma mudança na nossa atenção: dos 5% que vêm até nós para os 95% que não participam na vida da igreja, e mais além" (citado em ibid., 657). O "interesse institucional na preservação" combina com a "mensagem" (Sellmann 2011) para a qual as pessoas a serem alcançadas têm de ser sensibilizadas. Para que isto seja bem sucedido, a igreja deve tornar-se conectável com os mundos diferenciados da experiência e da vida das pessoas pós-modernas. "A acção da Igreja (mensagem, culto, prática) [...] será permanente e constantemente transformada face às realidades da vida e às orientações estéticas [...]" (Dessooy 2015, 657).

2.1 Gestão estratégica e gestão de processos

Para que a "mensagem" da igreja seja comercializável aos clientes pós-modernos, a igreja deve aprender com aqueles que "têm experiência de mercado" (Sellmann). A primeira coisa a aprender é desenvolver a própria organização de modo a ter produtos comercializáveis, e em segundo lugar desenvolver estratégias de mercado com as quais também possa vender os produtos. A "gestão estratégica" torna-se a âncora de salvação lançada para o futuro (cf. Dessooy 2015, 139ss.). A gestão de processos deve ajudar a definir processos e a verificar os efeitos (cf. Lames 2015). Isto deverá permitir o "desenvolvimento sustentável da igreja" (cf. Dessooy 2015, 139ss.). Por conseguinte, a gestão de processos deve ser integrada numa "orientação estratégica a longo prazo" que permita uma "prática experimental orientada para a inovação" (ibid., 139).

Com instrumentos de desenvolvimento organizativo e concepções de gestão estratégica, a igreja deve concentrar-se nos seus campos de acção relevantes e ligá-los uns aos outros: O objectivo da empresa deve ser levado a cabo internamente sob o aspecto de estratégias funcionais, e externamente tendo em vista as estratégias de mercado. Devem ser tidos em conta contextos (mercado e clientes como destinatários da empresa), produtos ou serviços oferecidos e a sua qualidade, processos organizativos e operacionais, papéis e competências dos colaboradores e colaboradoras, comunicação interna e externa, recursos da empresa, desde as finanças e bens imóveis até aos conhecimentos e competências (cf. ibid., 142). Os respectivos contextos podem ser processados de acordo com as etapas clássicas de ver, julgar e agir. Ver é, em primeiro lugar, obter uma imagem abrangente da organização, das suas competências e potenciais centrais, mas também das suas fraquezas. Em segundo lugar, o ambiente da organização deve ser tido em conta, ou seja, a evolução social sob os aspectos económicos, jurídico-políticos e socioculturais. Nesta base, podem ser definidos objectivos (julgar) e desenvolvido um catálogo de medidas (agir).

No topo da hierarquia de objectivos está uma visão que formula o que é importante para a empresa como um todo ou nos seus segmentos individuais. Dessooy define visões como "imagens (internas sensivelmente transmitidas) do todo (por exemplo, da igreja na diocese de N.N.) que estão fundamentadas nas próprias raízes biográficas [...], reconhecem os sinais dos tempos (profeticamente), fazem uma diferença significativa para o *status quo* (para o aqui e agora, para a forma histórica actual da igreja), estão orientadas para um futuro bom (abençoado) e põem o presente em movimento de forma sustentável" (Dessooy 2015, 148). A ênfase na visão baseia-se no pressuposto de que as instituições e organizações só podem funcionar se os seus membros, pessoal e clientes convergirem suficientemente nas suas imagens e expectativas, que são comunicadas a partir das suas mais íntimas imagens, desejos e sonhos em apreciação reconhecedora. No final de um processo em que as imagens, desejos e sonhos mais íntimos das pessoas envolvidas na organização são identificados num ambiente de apreciação reconhecedora, o modelo representa uma espécie de contrato entre os actores da organização. "Condensa as premissas básicas da organização, formula a

sua tarefa (missão) e concretiza a visão (comum)" e assim "define o quadro de orientação para as acções operacionais dos actores" (ibid. , 152).

2.2 Pedir emprestado ao teológico

As questões teológicas já não podem ser ignoradas, o mais tardar quando se trata da questão da declaração de missão como um quadro de orientação para o modelo. Afinal, "o sentido das organizações [...] é funcionar de forma óptima de acordo com a missão ou o objectivo. Todas as actividades são para aí dirigidas" (Dessoay 2015, 159). Os conteúdos bíblicos e teológicos tornam-se mesmo indispensáveis como orientação para os processos de desenvolvimento organizativo em direcção a um objectivo empresarial. Dessoay sublinha: "A mudança sustentável necessita de uma perspectiva estratégica clara, uma imagem visionária do futuro ancorada na tradição bíblica, sobre a qual haja acordo e que torne possíveis as decisões. Necessita de programas vinculativos (DO e DP) [DO=Desenvolvimento organizativo e DP=Desenvolvimento de Processos, HB] que descrevam o processo de transformação para subsistemas e níveis, combinando-os e tornando-os assim viáveis" (Dessoay 2015, 663). A fim de permitir um desenvolvimento sustentável rumo ao futuro, devem ser ligadas visões orientadas para a realidade e visões orientadas para o futuro. Nesta base, devem ser organizados processos de aprendizagem cujas experiências e efeitos sejam reflectidos "à luz da perspectiva do objectivo e do evangelho" (ibidem). Para que o desenvolvimento da igreja assim entendido não permaneça um processo externo, precisa de um fundamento espiritual. Vive "a partir da espiritualidade dos actores" (ibid., 664). A espiritualidade como "a dimensão de profundidade vertical da vida" visa "ancorar nas próprias raízes existenciais, dar espaço à transcendência e deixar-se tocar" (ibid., 663). Para isso – bem ao "nível do tempo (pós-moderno)" – tem de haver "uma diversidade de espiritualidades" (ibid., 664).

Enquanto o discurso de Dessoay sobre visões e espiritualidades permanece teologicamente indefinido, Lames liga-se ao conceito de reino de Deus, que é central para a teologia: "Teologicamente, um objectivo central do desenvolvimento da igreja é não perder de vista o 'reino de Deus' que se aproxima e, portanto, ser uma igreja que se dedica ao trabalho diaconal em 'memória perigosa' [...] Não é a igreja que é o objectivo do desenvolvimento da igreja, mas o reino de Deus, para o qual aponta e que quer tornar tangível. O desenvolvimento da igreja deve assim ser pensado a partir da perspectiva do reino de Deus" (Lames 2015, 169). Em teologia, o reino de Deus representa uma perspectiva que vai além da igreja e inclui todas as pessoas na esperança do reino de Deus. Numa teologia crítica da sociedade, é inseparável da crítica da dominação. A formulação "memória perigosa" retoma um conceito da "teologia política" sócio-crítica de Johann Baptist Metz, com o qual a fé cristã deve ser trazida à memória como uma memória de "esperanças vividas e horrores passados", contra "os mecanismos coercivos do imediatamente dado e do óbvio", bem como contra "a banalidade do existente" (Metz 2016b, 47). A referência de Lame ao compromisso diaconal da igreja pretende a sublinhar a dimensão prática da 'memória perigosa'.³

2.3 A renovação como objectivo da igreja

Na história e no presente, a igreja católica não representa necessariamente a renovação e a reforma. Pelo contrário, apresenta-se num persistente conservadorismo. Afinal de contas, trata-se de transmitir as "verdades eternas" da fé através dos tempos. Até mesmo as aberturas à modernidade que foram lançadas com o Vaticano II rapidamente foram suspeitas de trair a substância da fé e provocaram contramedidas a partir da sede da igreja romana. Tendo em conta a actual crise da igreja, a renovação está agora a tornar-se o "conceito orientador" do seu desenvolvimento. As abordagens de reforma que seguem um "*paradigma conservador defensivo*" (Dessoay 2015, 114) são

³ Para uma crítica da instrumentalização do pensamento teológico nos conceitos de "igreja empresarial" cf. secção 3. Legitimações e contradições teológicas.

consideradas como tendo falhado. Devem ser substituídas por um "paradigma de reforma *missionário ofensivo*" (ênfase no original, *ibid.*). Os recursos já não devem ser "consumidos pelos clientes regulares e pela produção normal" (*ibid.*, 115). Os recursos devem ser mais utilizados para "explorar terrenos desconhecidos, deixar os caminhos batidos e seguir novos caminhos" (*ibid.*). Num tal processo de reforma, a igreja "terá de alterar a alta velocidade as imagens interiores e a arquitectura de suporte, ou seja, a forma social e a estrutura de papéis, com uma produção (padrão) contínua e substancialmente reduzida" (*ibid.*). O que precisa de ser questionado é uma "(uniforme) oferta de serviço pastoral" orientada para a produção ("padrão"). "Novas abordagens tais como pastoral orientada para o espaço social, desenvolvimento da igreja local, pastoral sensível ao meio ou 'novas expressões'" devem ser "discutidas e testadas" (Lames 2015, 176).

Tal paradigma de reforma, garantido por princípios orientadores, visa mudanças institucionais bem como tecnologias de inovação como uma espécie de caixa de ferramentas para tecnologias pastorais: A estrutura social da futura igreja é descrita como uma "rede de múltiplos lugares eclesiais" (Dessooy 2015, 659). Os espaços pastorais soltos uns dos outros devem tomar o lugar de uma igreja monocêntrica de cima para baixo (de Roma para as congregações, das autoridades para os obedientes). "Unidades autónomas (autocontroladas) de diferentes formatos (que podem ser chamadas 'comunidades') cooperam pontualmente entre si em grandes espaços pastorais (organizativos) (que podem ser chamados 'paróquias'), em ligação processual e de projecto" (*ibid.*). Os centros localizados nos grandes espaços têm a tarefa de agrupar as actividades pastorais descentralizadas e auto-responsáveis dentro da rede em termos de conteúdo, organização e pessoal. Não seguem instruções do centro, mas são guiados por processos de negociação a serem organizados.

Para que a estrutura social de uma rede funcione eficientemente, tem de ser combinada com uma arquitectura de papéis em que o pessoal a tempo inteiro e voluntário não tenha de se orientar para tarefas pré-fabricadas. O foco não deve estar nas tarefas, mas nos talentos do pessoal. Para que sejam utilizados de forma eficaz e inovadora para os fins da empresa, deve ser-lhes dada a oportunidade de "descobrir os seus talentos, invocar o seu potencial e descobrir as suas capacidades" (Dessooy 2015, 660). A fim de colocar os voluntários neste caminho, os agentes pastorais a tempo inteiro devem ser "facilitadores". Eles devem apoiar e acompanhar os voluntários. "São necessários treinadores, moderadores, formadores, consultores de projectos, angariadores de fundos etc. [...] Em termos modernos: No futuro, a igreja precisará de líderes que se vejam a si próprios como treinadores, ou seja, treinadores de jogadores" (*ibid.*).

A estrutura social e a arquitectura de papéis estão ao serviço da inovação e do desenvolvimento. A fim de conquistar novos clientes, a inovação torna-se a máxima decisiva para a acção. "Algo só é visto como novidade se se desviar suficientemente do respectivo contexto e não for esperado (nesta forma) pelo observador" (Dessooy 2012, 15) O novo deve portanto, por um lado, diferenciar-se do antigo. Um segundo critério do novo é a sua utilidade. Refere-se a uma referência ambiental melhorada. "Quanto maior for a referência ambiental em termos de benefício para todos os subsistemas e actores envolvidos, maior será a probabilidade de se falar de inovação" (*ibidem*, 16). A utilidade deve portanto relacionar-se com as necessidades e interesses que são virulentos num sistema. Isto põe em jogo os mundos da vida dos actores e dos destinatários. Mas como estes estão num processo constante de mudança, só a acção pastoral experimental pode corresponder a isso. A gestão de projectos e o *design thinking* são favorecidos como tecnologias de inovação.

A gestão de projectos, dando seguimento ao método de projecto que ganhou importância na pedagogia orientada para a emancipação nos anos setenta e oitenta, foi descoberta alguns anos mais tarde nos negócios e na política. O método do projecto foi adoptado a fim de poder reagir o mais rápida e flexivelmente possível a mercados ou desenvolvimentos sociais em rápida mudança. Nas igrejas, a gestão de projectos empresariais está agora a ser descoberta para poder reagir de uma forma orientada e experimental à procura cada vez menor de serviços eclesiais e para poder

conquistar novos interessados (cf. Dessoy 2015, 161ss.). As pessoas devem ser abordadas "de uma forma nova e diferenciada", "a fim de explorar o significado da Boa Nova juntamente com elas" (ibid., 163). Por conseguinte, tudo tem de tornar-se novo. Tem de tratar-se de "dar a volta completa à abordagem da assistência religiosa". São necessários não 'produtos standard para todos', altamente formalizados e ritualizados, mas sim 'projectos pastorais em toda a parte' específicos para grupos-alvo, diferenciados, orientados para os efeitos e moldados de forma flexível. É assim que funciona a pastoral experimental" (ibid., 163).

Para o desenvolvimento de 'produtos' a serem oferecidos pela igreja, é importante o 'design thinking' (cf. Dessoy 2012, 2015). O termo e o método migraram dos campos da arquitectura e do design para os processos de produção. Inicialmente, o 'design thinking' era uma etapa subordinada no processo de desenvolvimento de produtos. Tratava-se da embalagem para efeitos de comercialização do produto, ou seja, não se tratava do conteúdo, da substância do produto. "Isso mudou radicalmente desde os finais dos anos oitenta. Desde então, as pessoas têm-se tornado cada vez mais o centro das atenções como clientes. As suas necessidades e preferências estéticas estão a tornar-se cada vez mais importantes no mercado de abastecimento em evolução. O design está a tornar-se um factor competitivo eficaz" (Dessoy 2012, 184). O "design thinking" já começa agora com o desenvolvimento de produtos. Molda as diferentes perspectivas e actividades de uma empresa – desde a concepção e produção até ao marketing e vendas. Depois – como Dessoy deixa escapar descontraidamente – "o design hoje em dia é mais do que 'embalagem'. Torna-se a substância [...]" (Dessoy 2015, 163).

O sucesso do 'design thinking' reside na sua orientação conseqüente para o cliente. A fim de conhecer melhor o cliente, são utilizados nas igrejas os estudos do *milieu* do Instituto Sinus. Deixam claro que os clientes desenvolvem necessidades e preferências diferentes consoante o meio a que pertencem (cf. Mediendienstleistung GmbH 2006). Afinal de contas, cada cliente deve ser encontrado/a onde está. Para os destinatários do cuidado pastoral da igreja, os clientes só têm de se tornar 'a' pessoa. E a aceitação no meio pastoral aumenta. Dessoy também compreende isto quando escreve: "A ideia está sempre ligada a que se parta do ser humano e das suas necessidades, tomando o maior número possível de perspectivas de observação diferentes e gerando novos conhecimentos e melhores soluções (de problemas) num processo de aprendizagem criativa" (Dessoy 2015, 164). Caracterizado por esta atitude básica, o "design thinking" torna-se um "paradigma de cultura empresarial inovadora" (ibid., 187). Reúne abordagens experimentais aos processos de desenvolvimento, uma arquitectura de processos flexível na qual se interligam etapas divergentes e convergentes, e um conjunto abrangente de métodos criativos e inovadores. A conclusão de Dessoy: "Em combinação com o trabalho de projecto, o design thinking é idealmente adequado como tecnologia para o cuidado pastoral experimental – se se o quiser" (ibid., 166).

Dessoy justifica que se tenha "realmente" de o querer com a "estratégia de missão no cristianismo inicial" (Dessoy 2012, 193s.). Os primeiros cristãos estavam cheios de força inovadora: cheios de uma mensagem que anunciava uma nova era, optimistas porque cheios do Espírito (cf. Actos 2:1-41), reunidos como uma equipa, tomavam decisões estratégicas. No mercado de Atenas, Paulo explora o que as pessoas pensam e o que as move, a fim de anunciar o Evangelho no seu horizonte de experiência (cf. Actos 17,16-34). Ele dá a conhecer o Deus que os gregos adoram sem o conhecerem. O facto de falhar apenas fala pelo carácter experimental de um processo inovador que é avançado através da experiência de tentativa e erro.

2.4 A teoria de sistemas como professora

O conceito de inovação é em grande parte tomado de empréstimo da teoria dos sistemas. Que também prova ser o quadro teórico de referência para as concepções de desenvolvimento empresarial e organizativo. O início da teoria dos sistemas nos anos cinquenta ainda partia do

princípio que os sistemas – pressuposto um conhecimento suficiente dos seus mecanismos e processos subjacentes – eram controláveis. Surge uma correcção a partir da recepção dos resultados da biologia, ou seja, do campo dos sistemas vivos. Não podem ser controlados directamente porque estão orientados para a autopreservação, devido à sua dinâmica própria. Por analogia, os sistemas sociais são descritos como autopoieticos [do grego αὐτός (autos/próprio) e ποιεῖν (poiein/fazer)]. Isto é: Devido à sua dinâmica própria, são direccionados para a sua continuação. Neste sentido, eles criam-se sempre de novo a si próprios.

No que diz respeito aos sistemas, é abandonado o conceito de sujeito capaz de cognição autónoma e de acção autónoma. Os sistemas funcionam de forma autopoietica e, portanto, sem um sujeito. No entanto, isto não significa que as pessoas individuais tenham desaparecido. Embora não sejam partes dos sistemas, pertencem ao seu ambiente. Luhmann caracteriza a relação entre as pessoas e os sistemas sociais como "interpenetração", o que significa que "os sistemas se capacitam mutuamente, trazendo a sua dinâmica própria pré-constituída para o respectivo outro" (Luhmann 1985, 290). Os sistemas sobrevivem ou recriam-se repetidamente se forem capazes de se acoplar o mais apropriadamente possível ao seu ambiente. Isto leva a um processo recíproco sempre novo, no qual os sistemas autopoieticos se criam uns aos outros.

Face a uma evolução económica e social cada vez mais rápida, as empresas já não podem ser descritas na imagem de uma máquina a funcionar rigidamente. As variáveis que influenciam as organizações não podem ser determinadas com exactidão, tornando impossível um controlo preciso. Por conseguinte, o caminho de uma empresa não pode ser determinado dedutivamente, nem uma via de desenvolvimento pode ser seguida linearmente. Tendo como pano de fundo o acoplamento entre sistema e ambiente, as empresas devem acompanhar a velocidade e a dinâmica do desenvolvimento ambiental (do mercado aos desenvolvimentos culturais, ao design). Se não quiserem perder o contacto com o ambiente em constante mudança e dinamização, têm de mudar sempre de novo.

Dirk Baecker (2012) chama a atenção para a susceptibilidade de perturbação do sistema na sua distinção do ambiente. A inovação irrita as antigas capacidades adaptativas do sistema e assim põe em perigo as condições prévias para a sua reprodução. Embora os interesses ameaçados se tornem rapidamente visíveis, os efeitos das mudanças permanecem incertos. Baecker chama às incertezas associadas às inovações "perturbações de segunda ordem" – diferente do conceito de "perturbação de primeira ordem" (ibid., 57), que visa o perigo do sistema por falta de ligação aos seus ambientes. As "perturbações de segunda ordem" são necessárias para lidar melhor com as "perturbações de primeira ordem". É tarefa da gestão fazer justiça a ambas as componentes – a garantia do comprovado e testado, do rotineiro, e a mudança de rotinas. Assim, embora a gestão esteja principalmente em contacto com a necessidade de impor e mudar rotinas, a liderança observa principalmente o ambiente social da organização, "no qual os produtos da organização têm de ser vendidos, o pessoal da organização tem de ser recrutado e o sentido da organização (na sua diferença da sociedade: como perfil, competência e disciplina) tem de ser provado" (ibidem, 58). A gestão e a liderança só podem fazer efeito se forem observadas por colaboradores que "reparem que as suas iniciativas fazem sentido" (ibidem). Os efeitos pretendidos devem ser alcançados através da comunicação. "A inovação, tal como a gestão ou a liderança, é portanto uma estratégia ou campanha de comunicação" (ibid.).

Na lógica da teoria dos sistemas, a igreja como organização religiosa depende da inovação, porque tem de reavaliar e reformular constantemente a sua relação com o ambiente. Caso contrário, corre o risco de perder o contacto com o seu ambiente. Uma vez que as inovações, por um lado, representam sempre rupturas e, por outro, não podem ser determinadas dedutivamente nem desenvolvidas linearmente, a pastoral da igreja enfrenta o desafio de "experimentar constantemente de novo como os contextos, situações, processos, comunicação etc. devem ser moldados hoje para que as pessoas dentro e com a igreja possam (por si) fazer novas e surpreendentes descobertas e

experiências convincentes com o evangelho" (Dessoy 2015, 160). Para tal, deve estar equipada como uma organização com um repertório suficiente de instrumentos e métodos que permitam um ministério pastoral experimental para além da rotina pastoral. Ao fazê-lo, pode ter a certeza de que as "perturbações de segunda ordem" são inevitáveis. Conflitos com uma clientela que se sente irritada, negligenciada ou alienada por processos de inovação aparecem como "necessários para o sistema", uma vez que a procura de ligação do sistema aos seus ambientes é definida como não tendo alternativa. Isto resulta na necessidade de comunicar os processos de inovação o melhor possível àqueles que os experimentam como dolorosos, porque representam uma ruptura com o antigo conhecido. Aqui o adeus ao antigo deve ser facilitado por uma espécie de trabalho de luto, no contexto de uma cultura de despedida. No documento do Sínodo da diocese de Trier, a polaridade do adeus e do novo começo aparece como um fio condutor em todas as áreas abordadas (cf. Diocese de Trier 2016, 12-39). Conduz à garantia de que a proclamação credível do Evangelho pressupõe "a prontidão para moldar e acompanhar processos que permitam aos cristãos e cristãs dizer adeus a muitas coisas que têm sido familiares e acarinhadas, a fim de ficarem livres para o novo" (ibidem, 39).

2.4.1 Adaptação ao "novo espírito do capitalismo"

Ora no referido documento sinodal permanece indefinido em que consiste o invocado novo, ou esgota-se em associações bíblicas e teológicas. No entanto, ele emerge dos processos de desenvolvimento da igreja. Estes visam tornar o sistema eclesial compatível com o seu ambiente. Para o efeito, a organização deve ser desenvolvida e elevada ao "nível dos tempos". O "novo espírito do capitalismo" (Boltanski; Chiapello 2003) deve também encontrar o seu caminho na igreja. Exprime-se no facto de as empresas já não estarem orientadas para processos de trabalho rígidos, que funcionam de acordo com o esquema de instrução e execução, mas sim para se apropriar dos potenciais criativos dos colaboradores e colaboradoras. Nesta lógica, os mecanismos de comando e controlo são desmantelados e substituídos por oportunidades de participação. Os colaboradores e colaboradoras devem identificar-se com a empresa, internalizando espiritualmente os seus modelos, visões e objectivos. Com base nesta identificação, devem estar plenamente envolvidos na empresa. Na linguagem do Sínodo da Diocese de Trier, isto significa: Os carismas como dons espirituais dos indivíduos têm prioridade sobre as tarefas que são estabelecidas a partir do exterior (cf. Diocese de Trier 2016). Fica por reflectir o facto de estes dons espirituais numa "igreja empresarial" não serem dons do Espírito Santo, mas dons do "novo espírito do capitalismo".

Através da ligação entre o desenvolvimento organizativo e a teoria de sistemas, a adaptação do sistema ao seu ambiente é definida e tem de ser gerida em conformidade. Com a teoria dos sistemas não pode haver uma reflexão crítica das condições sociais, uma vez que ela não permite atingir a totalidade social. A questão da relação entre a parte e o todo ou da mediação de fenómenos empíricos com a totalidade social desaparece por detrás da única questão admissível da relação entre sistema e ambiente. Assim, o ambiente já está sempre afirmado e normativamente definido. Neste quadro, só pode haver adaptação ao ambiente como estratégia de sobrevivência. Assim, porém, uma "igreja empresarial" frustra as suas próprias tradições emancipatórias, que visam reconhecer e ultrapassar as relações de dominação. Nem mesmo as invocações do 'Reino de Deus' ou duma 'memória subversiva' podem esconder isto.

2.4.2 À procura de clientes no espaço social e nos mundos da vida

Os processos de desenvolvimento da igreja visam criar as condições organizativas para que a igreja chegue aos clientes. No mercado das necessidades pastorais e religiosas, estes são indivíduos que pedem um serviço pastoral ou uma oferta espiritual religiosa. Consequentemente, a igreja deveria "pensar a partir do indivíduo" (cf. Diocese de Trier 2016, 15ss.) e procurar pessoas nos seus mundos

da vida e espaços sociais" (Lames 2015, 393). A orientação para o espaço social torna-se "uma abordagem pastoral da acção" (ibid. , 394). Vem do trabalho comunitário e local, move-se na intersecção da política social e do desenvolvimento urbano e visa moldar o espaço social com a participação daqueles que nele se movem. Trata-se da "apropriação do espaço e da participação das pessoas afectadas, [...] do reforço das suas competências sociais, [...] da activação das competências sociais disponíveis no respectivo espaço social em sua complexidade e riqueza" (Lörsch 2015, 322). Neste contexto, os espaços sociais não são vistos como rígidos, mas como realidades relacionais. Não devem "ser entendidos como a montante da acção social, mas como o resultado (intermédio) das práticas sociais" e, portanto, "sempre como o resultado da acção humana, também oferecendo sempre potencial de mudança" (Rostock 2013, 4).

Portanto, é evidente que a "orientação para o espaço social" está ligada à "orientação para o espaço vital" (Lames 2015, 394ss.). Analogamente ao espaço social, o espaço vital é também entendido como um "reino da prática", razão pela qual "os problemas de acção e de escolha [...] têm um lugar central na análise do mundo da vida" – como Lames, Schütz & Luckmann (1994, 42) enfatizam citando (ibid., 396). Ao refugiar-se no espaço social como lugar de prática a ser moldada, há uma admissão não intencional e não reflectida de que na imanência capitalista, face ao agravamento da crise, as possibilidades de acção e de moldagem estão a tornar-se mais reduzidas. No quadro da teoria de sistemas pressuposta no desenvolvimento organizativo, esta ligação tem de permanecer tão oculta como o nível das macroestruturas sociais, que é retirado da prática imediata. E assim resta a fuga para as minúcias dos espaços sociais. A prática pastoral é reduzida a "moldar os pequenos mundos da vida na imediatidade do próprio espaço social e reduzida ao quadro que as condições de crise ainda permitem. Assim, podem ser criados parques infantis, instalações degradadas podem ser reparadas, os espaços verdes tratados etc.". (Böttcher 2018, 372). Com a orientação para o espaço social e para os mundos da vida, procura-se uma ligação directa a "mundos da vida" aparentemente intactos e autênticos. O problema não é visto, como em Habermas, na "colonização dos mundos da vida", ou seja, no domínio do "sistema" sobre os "mundos da vida" (cf. Habermas 1981, vol. 2, 229ss.), mas sim no domínio da "ciência" sobre o "mundo da vida". Como Lames deixa claro, com base em Schubert & Veil (2013), chegou-se a "uma troca dos mundos da vida por um mundo cientificamente construído" (ibid.) (cf. Lames 2015, 397). Admite-se, de forma generalizada, que o espaço social e o espaço vital são também "influenciados por determinadas circunstâncias e intenções administrativas, sociais, políticas ou infra-estruturais" (ibidem). No entanto, tais dados prévios podem ser negligenciados; pois "a orientação para o mundo da vida" quer "descobrir a vivência (pré-científica) das pessoas no espaço social" (ibid.). Trata-se, portanto, de uma ligação directa ao espaço social tal como é vivido pelas pessoas. A reflexão crítica é substituída pelo recurso à experiência não mediada. Isto é sublinhado mais uma vez por uma autoridade da gestão do espaço social: "Empiricamente, trata-se do espaço tal como é dado individualmente ou em grupo, como se fosse próprio. Metodologicamente, a subjectividade é enfatizada e é constantemente exigida uma metodologia de compreensão" (Riege; Schubert 2012, 12). O que deve ser compreendido é a vivência imediata, não a mediação social do espaço social e do que nele é vivido.

A compreensão requer uma "decisão prévia 'de etnologia pastoral'" (Lörsch 2015). À semelhança de Sellmann, que desenvolve "linhas básicas de etnologia de inspiração teológica" (Sellmann 2012, 21ss.) no contexto dos seus esforços de ligação à investigação do meio, Lörsch liga-se à "observação participante" familiar na etnologia. A dimensão da participação envolve uma atitude de base dupla: "tornar-se tocável e deixar-se tocar" (Lörsch 2015, 324). "Com esta atitude, 'os outros' podem ser vistos e respeitados na sua alteridade, como destinatários da Boa Nova e como ponto de partida para as suas próprias descobertas pastorais" (ibidem). A comunicação tem lugar – como previsto nos métodos de desenvolvimento organizativo – "a nível dos olhos", bem como "numa atitude de 'exploração apreciativa'" (ibid., 325). Tem de se o deixar sair da boca para fora: Os exploradores pastorais exploram um espaço social como um 'ethno-zoo', a fim de compreender o

Outro das etnias apreciativamente. Deste modo podem ser descobertos nos "outros" e "estranhos" os pontos comuns que podem tornar-se a base para uma acção pastoral renovada. Esta acção não pretende ser apropriadora ou mesmo conquistadora, mas sim diaconalmente altruista e teologicamente orientada: Oferece os seus "serviços como uma contribuição (altruista) para a capacitação dos interessados e para a humanização do espaço e no espaço" (ibid.).

Segundo a distinção de Luhmann entre imanência e transcendência como código de comunicação no sistema de religião (cf. Luhmann 1971 III, 352) – um ministério pastoral orientado para o espaço social move-se "na linha da imanência e da transcendência" (Lörsch 2015, 325). Pode ligar-se à experiência da transcendência de Deus "na realidade imanente do espaço social". Isto torna possível que "a realidade interpretada do espaço social possa ser comunicada e gerada como uma nova experiência espiritual" (ibid., 326). Deus e uma vida quotidiana marcada por relações fetichistas unem-se tão facilmente que "nos encontros, acontecimentos e experiências da vida quotidiana [...] o mistério da presença de Deus pode ser descoberto e aberto" (ibid.). Uma e outra vez, trata-se do suposto concreto: o espaço concreto, o mundo concreto da vida, o ser humano concreto [...] Aí, o "mistério de Deus" é concretizado de tal modo que é absorvido na imanência das relações fetichistas prevaletentes, sem qualquer impulso para as transcender. O ponto de referência não é "mundos da vida" supostamente autênticos, mas aquilo a que Marx chamou a "religião da vida quotidiana" (Marx 1979, 838), com que ele se referia à fetichização e mistificação das relações da vida real.

Transcender enquanto atravessar fronteiras parece então já só existir limitadamente na igreja e na região. Para Hans-Hermann Pompe, pároco e secretário geral da comunidade de trabalho dos serviços missionários, a região torna-se o "mercado missionário da pós-modernidade" (Pompe 2015, 270). Aqui a igreja abre-se para além das limitações das localidades, dos meios e das mentalidades. Aqui, através de processos de comunicação e nas relações sociais, "desenvolvem-se fortes identificações com identidades, mas também relações com outros [...]" (ibid.). O pensamento regional "evita a estreiteza do lugar, [...] dá amplitude sem obscuridade" (Pompe 2013, 176). As barreiras de meio e mentalidade podem ser ultrapassadas, bem como as limitações do princípio paroquial territorial (ou seja, um princípio segundo o qual as paróquias são definidas por territórios). O que resta é a fronteira da região. Não está aberta em relação à questão de como as condições sociais e globais medeiam com a região, nem a um horizonte que vá além da região. Desta forma, contudo, a região torna-se novamente um espaço fechado que os movimentos de direita podem fazer seus como um espaço identitário.

2.4.3 'Lugares de igreja' – igreja como rede

Na sociedade moderna que se diferencia, na qual a religião se tornou particular em vez de um vínculo unificador da sociedade, a igreja já não poderia ser uma igreja dum povo. A 'igreja congregacional' deveria ocupar o lugar da igreja dum povo. A ideia é que as pessoas não lhe pertencem tradicionalmente por nascimento, mas por escolha. As congregações deveriam evoluir para lugares controláveis, onde "ser cristão" pudesse ser vivido em ligação com outros numa sociedade secular. Com o avanço dos processos de individualização, porém, os fundamentos de uma igreja que se vê a si própria como uma igreja congregacional estão também a desmoronar-se (cf. Sellmann 2013). A igreja corre o risco de perder completamente o 'povo'. Face a esta catástrofe, os conceitos estratégicos pós-modernos dependem de uma igreja que se vê a si própria como uma rede de múltiplos locais de igreja. Isto destina-se a ultrapassar a estreiteza territorial, bem como os restos de formas sociais fixas orientadas para igreja de um povo ou igreja paroquial.

Ora a imagem da rede é muito pouco clara. As cadeias de associação vão desde uma melhor ligação em rede dos actores da igreja e unidades organizativas, passando pela ligação em rede de grupos e iniciativas de base que desenvolvem formas auto-organizadas de vida religiosa em ligação solta

com as estruturas da igreja, até agrupamentos caracterizados por orientações com um carácter parcialmente fundamentalista. Acima de tudo, continua a não ser claro o que liga a rede em termos de conteúdo. Para esclarecimento, Lames (2015) recorre a uma orientação da teoria dos sistemas. "As organizações caracterizam-se na teoria dos sistemas pelo facto de terem de tomar decisões, estabelecer filiações através da adesão, formar hierarquias com superordenações e subordinações para a realização de tarefas, e colocar expectativas nos seus membros a longo prazo. A igreja, como organização (religiosa) de organizações (religiosas), procura a missão de proclamar o evangelho e de o preencher com vida" (ibid., 355).

"Igreja em e como rede" (ibid.) é permitir um acesso a baixo nível à igreja, ou seja, um acesso para além do contexto organizativo da sede da igreja e dos aparelhos administrativos. A auto-restrição que se aplica aos sistemas religiosos sob a distinção de transcendência/imanência ou crença/não-crença deve encontrar um lugar onde se possa fazer uma escolha ao lado da grande organização eclesiástica, com a qual é possível tomar as próprias decisões religiosas independentemente das decisões da grande organização e escolher o que satisfaz as próprias necessidades religiosas. As pessoas podem assim subverter "as decisões de organização da igreja". "Isto não significa outra coisa senão que querem satisfazer as suas próprias necessidades abaixo dos programas e regras de vida fornecidos pela organização eclesiástica. Ao fazê-lo, os actores participantes podem realizar as crenças da igreja, mas também querem ganhar e aprofundar as suas próprias e novas ideias e convicções religiosas" (ibid., 355s.) Isto deve ser possível em lugares que devem ser integrados numa rede de múltiplos lugares de igreja através do reconhecimento como lugares de igreja. O que só pode ter êxito se a pluralidade for permitida, a liderança percebida através de processos de negociação social e as decisões descentralizadas aceites.

No entusiasmo pela teoria dos sistemas, Lames esquece o facto de que a distinção vazia de conteúdo entre transcendência e imanência pode contradizer o conteúdo do Evangelho, cuja proclamação é suposto ser o propósito de uma igreja como organização de organizações. Portanto, não é por acaso que Lames fala – embora entre parênteses – de "organizações (religiosas)". A distinção vazia de conteúdo transcendência/imanência pode assentar bem à abstracção "religião", mas não ao evangelho, em que a transcendência está ligada ao conteúdo, que por sua vez só pode ser determinado em ligação com o reconhecimento e ultrapassagem das relações de dominação. Identificando o evangelho com a distinção transcendência/imanência da teoria dos sistemas, o evangelho torna-se uma 'religião' que já não é determinada em termos de conteúdo. Isto abre a porta a uma 'igreja empresarial', com o seu aparelho para oferecer 'o religioso' que é procurado no mercado do 'religioso' (cf. secção 5).

2.4.4 Da didáctica da habilitação à pastoral da habilitação

O conceito de "pastoral da habilitação" enquadra-se numa igreja em rede (religiosa). Joachim Eckert (2004) formulou-o como um novo paradigma para a assistência religiosa. Aqui ele liga-se à concepção de didáctica da habilitação desenvolvida por Rolf Arnold (2010) para a educação de adultos. Baseia-se na combinação da teoria dos sistemas e do construcionismo, e responde ao facto de que as pessoas são confrontadas com o desafio de processar constantemente novos desenvolvimentos e mudanças na sua biografia, mudando-se também a si próprias no processo. A percepção de que os desenvolvimentos e mudanças são estimulados a partir do exterior cria a ligação à teoria dos sistemas. Em termos pedagógicos, isto significa que o aprendiz reage a impulsos que vêm de sistemas que se automodificam. A aprendizagem pode ter lugar quando há acordo entre o indivíduo aprendiz e o seu ambiente ou outros indivíduos. O enfoque está na adequação dos conhecimentos e competências à vida quotidiana. Os indivíduos que aprendem actuam como sistemas que se controlam a si próprios e ao seu processo de aprendizagem. No encontro com o ambiente, eles constroem-se de novo. Estes conhecimentos conduzem à mudança de paradigma associada à concepção da didáctica da habilitação. A didáctica já não pode consistir

no planeamento visando objectivos de processos de aprendizagem orientados para o conteúdo. Os impulsos de aprendizagem têm de ser entendidos como ocasiões e oportunidades para que os sistemas vivos se desenvolvam mais de forma autodirigida. A didáctica pode cumprir a sua tarefa de permitir a aprendizagem quando os impulsos de aprendizagem se revelam úteis e conectáveis para o autocontrolo autopoietico dos indivíduos, para a construção sempre nova de si mesmos. Nos processos de aprendizagem assim organizados, o ambiente e os seus imperativos são sempre tomados como pressupostos, de modo a que o processo de aprendizagem se torna um desempenho adaptativo.

À semelhança dos processos de aprendizagem de orientação construcionista, "as pessoas levam consigo a partir de um encontro pastoral" apenas "o que lhes convém" (Steinebach 2015, 375). Na concepção de "pastoral de habilitação" (ibid., 369ss.), pretende-se agora fazer o encontro entre os agentes pastorais e as pessoas no seu mundo da vida quotidiana. Decisiva é a relação pastoral – não o conteúdo que nela é articulado; pois uma "salutar relação de cura" é essencial "para a aquisição de 'competências de autocontrolo' para a própria 'vida em plenitude'" (ibid., 376). A relação e com ela a atitude dos agentes pastorais torna-se o instrumento decisivo da pastoral. Não deve ser orientada para a realização, mas deve ser caracterizada por uma atitude de habilitação. Só assim pode levar as pessoas a sério. Ao fazê-lo, tem de estar ligada ao mundo da vida das pessoas, à sua vida quotidiana. Só assim pode haver um "diálogo com o sentimento da vida, com o mundo da vida e as orientações valorativas das pessoas na pós-modernidade" (ibid., 379), com a sua construção da realidade e da verdade.

Assim, a pluralização e a individualização são percebidas culturalmente como conceitos de valor, sem qualquer referência à realidade político-económica, e interpretadas como expressão de uma vida autodeterminada, como a realização da liberdade e da maioridade. Na sua busca de ligação aos pós-modernos mundos da vida, as ideias de valor atribuídas à pluralização e individualização não são problematizadas, mas são entendidas sem mais "como uma oportunidade para o desenvolvimento futuro de uma igreja em construção" (ibid., 379). Deste modo as pessoas podem também aprender a controlar as suas próprias vidas em matéria de religião, ou seja, a criá-las autopoieticamente de novo. No entanto, também isto mais uma vez não acontece por si só. Estão dependentes de conselheiros, ou seja, neste caso, agentes da pastoral, que encontram arranjos úteis com os quais "a relevância da fé para a vida quotidiana das pessoas pode ser experimentada" (ibid., 377).

A pastoral da habilitação enquadra-se nas ideias de uma igreja que correspondem às concepções de desenvolvimento organizativo: "A igreja vive com e entre as pessoas. Ouve-as a fim de compreender a sua língua e de perceber as suas necessidades e interesses. Orienta a sua comunicação (língua, conteúdo, meios de comunicação) para o comportamento de comunicação dos seus destinatários [...] " (Dessoy 2015, 662) O que aparece de forma tão amiga das pessoas e apreciadora no jargão da pastoral da habilitação vai dar, como na didáctica da habilitação, a "ajudar" a adaptar-se às condições sociais e a preparar-se para um funcionamento o mais suave possível.

3. Legitimações e contradições teológicas

3.1 Sobre a "superestrutura" teológica de uma "igreja empresarial"

As reorientações pastorais na crise da Igreja afirmam continuar ao longo dos caminhos abertos pelo Concílio Vaticano II como correcções ao Concílio Vaticano I. O Vaticano opusera-se ao iluminismo e à concomitante desintegração do poder eclesiástico e da sua doutrina. Tinha tentado proteger-se contra a modernidade num sistema fechado de poder e doutrina. A teologia que o legitimava estava orientada para "verdades objectivamente válidas" que deveriam ser tão independentes das circunstâncias da época como da experiência humana. Com o Concílio Vaticano II veio à tona a teologia que representa uma "viragem antropológica" na teologia e está associada na Alemanha

acima de tudo ao nome de Karl Rahner. Rahner solta a questão de Deus do fechamento do sistema doutrinário eclesialístico neo-escolástico, reflectindo sobre ela no contexto da experiência das pessoas em busca de conhecimento e liberdade. Ele vê uma abordagem à questão de Deus no facto de que o conhecimento aponta transcendentemente, para além do conhecimento de objectos individuais, para toda a vida humana, tal como a liberdade aponta, para além do indivíduo, para o outro. Nisso conhecimento e liberdade transcendem o objecto individual "até ao todo da existência humana" (Rahner 1976, 101), estão abertos a Deus, para que Deus possa ser reconhecido nas experiências humanas de conhecimento e liberdade. Assim, cada afirmação teológica pode ser formulada em termos antropológicos.

A invocação da "viragem antropológica" de Rahner é extremamente popular entre os promotores da igreja, pois parece legitimar a referência directa às experiências do indivíduo. No entanto, enquanto Rahner insiste na ligação entre experiência e conhecimento, e por experiência ele significa uma experiência transcendental aberta ao "todo", os promotores da igreja põem a experiência imediatamente em curto-circuito com a vida quotidiana e a atitude perante a vida, com os meios e os mundos da vida, e aí com orientações de valor na pós-modernidade. A referência de Rahner – completamente transcendental e existencialmente restrita – é suprimida em favor de uma afirmação unidimensional de experiências imediatas. Afinal "as mudanças nos valores das pessoas – pluralização e individualização – [...] *não devem ser entendidas de uma forma orientada para o problema, mas como uma oportunidade* para o desenvolvimento futuro de uma igreja em construção" (Steinebach 2015, 379, ênfase no original). Sem uma referência transcendente ao "todo", o próprio mundo da vida, afirmado directa e imediatamente, é visto como um "lugar significativo de experiência de Deus" e como "o lugar de provação da fé" (Eckert 2004, 267, ênfase no original).

Na proximidade da "viragem antropológica" move-se a referência à encarnação, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, como legitimação dos processos de desenvolvimento da igreja. Segundo Gundo Lames, isto expressa "a inquestionável e incondicional devoção de Deus à humanidade" – até ao sacrifício de Jesus na cruz e à sua ressurreição como "acto de redenção e libertação de Deus" (Lames 2005, 603). No recurso à encarnação de Deus, os conflitos históricos associados ao falar da cruz e da ressurreição de Jesus continuam pouco claros. Continua invisível que a crucificação de Jesus surgiu de um conflito com o poder de Roma, e que a sua ressurreição tem de ser entendida como uma confirmação do seu discurso e acção que conduzem a um conflito com o poder romano. A verdadeira história desaparece na fórmula vazia atemporal e descontextualizada da "devoção incondicional de Deus ao ser humano".

Em continuidade com um "evento original" que foi limpo de todos os conflitos sociais, a igreja pode procurar o seu caminho para "as" pessoas. É procurado nos processos de desenvolvimento da igreja em que "a actualização permanente da encarnação, de Deus tornando-se homem, tem lugar em continuidade estrutural com o evento original" (ibid., 606). Isto deve ajudar a igreja a libertar-se da sua fixação em si mesma para ser – como diz Lames agarrando uma formulação do resistente Dietrich Bonhoeffer – "igreja [...] para outros" (ibid., 609). A formulação de Bonhoeffer é retomada, mas não a sua resistência ao nacional-socialismo e a uma igreja que com este fez causa comum. "Ser igreja para outros" evapora-se – nas palavras de Mitschke-Collande (2012, 153ss.) – "adoptando uma atitude básica positiva em relação ao mundo inteiro e a todas as pessoas" (Lames 2015, 608).

Tal como Bonhoeffer, também Rahner é mais uma vez retomado sem hesitação para o desenvolvimento de uma igreja empresarial. A sua exigência de uma "igreja preocupada com o serviço" é retomada (ibid., 609, Rahner 1972, 66-68). O que permanece escondido é que Rahner apela a uma "igreja preocupada com o serviço" para "pessoas à margem da sociedade", cuja preocupação é com "todos aqueles" que "não têm poder e não podem trazer nenhum aumento do seu próprio poder à igreja" (Rahner 1972, 67). Ao mesmo tempo, Rahner posiciona-se com a fórmula

citada contra uma igreja socialmente adaptada que gira apenas à volta de si mesma. Como exemplo horrível, ele aponta para a Igreja sob o nacional-socialismo, que era indiferente ao "destino dos judeus" porque mesmo durante este tempo ela "pensava mais em si mesma, na existência da Igreja e das suas instituições" (ibid.). E tendo em conta a actual "injustiça e tirania [...] deveríamos, na verdade, ficar surpreendidos como a Igreja entra pouco em conflito com as instituições sociais e os detentores do poder, excepto nos casos em que estes atacam directa e explicitamente a própria Igreja" (ibid., 67).

Purgado de todas as irritações de crítica social, a invocação do discurso de Bonhoeffer de uma "igreja para outros", tal como da exigência de Rahner de "uma igreja preocupada com o serviço", degenera no rótulo não vinculativo de uma igreja "na dupla estrutura de comunidade e serviço", em que "o lado da procura e a qualidade do lado do fornecedor entram em ligação directa" (Lames 2008, 301). Esta ligação deve ser harmoniosamente moldada para benefício de todos os envolvidos. O lado da procura recebe atenção, comunicação e competência profissional do fornecedor, que por sua vez tem de mudar, de forma a poder satisfazer as exigências dos que procuram. E isto torna-se mais uma vez benefício dos fornecedores em constante aperfeiçoamento.

Teologicamente, os processos de mudança necessários podem então ser novamente interpretados como expressão de uma 'ecclesia semper reformanda' (ou seja, uma igreja que se renova sempre). Numa igreja que se está a "reformatar" como empresa, o "serviço" pode tornar-se o "modo básico de todas as actividades da igreja", "não só da empresa de serviço, mas também da comunidade de fé" – como Lames (ibid.) cita Norbert Schuster (2008, 276) aprovando. A identidade harmoniosa da comunidade de fé e da empresa de serviço não quer ser irritada por conflitos – nem sequer pela percepção de que os contextos de crise social são a base da crescente procura de serviços eclesiais, ao mesmo tempo que lhes retiram o fundamento. Mas as categorias da crítica social já tinham sido apagadas do suposto 'acontecimento original' e eliminadas na leitura de uma igreja de serviço. E assim a igreja procura mais uma vez salvar-se como instituição, desta vez como suposta "igreja de serviço", numa base económica ilusória. O reconhecimento disto exigiria um exame crítico das condições históricas, que são, no entanto, afirmadas no interesse de uma adaptação harmoniosa.

Para o teólogo Jochen Hilberath, virar-se para o ser humano é idêntico a virar-se para o sujeito (cf. Hilberath 2015). Com a "viragem copernicana" (ibid., 596) do Concílio Vaticano II da hierarquia para povo de Deus, os fiéis tornam-se conscientes do seu carácter de sujeito. A Igreja é agora pensada em termos da vocação e missão comum de todos os crentes, e a hierarquia como estrutura de liderança está integrada na compreensão básica da Igreja como povo de Deus, a comunidade de todos os crentes. Deste facto, os promotores da igreja derivam uma "hierarquia de habilitação" correspondente à "pastoral de habilitação", na medida em que "o serviço da liderança sacramental" pode agora ser entendido de novo "como um serviço de habilitação, como um serviço de consciência e responsabilidade partilhada de ser igreja [...]" (Hennecke 2015, 308).

Quanto mais longo o discurso teológico mais curto o sentido: Uma igreja empresarial precisa de cristãos empreendedores. Estes precisam de ser equipados para a sua tarefa através de uma formação adequada com base na apreciação e atenção e no horizonte do paradigma de "uma cultura participativa de ser igreja" (ibid., 312). Esta destina-se primeiro aos padres e outros ministros a tempo inteiro e depois a todos os baptizados. Em relação aos ministros a tempo inteiro, uma "mentalidade de empregado" deve ser substituída por uma "atitude empresarial" (Schrappe 2015, 187), que está preparada para utilizar de forma criativa a margem de manobra de configuração e permitir a participação das pessoas afectadas. Finalmente, todos os crentes que se tenham tornado sujeitos devem ser formados – analogamente aos conselheiros para um "eu empresarial" – para que possam assumir "responsabilidade pessoal" pela "igreja empresarial". Para isso é necessário "o desenvolvimento de uma visão partilhada o mais amplamente possível". Aqui, "os próprios cristãos devem ser capazes de descobrir e fazer seu o que e como querem ser igreja no

futuro" (Hennecke 2015, 313). No sentido da empresa, só podem ser "cristãos empreendedores" se se identificarem com os objectivos da empresa como se fossem os seus próprios objectivos.

É aqui que entra em jogo aquilo que Ulrich Bröckling descreve, assumindo o conceito de Foucault das "artes de liderar pessoas", como "estratégias e programas de liderar estranhos e pessoas". Estas são "suaves tecnologias do eu e tecnologias sociais que funcionam através da participação voluntária, laços pessoais, compulsão informal do melhor argumento ou incentivos económicos" (Bröckling 2017, 9). São aplicados por "bons pastores" que conduzem com suavidade e supostamente ligam-se ao que parece ser dado com o ser-humano (ibid., 15ss.). Para as ovelhas recalcitrantes, o desenvolvimento organizativo oferece "gestão da resistência" (Hempelmann 2015, 412s.), com a ajuda da qual os medos podem ser reduzidos, o antigo e o novo podem ser ligados, as pessoas podem ser apanhadas pelas suas motivações. Se isto não conduzir ao objectivo, no final são utilizadas medidas autoritárias, como a convocação de pessoas para formações apropriadas, a fim de impor o que não pode ser alcançado por meios suaves.

3.2 Domação bíblico-teológica dos rebeldes

Nos seus receios das inovações da "igreja empresarial", os rebeldes devem também ser apanhados bíblicamente onde estão. Abel (2008) refere-se ao exílio babilónico, o exílio das camadas dirigentes de Israel após a destruição do templo pelos babilónios (no século VI antes da nossa era). Correspondendo a isto, ele vê agora a "Igreja no exílio" (ibid., 311). Porque é tão difícil para muitos a partida para uma 'igreja empresarial', "não é tanto pelo apelo à partida, mas sim pela imagem do exílio que atinge a atitude de vida dos crentes" (ibid., 311s.). Com esta imagem ("Junto aos rios da Babilónia sentámo-nos e chorámos quando pensámos em Sião [...] Sal 137,1), podem ser interpretadas as experiências de dor e impotência perante a situação eclesial em crise, mas também podem ser libertados os impulsos de partida e de mudança. Em relação a esta última, Abel refere-se ao profeta Ezequiel, que chamou a Israel "casa da indisciplina" (Ez 12,2). Ezequiel viu a "rebeldia" de Israel nas suas tentativas de adoptar as estruturas dirigentes de outros povos através da realeza, e ao fazê-lo, abandonar as tradições de libertação. Ezequiel confronta Israel com as consequências de tal posição recalcitrante. Abel vê o "sentido de confrontação" em "mover-se a si próprio e ao outro para mudar para Deus" (ibid., 311). A vontade de se abrir aos caminhos de Deus é curto-circuitada com a vontade de se abrir aos processos de desenvolvimento da igreja. Ainda mais directamente, o documento do Sínodo de Trier invoca a autoridade divina: "Deus tem um plano para o mundo, para todas as pessoas do nosso tempo e também para a Igreja de Trier" (Diocese de Trier 2016, 12).

O que é decisivo – e quase exemplar da referência a textos bíblicos na implementação de uma "igreja empresarial" – é que se ignore o contexto histórico e social dos textos – em Ezequiel, por exemplo, as críticas à realeza e aos processos de redistribuição da terra, empobrecimento, endividamento e divisão social, que andam de mãos dadas com a sua institucionalização. Sem contexto, os textos podem ser directamente relacionados de forma associativa com a situação eclesiástica. Com o texto do profeta Ezequiel, a necessidade de dizer dolorosamente adeus ao velho e familiar e de se virar para o novo pode agora ser tornada clara para aqueles que hesitam no desenvolvimento da igreja. A referência à Bíblia torna-se uma ponte que – dependendo do caso – conduz suave ou autoritariamente às concepções de desenvolvimento organizativo: "O desenvolvimento organizativo [...] depende da ruptura com estruturas, estratégias e cultura das organizações em favor da reorientação; pode ser um instrumento útil na mudança radical da igreja para ultrapassar rígidas estruturas profundas" (Abel 2008, 314). Se forem paralisados os impulsos bíblicos para uma crítica da dominação e para a sua inclusão no contexto de uma crítica social das condições actuais, uma "mudança radical" da igreja pode tomar o lugar de uma "mudança radical" da sociedade. Tenta salvar-se a si própria, sendo capaz de se ligar a uma sociedade que deveria ser radicalmente criticada e ultrapassada.

Também aqueles que se movem no horizonte de uma ligação entre a teologia e a crítica social devem ser levados em conjunto no desenvolvimento da igreja. Uma ponte para isto é construída por Lames (2015d) com a ligação à ideia bíblica do Reino de Deus. Com ela entra em jogo a tensão entre a sua realização parcial presente e a sua orientação para um futuro ainda por vir, que é diferente das circunstâncias presentes. Aqui é bastante óbvio referir-se ao conceito de "memória perigosa" (ibid., 604), que Metz cunhou como uma categoria central da sua teologia sócio-crítica. Visa uma compreensão da fé cristã que a vê como uma memória que, no seu carácter de 'memoria passionis', vai subversivamente contra as plausibilidades da sociedade dominante (cf. Metz 2016, 105ss.). Lames vê nisto uma "espécie de conflito permanente" da igreja com "qualquer desenvolvimento social" (Lames 2015d, 604). Com o "qualquer", porém, o conflito é deslocado e acalmado em dimensões de princípio e ontológicas. Por detrás de "qualquer" desaparece a reflexão sobre o conflito com a sociedade capitalista que é preciso agora tratar. A afirmação de que o desenvolvimento da igreja se move "quase exclusivamente em confrontação e conflito consigo mesma e com o mundo" (ibidem, 616) é assim negada – ainda mais quando a afirmação da teoria dos sistemas é inerente às concepções de desenvolvimento da igreja.

Um indício da diferença entre o conteúdo da tradição de fé judaico-cristã e a procura de uma ligação aos mundos da vida e do quotidiano, aos meios e mentalidades pós-modernos, também pode ser encontrado noutros autores. Encontram expressão nas garantias evocativas de que a ligação ao conteúdo da fé não é – como se diz no jargão construcionista – sacrificada à sua "praticabilidade" ou reduzida à sua aptidão para a "adequação ao quotidiano" (cf. Steinebach 2015, 277s.). Hempelmann afirma que a "perspectiva do mundo da vida" "não é idêntica ao evangelho" e que "claro" "a religiosidade existente não deve ser equiparada ao evangelho" (Hempelmann 2015, 410). Tais declarações visam tranquilizar ou conquistar forças que insistem no conteúdo da tradição judaico-cristã. Neste contexto, provavelmente não são tanto os cristãos socialmente críticos que insistem na contextualização dos potenciais humanos e emancipatórios da memória judaico-cristã, mas sim as forças tradicionais e fundamentalistas até aos círculos da hierarquia que põem o travão às partidas para o desenvolvimento da igreja. No actual debate sobre o caminho da Igreja, por exemplo, o Arcebispo de Colónia, Cardeal Woelki, contrasta a realidade da vida com a Palavra de Deus e sublinha a dissidência cristã face a "uma nova realidade de vida que deveria finalmente ser afirmada" (Woelki 2019). A ênfase de Woelki na dissidência baseia-se num entendimento fundamentalista da Palavra de Deus que pensa conhecer o conteúdo da Palavra de Deus sem muita reflexão sobre mediações históricas. A este fundamentalismo da revelação corresponde a insistência não menos "fundamentalista" dos promotores da igreja na "realidade da vida". Aqueles que insistem na 'revelação' e aqueles que insistem na 'realidade da vida' estão unidos na recusa em reflectir criticamente sobre as condições que teriam de incluir tanto o contexto histórico da revelação como a mediação social das realidades actuais da vida.

4. Para a crítica da ligação eclesial entre realidade da vida, desenvolvimento organizativo e teoria dos sistemas

A tensão ocasionalmente sentida por alguns promotores/as da igreja entre o evangelho e a realidade da vida é superada e novamente negada na afirmação da realidade da vida determinada pelo capitalismo pós-moderno. Isto está relacionado com a importância central do desenvolvimento organizativo, que está intimamente ligado à teoria dos sistemas. Torna-se uma base essencial quando se trata de chegar às pessoas nas realidades das suas vidas, permitindo a experiência da "adequação da fé à vida quotidiana" e, ao mesmo tempo, renovando a igreja de uma forma tão abrangente que possa fornecer apoio suficiente e "confirmação de direcção" (Steinebach 2015b, 454) para os processos de desenvolvimento da igreja como instituição.

Para Rainer Bucher (2008), o desenvolvimento organizativo como "um instrumento de auto-reflexão e, sobretudo, de autoformação" (ibid., 276) parece já ter crescido para se tornar o

"depositum fidei", o stock básico da doutrina da fé. Ele vê isto no contexto da abertura do Concílio Vaticano II ao mundo moderno e na sua constatação: "No cuidado pastoral devem ser realmente observados e aplicados não só os princípios teológicos, mas também os resultados das ciências profanas, sobretudo as descobertas da psicologia e da sociologia [...]" (Rahner; Vorgrimler 1966, 515). Bucher vê isto como "a base do magistério dos conselheiros organizativos e comunitários" (ibid., 277). A base teológica para a ligação entre a teologia e o "profano" é a compreensão de Jesus. Nele, a natureza divina e humana unem-se numa unidade paradoxal. Isto também se aplica de forma análoga à igreja. Aqueles que recusam o desenvolvimento organizativo não aceitam que, como em Cristo, o divino e o humano pertençam juntos à igreja. Bucher conclui daqui que a rejeição do desenvolvimento organizativo "tem de ser descrita com uma velha heresia cristológica, como monofisismo eclesiológico" (ibid.). Em linguagem simples, aqueles que não querem desenvolvimento organizativo para a igreja fazem da igreja um assunto puramente divino e negam a sua ligação constitutiva com o humano, o que significa que "a igreja possui em última análise apenas uma natureza, precisamente uma natureza divina, e tudo o resto é para ser mais ou menos negligenciado" (ibid.). Da ligação entre o "divino" e o "humano" na igreja deriva-se a necessidade de desenvolvimento organizativo, numa imediatidade tão simplesmente aventureira como falsa, que adquire assim um estatuto francamente onto-teológico.

Da ligação com o desenvolvimento organizativo e com a teoria dos sistemas deve resultar a salvação para a igreja – em dois aspectos: por um lado, ganha a capacidade de agir, afastando-se dos sujeitos esgotados e voltando-se para os sistemas. Bucher também entende isto como uma correcção da "patética retórica da emancipação do sujeito" resultante da recepção da teoria crítica com um "boom francamente explosivo do conceito de sujeito" (ibidem, 279). Que teria levado a uma "sobreevaliação e esgotamento do indivíduo" (ibid.). A visão sistémica "contraria isto com o entendimento simples, mas de longo alcance, de que somos sujeitos no sentido literal, ou seja, submetidos a uma estrutura perante a qual somos tudo mas não certamente livres" (ibidem). Uma tal visão teria de sugerir o questionamento crítico da estrutura a que os sujeitos estão submetidos – e tanto mais que com o Concílio Vaticano II a Igreja tinha acabado de completar a viragem moderna para o sujeito, para não mencionar os interesses emancipatórios que caracterizam as tradições bíblicas. Se perguntássemos sobre a estrutura subjugante, teríamos de reflectir sobre as condições que submetem as pessoas à socialização capitalista. Seria difícil derivar daqui estratégias de acção imediatas e possivelmente de acção rápida para salvar a igreja. Tal entendimento defronta-se, antes de mais, com os limites que a acção encontra no quadro das formas capitalistas. Só com base na sua negação se pode pensar significativamente qual a tarefa e o papel da igreja nesta situação e em que direcção ela deve ser reformada.

Sob a pressão da acção rápida, a igreja sente que não se pode dar ao luxo de qualquer interrupção e reflexão irritante. Em vez disso, assenta num élan optimista. Isto é transmitido pelo desenvolvimento organizativo na sua ligação à teoria dos sistemas, na qual – para além das ilusões de ser capaz de controlar todo um sistema através do planeamento e poder de acção directo dos sujeitos – permite "algo como uma *confiança fundamental na capacidade dos sistemas sociais serem reestruturados e controlados*" (ênfase no original, ibid., 280). Isto liberta "uma francamente contagiosa visão optimista das coisas". "Há um ar de fazer sobre a cena, e isto difere positivamente do habitual 'não se pode fazer nada!' – e da atmosfera de 'afinal nada muda!' [...]" (ibid.).

Um segundo efeito salvífico do desenvolvimento organizativo é visto na transformação da igreja como sistema de poder institucional. As "relações de dominação entre os implicados" são transformadas "em relações de intercâmbio entre os que oferecem e os que procuram" (ibid., 282). Esta mudança na forma de socialização do religioso abre um horizonte no qual as igrejas podem tornar-se fornecedoras efectivas no mercado do sentido e da vida. Então a igreja torna-se um espaço para possibilitar a "experimentação da graça de Deus" (Fuchs 2004, 403), na apreciação sem reservas das pessoas tal como elas são, na sensibilidade da resposta a elas e no consequente

desprendimento do controlo e da direcção dos indivíduos (cf. Steinebach 2015b, 447ss.). Bucher avalia o efeito salvífico das concepções de desenvolvimento organizativo como sendo tão convincentes que "prevalecerão contra o espírito de 'mais do mesmo'". "Pois simplesmente se adaptam muito bem às necessidades de uma igreja nos processos de crise epocais da modernidade tardia" (Bucher 2008, 281).

A ligação entre o desenvolvimento organizativo e a teoria dos sistemas conduz todas as declarações teológicas evocativas da diferença entre o reino de Deus e as relações sociais *ad absurdum*, tal como a conversa da fé como "memória subversiva" e as garantias de que a igreja está preocupada com "as" pessoas. Johann Baptist Metz, que na sua teologia socialmente crítica enfatizava a diferença entre o reino de Deus e as relações de dominação, e cunhou o conceito de "memória subversiva" como objecção das tradições emancipatórias da fé cristã contra as tendências teológicas de adaptação social, já criticava a partir desta perspectiva o desaparecimento do ser humano em sistemas sem sujeito no final dos anos oitenta: "Pelo menos entre os pensadores franceses, esta morte do Homem é um facto consumado. E o rigor alemão já a explicou e classificou em termos de teoria de sistemas: Não há sujeitos, apenas sistemas auto-referenciais" (Metz 2017, 87).

Os limites da crítica de Metz, contudo, são evidentes no facto de colocar o indivíduo ("o" ser humano) e o sujeito como um só, e de se mover dentro da polaridade iluminista de sujeito e objecto. Assim, contra a "morte do Homem", Metz quer salvar a sua "identidade subjectiva" (ibid., 89). Com Robert Kurz, pelo contrário, ver-se-ia que "o sujeito não é nada mais" do que "o portador consciente (individual e institucional) do movimento de valorização sem sujeito" (Kurz 2004, 57). Neste contexto, o adeus ao sujeito reflectido no pensamento da teoria dos sistemas pode ser entendido como um adeus às ilusões do sujeito. Contudo, não conduz à emancipação dos indivíduos da forma de sujeito, mas à aceitação da sua sujeição a sistemas de autocriação e autopropetuação sem sujeito, nos quais se desenvolve a dominação abstracta da socialização da dissociação-valor.

O conceito de sistema engloba todos os contactos sociais. A este respeito, a teoria dos sistemas afirma representar uma teoria geral, ou seja, universal dos sistemas sociais. O sujeito do iluminismo, cuja autonomia e poder histórico estava ligado à irreflectidamente pressuposta socialização capitalista, é substituído por movimentos de sistemas autopoieticos. Mas depois desaparece "qualquer conceito do todo da sociedade" (ibid., 174) e com ele a questão da constituição da dominação. "Para a teoria dos sistemas, qualquer crítica à dominação é tão sem sentido como uma crítica à circulação do sangue ou à evolução" (ibid.). A "dominação" desaparece em funções do sistema que se realizam com necessidade lógica e assim escondem o seu carácter de dominação. Os 'sujeitos' tornam-se 'ambientes' de sistemas que se relacionam com outros sistemas. O sistema é pressuposto como pré-existente e incriticável a todos os níveis das relações sociais.

Sem actores, a história também já não pode ser pensada. "Dissolve-se na intemporalidade de uma abstracta e abrangente lógica estrutural e sistémica que controla tanto a natureza como a sociedade de acordo com as leis eternas abrangentes" (ibid., 43). As crises só podem ser vistas como perturbações dos processos do sistema. A acção reduz-se a fazer de si próprio ou da sua própria instituição, da sua própria empresa um ambiente conectável para outros sistemas. "O lugar da crítica que se legitima com argumentos históricos é tomado pelo encolher de ombros do cibernético da teoria social. Com isto foi atingido o estádio terminal tanto do teórico contemplativo como do pragmático. O rasto é apagado, o criticável conceito do valor ou do movimento de valorização capitalista desaparece no fim da história da sua imposição, no Nirvana a-histórico da forma de um 'sistema em geral' e da sua 'estruturalidade em geral'." (ibid., 43s.).

As mudanças impulsionadas pela igreja através dos conceitos de desenvolvimento organizativo não são mais do que adaptações às necessidades sistémicas dos sistemas sociais omnipresentes e omnipotentes. Como isto é suposto ser uma oportunidade para a igreja "assumir finalmente a responsabilidade pela presença do Evangelho hoje" (Bucher 2008, 289) tem de

permanecer um mistério. Ao contrário de todas as afirmações de estar "perto das pessoas" através do desenvolvimento organizativo (Lames 2015c, 348), nada resta para uma "igreja empresarial" senão entregar as pessoas aos sistemas que a si mesmos se criam e perpetuam, e neste processo oferecer ajuda pastoral para a adaptação e alívio, acompanhando pastoralmente o fracasso das pessoas nas e para as suas compulsões a se adaptarem.

A oferta de tal acompanhamento pastoral é explicitamente formulada no texto "Sociedade de Igualdade de Oportunidades. Modelo para uma ordem liberal" (DBK=Deutsche Bischofskonferenz, Bona 2011) da Comissão para as Questões Sociais e Societárias da Conferência Episcopal Alemã. Neste texto, a Comissão defende uma mudança de paradigma político-social, de justiça distributiva para justiça de oportunidade. No estilo neoliberal, o indivíduo deve ter mais liberdade através de cortes sociais e do reforço da responsabilidade pessoal (cf. Böttcher 2011). O facto de as pessoas falharem no processo é certamente registado pela comissão episcopal. Uma vez que se trata de responsabilidade pessoal, o fracasso torna-se uma falha. Em resposta, a comissão oferece acompanhamento pastoral e aponta a sua competência em casos de falha: "A fé cristã, em particular, está consciente da diversidade da falha humana, mas também das possibilidades de um novo começo" (DBK 2011, 23).

A tradição bíblica da crítica profética⁴, na qual se poderia levantar uma objecção contra a forma capitalista da sociedade, que na sua crise cada vez mais grave é obrigada a sacrificar cada vez mais pessoas ao abstracto fim-em-si da valorização do capital e a destruir os fundamentos da vida, não é considerada compatível. Todos aqueles que sofrem com estes processos são aqui traídos. "Salva" é a ilusão de ser capaz de encontrar uma saída para a crise da igreja através de um desenvolvimento eclesial rumo a uma "igreja empresarial". Em nome da sua suposta autopreservação, a igreja é preparada para se adaptar às condições do capitalismo de crise. E mais uma vez – como tantas vezes na história da igreja – não se trata de 'as pessoas' mas da igreja. O desenvolvimento organizativo associado à teoria dos sistemas é o instrumento da mudança inovadora "para dentro" ao preço da adaptação "para fora".

5. Que "religião" tem uma "igreja empresarial" para oferecer?

5.1 Uma fé cristã esoterizada

As igrejas têm de registar que estão "a perder pontos de ancoragem até aqui estruturalmente seguros na dinâmica da sociedade moderna esclarecida na Europa" (Lames 2015d, 612s.), enquanto socialmente se está a estabelecer "uma espécie de mercado religioso, que parece estabelecer as suas próprias regras e no qual os programas e ofertas das duas grandes igrejas também são negociados" (ibid., 613). Lames vê as igrejas "confrontadas com o desafio" de considerar "como lidar com as mudanças nas suas esferas de influência e de poder" (Lames 2015d, 613). Assim, a questão da relação das igrejas com os processos de secularização e do despertar das conjunturas religiosas, que surge como uma surpresa para muitos, é abertamente formulada como uma questão de poder. As garantias de que se trata de "influência política [...] a favor das pessoas" (ibid.), de uma "igreja para os outros", mesmo do "reino de Deus", da "memória perigosa" (ibid., 617) da devoção de Deus aos pobres e fracos, que não poderia ser vivida sem um confronto crítico com os desenvolvimentos sociais, tornam-se reconhecíveis como legitimações instrumentais. As estratégias de uma "igreja empresarial" visam compensar a perda de poder na sociedade, assegurando quotas de mercado nos florescentes mercados religiosos.

As igrejas, portanto, têm de ser capazes de se ligar aos mercados espirituais-religiosos. Estão cheias de conselheiros para tudo e mais alguma coisa, de ofertas para se encontrar a si próprio e encontrar sentido, para a felicidade individual e do parceiro, para a espiritualidade, para a busca de um eu que cada vez mais pessoas parecem estar a perder. Tudo isto pode ser mais ou menos

4 Cf. nota 5.

religiosamente aumentado e carregado com uma referência difusa à transcendência. Nos mercados com ofertas esotéricas religiosas, as pessoas escolhem de acordo com as suas preferências individuais, tal como nos mercados de consumo secular. O decisivo é que a oferta se encaixe. Acima de tudo, tem de ser utilizável e adequada à vida quotidiana. O quão lucrativo o mercado é mostra-se com alguns números que Claudia Barth cita em relação à primeira década após o segundo milénio: "Estima-se que só na Alemanha são anualmente gastos 10 mil milhões de euros em práticas de cura esotéricas, ofertas de seminários etc. [...] O mercado alemão do livro tem vindo a registar best-sellers no campo esotérico há 20 anos e atinge 12% do seu volume de negócios anual com literatura deste tema [...]" (Barth 2012, 80).

Se as igrejas quiserem beneficiar de tal procura, têm de orientar as suas ofertas religiosas para a procura nestes mercados. No entanto, uma religião que esteja ligada à teologia, ou seja, a uma reflexão racional do conteúdo da fé, corre o risco de falhar, devido às necessidades de consumo imediato dos clientes religiosos. Parece aos clientes estar sobrecarregada com demasiado lastro intelectual, o que também é irritante porque não consegue desvanecer a questão da verdade, do conteúdo substancial das ofertas religiosas nem, portanto, da reflexão crítica sobre a religião.

Se a igreja quer posicionar-se de acordo com o mercado, deve deitar fora o lastro intelectual a fim de poder ligar-se a uma cultura religiosa do quotidiano difícil de apreender. Esta cultura do quotidiano é em grande parte esotérica (cf. Barth 2012, 48ss.). Nesta constatação, o termo esoterismo permanece iridescente, uma vez que diferentes facetas da interpretação do mundo e da vida, bem como o tratamento prático das questões de sentido e da vida, se juntam sob este rótulo. Etimologicamente, o termo refere-se à palavra grega *ἑσωτερικός* (esoterikos), que significa "para dentro, dirigido para dentro".

Apesar de toda a diversidade de ideias em detalhe, isto capta o núcleo do que as ideias esotéricas têm em comum – desde a gnose ao "movimento esotérico de reforma da vida dos anos de 1920" (ibid., 54), incluindo as suas orientações reformistas sociais e populares, até ao florescimento a que o esoterismo chegou com a procura do espiritualismo religioso nos anos 90. No seu centro está o indivíduo que procura uma salvação que vem "de dentro". Espera-se obtê-la de poderes curativos da alma, nos quais podem ser encontradas faíscas de um divino, para que a auto-experiência e a experiência de Deus coincidam. O caminho para dentro permite a ligação a uma energia divina-espiritual, que com a alma gere ao mesmo tempo também todo o cosmos, de modo a que o eu individual possa juntar-se a um Ser que é tudo e participar numa harmonia cósmica ou mesmo fundir-se com o Ser-que-é-tudo cósmico. "Assim, o 'exterior' torna-se o reflexo do 'interior'. O autoconhecimento, portanto, tem de conduzir ao conhecimento do mundo, o conhecimento do mundo ao autoconhecimento" (Dethlefsen 1998, 264). Uma vez que o microcosmos e o macrocosmos correspondem um ao outro, as alterações no microcosmos têm um efeito sobre o macrocosmos e, portanto, também um efeito de cura sobre os contextos sociais. Se eu mudar, o mundo muda – completamente de acordo com a lógica que também é familiar nos movimentos sociais: se muitas pessoas pequenas derem muitos pequenos passos, o mundo pode ser salvo.

Se as ofertas de uma igreja empresarial devem ser adaptáveis às exigências religiosas esotéricas, isto não significa que as ofertas da igreja se tornem simplesmente cópias das ofertas do mercado espiritual religioso. Mas têm de ser hermeneuticamente adequadas, ou seja, no que diz respeito à fusão de perspectivas entre aqueles que oferecem e aqueles que procuram. Hermeneuticamente adequada parece ser a referência à intensidade da experiência, a busca da felicidade individual na vida em caminhos místicos para dentro, a busca individual de sentido e de identidade, a realização espiritual da vida quotidiana, a busca de novos estilos de vida que estejam em harmonia com a natureza e o cosmos.

Sob tais auspícios hermenêuticos, o conteúdo teológico e as formas de fé estão a mudar significativamente. A tendência é no sentido de uma psicologização da fé. As suas dimensões sociais estão-lhe subordinadas ou desaparecem mesmo. Acima de tudo, a reflexão sócio-crítica

inerente e central da fé está a ser feita desaparecer. No essencial, o que é adoptado como hermenêutica é o que um estudo realizado na Áustria sobre o fenómeno da nova religiosidade formulou: O que é decisivo é "a própria personalidade, a redenção da solidão e dos próprios défices, por exemplo. A solidariedade com os desfavorecidos – que tem um elevado valor na Bíblia – é posta em segundo plano" (citado em Barth 2012, 82). Isto corresponde à desqualificação da tradição profética como já não sendo relevante hoje em dia feita por um membro da liderança da Igreja Evangélica na Renânia.⁵

Na procura de ligações, o que finalmente emerge é o que o documento final do Sínodo na Diocese de Trier formula de forma quase exemplar: uma mudança de perspectiva que quer "pensar a partir do indivíduo" (Diocese de Trier 2016, 15ss.): "Uma Igreja que pensa a partir do indivíduo procura o indivíduo na realidade da sua vida e quer compreendê-lo nela" (ibid., 15). O Sínodo analisa "as vantagens da individualização na sociedade, por exemplo, o aumento da liberdade individual [...], a pluralidade dos planos de vida", mas também pergunta "como lidar com os lados negativos da individualização" (ibid.). A pobreza e a exclusão são mencionadas. A pobreza e a exclusão continuam a ser problemas de fracasso individual e de fracasso "do ponto de vista do indivíduo". A sua mediação com condições de crise social continua por reflectir e não é tematizada. E assim a resposta da igreja a um desafio social central não vai além das referências ao "encontro", "formas de comunhão" que criam solidariedade e uma "defesa" da igreja vagamente implícita (ibid., 15s.). Isto deve ser "não sobre o ser humano abstracto, mas sobre o ser humano real, concreto e histórico", como diz o documento sinodal (Diocese de Trier 2016, 16) citando o Papa João Paulo II na sua encíclica *Redemptor hominis* (Papa João Paulo II, 1979, nº 13, citado na Diocese de Trier, 2016, 16). "A partir do indivíduo", contudo, os indivíduos não são pensados de forma concreta, mas abstracta, ou seja, sem mediação social, em falsa imediatidade.

Esta visão corresponde a ofertas religiosas que se concentram no "indivíduo", nas suas necessidades espirituais religiosas imediatas. Isto prepara o caminho para a psicologização da fé cristã como terapia e ajuda para a vida, nos passos múltiplos e alegremente recebidos que Eugen Drewermann já tinha dado em meados da década de 1980 com as suas interpretações de textos bíblicos em termos de psicologia profunda, com base no poder curativo dos arquétipos junguianos (cf. p. ex. Drewermann 1985, 1989). A psicologização do conteúdo da fé é popularizada pelo que um anúncio da editora chama "o autor espiritual mais conhecido do nosso tempo" (Grün 2010): Anselm Grün, monge beneditino e dispenseiro da Abadia de Münsterschwarzach. Ele não é apenas um autor de sucesso, mas também um consultor procurado com os seus seminários espirituais para empresários e gestores stressados.

Entretanto, tais ofertas estão literalmente a brotar do solo. O "Centro de Competência em Espiritualidade", dirigido por religiosos, e as conferências especializadas da Alexianer GmbH estão a produzir impulsos espirituais que são dedicados ao "sentido da carga e da vida do ser humano apressado" (Ostfildern 2018). Ao fazê-lo, referem-se à recepção de Paulo por Giorgio Agamben, na qual a crítica paulina do império romano é silenciada e a questão messiânica da abolição das relações de dominação é dissolvida na simulação de uma salvação numa vida "como se" as circunstâncias não existissem (cf. Böttcher 2019). O que tais reinterpretações querem alcançar, tendo em conta as necessidades dos funcionários e contemporâneos stressados, é revelado de forma bastante aberta pela editora no texto de badana: "Apenas funcionários satisfeitos conseguem o desempenho esperado" (Ostfildern, 2018). É aqui que autores bastante intelectuais se encontram com o popular Anselm Grün; pois ele também proclama: "Se eu for livre por um momento, a obra simplesmente fluirá de mim. Estou livre de pressões. E a liberdade interior permite-me [...] trabalhar mais eficazmente [...]" (Grün 2010, 99).

5 Teve lugar numa conversa de grupos de base da igreja que trabalham pela justiça, paz e integridade da criação, e numa conversa com a liderança da igreja sobre a relevância dos profetas.

Tudo isto é teologicamente legitimado por uma certeza de fé e de Deus que vem de dentro da experiência existencial-mística, "que transcende verdades puramente cognitivas" (Jäger 1994, 333). Tal certeza apoia e consola para lá de todas as crises: "Mesmo que as más notícias na informação nunca cessem, o princípio divino não se deixará impedir no seu cumprimento pela espécie *homo sapiens*. O mundo é [...] obra de Deus, que nos confirmou que tudo é bom" (ibid., 339). Um esoterista põe a coisa assim: "Tudo o que existe" tem "o direito [...] de existir". [...] Cada manifestação tem o seu significado". Isto resulta da estrutura polar da realidade: "Se eu tirar um pólo, o outro pólo também desaparece. Do mesmo modo, a paz condiciona a guerra, o bem condiciona o mal, e o mal é o fertilizante do bem" (Dethlefsen 1998, 72s.).

Na afirmação do mundo tal como ele é, o esoterismo e uma fé cristã dirigida para ele juntam-se no auge dos tempos pós-modernos de crise. Quando se vê positivamente o mundo tal como ele é, a pressão diminui (cf. Grün 2010, 99). Só pode vir de dentro, quando as pessoas pensam que têm de lutar por tudo: "pela paz, justiça, saúde, humanidade" (ibidem). Mas a questão é muito mais simples: "O homem só precisa de se mudar a si próprio, e eis que o mundo inteiro muda com ele. Quando vejo o rosto hostil no espelho, só preciso de sorrir – e ele vai sorrir de volta, com certeza"! (Dethlefsen 1998, 84). O que importa não são as circunstâncias, mas a atitude para com elas. O diácono católico Willbert Pauls também o sabe, proclamando num sermão aos que sofrem de depressão com palavras do filósofo grego Epicteto: "No final, não são as coisas que são decisivas, mas o modo como vemos as coisas" (citado em Mund 2019). "Ser capaz de se elevar acima das coisas com amor e humor" pode então ser proclamado como "o melhor de todos os objectivos terapêuticos treináveis" (ibid.).

5.2 Utilidade da religião nos actuais tempos de crise

Metz já registou "uma nova alegria da religião" no início dos anos 90 (Metz 1991, 23; 1994, 78). Descreve uma religião que se apresenta como "dionisíaca", "como ganhando felicidade ao evitar o sofrimento e a dor, como acalmando medos vagabundos, religião como encantamento mítico da alma, como presunção psico-estética da inocência" (Metz 1991, 24). É procurada como alívio de um mundo quotidiano informatizado e, com a sua alegria mítica, pode ligar-se à pluralidade pós-moderna que se despede do Deus único e se volta para "muitos deuses" (cf. também Metz 2017).

Para a realização do pós-moderno "vale tudo, tudo é permitido", a religião, com a sua promessa de expandir a felicidade aumentando a intensidade da experiência, também parece adequada. Situa-se no contexto do culturalismo pós-moderno e da sua promessa de felicidade individual numa sociedade plural e colorida. A multiplicidade e o colorido, no entanto, estão presos numa "uni-forma": a da obrigação da valorização da força de trabalho e da sua reprodução. Quando esta ligação é retirada da reflexão, permanece oculto que mesmo as técnicas religiosas que visam a intensidade da auto-experiência e da felicidade "se baseiam no particularismo do imediato e, em última análise, nas 'técnicas do eu', a fim de mascarar esteticamente a luta solitária pela sobrevivência no deserto do mercado" (Kurz 2013b, 25). Aqui os conteúdos são transformados em estética (da mercadoria). O sentido desaparece no design: "O design representa sentido. [...] O design fornece e é ele próprio orientação. Portanto, o design nunca tem um problema de sentido, mas é a sua solução – mostra que o sentido não é um quê, mas uma oportunidade. [...] Quem quiser responder hoje à pergunta de Kant: 'O que é o ser humano?' tem de estudar design" (Bolz 1997, 232). A questão de uma verdade determinada pelo conteúdo desaparece. Sob o brilho colorido do design, o mundo inteiro pode tornar-se um "mercado de possibilidades".

A insubstancialidade das encenações pós-modernas corresponde à insubstancialidade do dinheiro acumulado nos mercados de capitais como "dinheiro sem valor" (Kurz 2012), porque sem substância de trabalho. A multiplicação simulada do dinheiro corresponde à virtualidade sem conteúdo do design. Nos designs de encenação pós-moderna, é simulado um "eu" que está em

processo de dissolução, mas não quer admitir o seu vazio colorido, nem tão pouco a crise do capitalismo, cujo processo de valorização está a esbarrar no vazio. É um "eu" que perdeu a sua base no trabalho e é atirado de volta a si próprio como um eu vazio. Os processos de crise pós-modernos dão origem a um "tipo social narcisista" (cf. Wissen 2017, 32ss., 43ss.). Devido à referência a si próprio, torna-se difícil ocupar libidinosamente objectos. Isto torna mais difícil o estabelecimento de relações não só com os outros. A relação com o mundo como um todo também corre o risco de se perder. O que se reflecte sobretudo na intensificação das depressões, nas quais uma perda geral de interesse está muitas vezes sintomaticamente em primeiro plano. Além disso, as questões de conteúdo "tornam-se rapidamente questões pessoais" (ibid., 32); porque, sob os auspícios narcisistas, o conteúdo só pode ser assimilado imediatamente – e, portanto, apenas não digerido e mal compreendido – ou, porque não se encaixa e parece tão ameaçador, deve ser negado, reprimido ou rejeitado – por vezes de forma extremamente agressiva.

Neste contexto, não surpreende que mesmo o conteúdo teológico encontre resistência e hostilidade, se não for imediatamente cativante, mas exigir uma reflexão mais intensa. "Pois" – escreve Leni Wissen – "o gigantesco *self* afinal entende tudo e imediatamente – ou então o conteúdo é visto como uma imposição, uma ofensa, ou até mesmo como um insulto, o que por maioria de razão lança uma luz a condizer sobre o mediador" (ibidem, 32). Para as igrejas em particular, é problemático entrar nessas águas, porque quase nada transcendente, ou seja, nenhum conteúdo que transcenda e confronte o próprio eu pode ser pensado nelas – certamente já não Deus, com cuja transcendência se abre um horizonte que visa o "todo" da realidade e que, por isso, se concentra no sofrimento das pessoas sob relações de dominação. Estes sofrimentos incluem também o sofrimento narcisista da sociedade. As ofertas pastorais que visam servir as necessidades narcisistas imediatas dos seus clientes ignoram o sofrimento subjacente e correm o risco de se desfazerem de conteúdos que poderiam ajudar as pessoas a sair do vórtice narcisista.

Apesar de toda a ignorância, recalçamento e defesa contra a percepção teórica das condições de crise, a realidade capitalista reprimida está de volta – como era de esperar. À medida que a crise avança, especialmente com o colapso da multiplicação simulada do dinheiro nos mercados financeiros no crash de 2007/08 e suas consequências, que já não podem ser geridas com instrumentos neoliberais, os sonhos pós-modernos de uma felicidade sem nuvens começam a desmoronar-se. Isto torna-se claro na "polémica contra o pensamento positivo" de Anton Retzer, publicada sob o título "Miese Stimmung" (Mau humor) (Retzer 2012). Regista a contradição entre 'pensamento positivo' e 'mau humor': "Por um lado, o ambiente positivo é anunciado em todo o lado: As condições de felicidade e bem-estar, diz-se, nunca foram tão boas nas nossas sociedades ocidentais [...]" (ibid., 10). Isto é contrariado por um "mau humor", que Retzer identifica nos fenómenos de desânimo e depressão. O "pensamento positivo", que "mais ou menos segundo o lema: Ao olhares, estás a olhar para trás" (ibid., 44), é suposto desvanecer a realidade da miséria social e individual e sinalizar: "Tudo sob controlo no navio que se afunda: sem medo, sem medo Rosmarie" (ibid., 46), quebra-se na realidade da crise. Contudo, isto não leva a uma reflexão sobre os processos de crise, mas sim a que as promessas imediatas de felicidade fiquem em segundo plano e venham à tona as promessas e estratégias de alívio.

Quer as pessoas compreendam ou não a crise, ela está a seguir o seu curso e a colocá-las sob pressão – umas sob a pressão da pobreza, outras sob a pressão de estratégias de tensa auto-afirmação e auto-otimização. São sobretudo as pessoas da classe média que esperam escapar à ameaça do declínio social. Ulrich Bröckling deixou claro o lado negro destas estratégias: "a inconclusividade das compulsões de optimização, a selecção implacável da competição, o medo do fracasso que não pode ser banido" (Bröckling 2013, 17 assim como 283ss.), o ir e vir entre "promessas de sucesso e ameaças de queda" (ibid., 12). A nível psicológico, tornam-se visíveis fenómenos de esgotamento, que encontram expressão na depressão (Ehrenberg 2008): "É a doença de uma sociedade cuja norma de comportamento já não se baseia na culpa e na disciplina, mas na

responsabilidade e na iniciativa" (ibid., 20). Sob o "regime do eu empresarial", "com o tipo de auto-optimista inteligente, a sua contra-imagem emerge ao mesmo tempo: o indivíduo insatisfatório" (Bröckling 2013, 289) – esgotado pela tarefa inesgotável de decidir constantemente de novo, sendo desafiado por situações sempre novas e assim reajustando o seu próprio eu. Tendo em conta as exigências excessivas de tarefas não realizáveis, a crença de que "vale tudo" também se "esgota". O imperativo de "pensar positivamente" cai por terra e torna-se um factor de stress adicional. Em vez de "vale tudo", a depressão sinaliza: "já nada vale", assim atingindo a situação de crise social intensificada – mas incompreendida – e da sua mediação nos indivíduos. O depressivo é "agarrado por um tempo sem futuro". Que o torna "cansado e vazio, inquieto e violento" (Ehrenberg 2008, 20).

Numa altura em que nada de novo se espera e "algo [...] segue o seu caminho" (cf. Böttcher 2018), ofertas de acontecimentos e experiências dão contrastes aliviadores à experiência de que a vida, sob a pressão para se submeter cada vez mais totalmente às leis de valorização do capital face à crise, está a ficar cada vez mais cheia, sem que nada de novo surja à vista. Os acontecimentos e experiências transmitem a ilusão de experimentar algo novo e de estar directamente envolvido. O que permanece invisível é que tudo o que é experimentado como novo e intenso é estandardizado e socialmente mediado.

As ofertas de bem-estar proporcionam um relaxamento no stress do desempenho e da auto-afirmação, o que, tendo em conta os perigos iminentes de queda, se torna um incontornável estado permanente. Os mundos emocionais frios podem ser tratados meditativamente. Os indivíduos tornados apêndices do processo de valorização e narcisistamente magoados no seu sentido de autonomia recebem uma atenção indivisa. Indivíduos individualizados e esgotados que são atirados de volta sobre si próprios procuram soluções práticas e imediatas e ofertas que os ajudem a livrar-se dos seus fardos, pelo menos a curto prazo, ou a viver com eles, apoiados por uma orientação terapêutica e espiritual. Assim, as ofertas e técnicas de terapia e espiritualidade são orientadas para a funcionalidade e a utilidade.

Nos mercados espirituais religiosos a religião é também reduzida à sua funcionalidade e utilidade. Deve ser adequada para a vida quotidiana e "trazer algo" aos clientes que a procuram. Deste modo, porém, a reivindicação da verdade dos conteúdos religiosos é eliminada e com ela a objecção crítica da religião. A bitola da religião 'útil' não é a questão do teor de verdade de um conteúdo, mas a referência ao estado de espírito daqueles que perguntam. Na sequência da crítica de Feuerbach à religião, Karl Marx colocou a religião sob suspeita de projecção, tendo formulado: "É o ser humano que faz a religião, não a religião que faz o ser humano" (Marx 2006, 378). No entanto, isto já não consegue irritar os clientes religiosos. Eles perguntam de volta: "E então – se isso o faz sentir-se melhor?" (Buchholz 2017, 130s.). Lenine tinha chamado à religião "uma espécie de aguardente espiritual", "em que os escravos do capital afogam o seu rosto humano e as suas pretensões a uma vida decente" (cf. Lenine 1905). Nos tempos pós-modernos, essa "aguardente espiritual" seria um meio espiritual-religioso que ajudaria a tornar mais suportável a pressão da compulsão à auto-optimização permanente e, mais ainda, a optimizar a auto-optimização.

Se a religião oferecida pelas igrejas quer ser competitiva, tem de reagir à imediatidade centrada no ego. Assim, é forçada a fazer desaparecer o contexto social da mediação, juntamente com a crise do capitalismo. Só pode ser bem sucedida se as suas ofertas forem tão livres de reflexão, teoria e teologia quanto possível. A reflexão teórico-social, bem como teológica, contraria a necessidade de utilidade imediata. Se o contexto social da mediação se tornasse visível através da reflexão sócio-crítica e teológica, as ofertas religiosas ficariam privadas da sua aura e, portanto, da sua eficácia.

A luta, travada até à exaustão, pela auto-afirmação através da adaptação às necessidades ditadas pela crise, equivale à auto-negação. O 'eu empresarial' chega ao vazio, ao vazio de um processo de valorização sem sentido, que impõe sempre novos esforços de adaptação. Não só as

salvaguardas sociais e os sistemas de referência se dissolvem, mas também o "eu" fica sem apoio nem orientação. O "estado de sem sentido [...] com o aumento da duração do processo, porém, torna-se também o estado interior dos próprios indivíduos e sujeitos: a sua adaptação a esta estrutura de processamento coloca-os como sujeitos totais do dinheiro. Por outras palavras, sua identidade agora é não ter nenhuma identidade" (Kurz 2018, 161). Quando o vazio se espalha, os indivíduos perdem o seu significado, são "estampados de zero e assim providos do signo de falta de sentido" (ibid., 160).

O discurso da atenção promete uma resposta a este vazio, que se reflecte nos seminários sobre atenção nas empresas, no sector cultural (cf. Tholl 2019) e também no cuidado pastoral da igreja. A atenção como não-julgamento aplica-se ao ser humano tal como ele é. As condições que o fizeram como ele é passam despercebidas. O vazio e a insignificância sofridos podem ser transformados no bem-estar da atenção imediata e exaltados na igreja com a garantia "Deus aceita todos como são". O stress da adaptação aos processos sem sentido, porque socialmente vazios, pode ser afastado na meditação. Deste modo os indivíduos podem encontrar forças para conseguirem fazer os próximos esforços de adaptação.

Os indivíduos que recebem atenção em abstracto, ou seja, abstraindo das condições que produzem o seu vazio e falta de sentido, são reforçados na sua resiliência e capacitados para o auto-empoderamento. O termo resiliência provém da física dos materiais e refere-se à capacidade dos materiais elásticos recuperarem a sua posição inicial após a deformação. Aplicado aos sistemas sociais, refere-se à capacidade dos sistemas "de restabelecer um estado de equilíbrio através de adaptações adequadas com a própria força em caso de desvios" (Bröckling 2017, 113). Transferida para indivíduos, a resiliência visa o reforço dos recursos pessoais que se encontram dentro do próprio eu. O discurso positivo de uma mudança de perspectiva, da orientação para o deficit para a orientação para os recursos, não pode, contudo, esconder o facto de que os recursos devem ser mobilizados para se poder gerir melhor numa base individual a intensificação das crises e desastres sociais e ecológicos, que são pressupostos como inevitáveis. "Acoplar o inevitável e ao mesmo tempo o imprevisível com o treinável, assim o tornando alcançável para as artes de governar e de governar-se a si mesmo, este é provavelmente o impulso subjectivizador mais importante do dispositivo de resiliência" (ibid., 138). Bröckling vê isto nas proximidades do "eu empresarial". O eu empresarial e o eu resiliente devem adaptar-se continuamente às mudanças no ambiente. No entanto, embora o "eu empresarial" ainda tenha uma promessa para o futuro, o "eu resiliente" tem de se ajustar a futuras crises e catástrofes. A tarefa é também inacabável para o "eu resiliente": "Porque a capacidade de absorver rupturas é tão fugaz como o sucesso económico, nunca se deve afrouxar no trabalho na sua resiliência" (ibidem, 139).

Enquanto a pastoral de empoderamento/capacitação da igreja segue a orientação dos recursos e quer reforçar a capacidade dos indivíduos para enfrentarem os desafios, na pregação é colocada ênfase na exaltação da aceitação do 'ser humano como ele é, através da garantia de que Deus aceita o ser humano sem reservas e lhe presta atenção. Tal confiança religiosa assume o significado de empoderamento pessoal. O seu objectivo é ser capaz de lidar melhor com a vida quotidiana. Isto está correlacionado com a importância da autoconsciencialização e do autodesenvolvimento no esoterismo para a práxis diária das pessoas. Esta correlação é confirmada nas entrevistas que Claudia Barth realizou com pessoas em cujas vidas o esoterismo tem um significado importante (cf. Barth 2012, 123ss.).

Com a procura do eu, as ofertas religiosas esotéricas ligam-se à moderna problemática da identidade. Que surge onde, com a implementação do capitalismo, as condições de vida foram viradas do avesso, diferenciadas e sujeitas ao trabalho. Aqui, a ligação com uma ordem fundadora de sentido que precede o indivíduo já não é evidente por si mesma. A perda de auto-entendimentos tradicionais tem de ser compensada através da construção da identidade, a identidade tem de ser conscientemente produzida através do trabalho sobre o próprio eu. O que vai de par com o facto de

que as pessoas fazem "sua" a nova ordem que se afirma e internalizam os constrangimentos a ela associados. O caminho leva do domínio do estranho ao autodomínio, como compulsão para se adaptar aos papéis sociais que agora têm de ser desempenhados. O trabalho sobre a própria identidade é acompanhado pela necessidade de se orientar para a prontidão e disponibilidade dentro do quadro das circunstâncias. O eu é suposto desempenhar os papéis que se esperam dele e ser completamente absorvido neles. O desafio consiste em fechar o fosso entre o eu e as circunstâncias.

A "dualidade do ego" de que Adorno (2003, 275) fala no contexto da diferença entre o ego e o papel é uma expressão da divisão do sujeito burguês, que reside no indivíduo como uma compulsão para se adaptar sempre de novo aos desafios sociais. Nas actuais condições de crise, em que o trabalho como base de identidade se está a derreter, o "eu" ameaça esvaziar-se e ficar furioso sob a compulsão de ter de funcionar como um "eu empresarial". Numa variante "suave", a possibilidade de colocar a ilusão de um eu autêntico como o eu "real" contra a compulsão à conformidade aparece como uma saída. Numa variante "mais dura", o esoterismo oferece ao frágil e ameaçado ego "a solidez de um 'eu real'" (Barth 2012, 97). É fundada em princípios primordiais cujos representantes são as estrelas e através dos quais está integrada numa ordem cósmica (cf. Dethlefsen 1998, 89ss.). Se o ser humano se opuser a esta ordem, fica doente (ibid., 167ss.).

Seja numa variante suave ou dura, o sentido de si ou do self permite a articulação de uma diferença entre o mundo experimentado internamente e os constrangimentos sociais externos. Estes últimos também permanecem 'externos'. Na variante "suave" de adaptação, são assumidos sem reflexão. Em contraste, na variante "dura", a imutabilidade da ordem cósmica, bem como as suas manifestações terrenas, é afirmada como necessária e significativa. Quem não a aceita tem de sofrer; pois: "A maior parte do sofrimento consiste na resistência auto-exercitada às circunstâncias manifestadas" (ibid., 74). Em ambos os casos, as condições sociais continuam a ser "externas". Há apenas uma necessidade de mudança ou mesmo de cura no que diz respeito à atitude em relação às condições.

5.3 Um eu curativo e fundador de identidade como eu em processo

Em seu texto "Identidade Zero", Robert Kurz deixou claro que as mudanças de identidade pós-moderna ou de fantasia, levadas a cabo em "barulhenta brincadeira" de acordo com o mote "viva o que nós somos sem identidade", estão a chegar ao fim à medida que as experiências de crise e os medos se intensificam, e estão a ser sobrepostas pela procura de um "traje de identidade" que possa ser "novamente alucinado como verdadeira pele, como Ser essencial" (Kurz 2018, 170). De acordo com a necessidade de apoio identitário, é oferecido um "eu" curativo e fundador de identidade como linha de vida nos mercados esotéricos religiosos.

O entendimento da alma de Platão é válido nos recursos esotéricos tanto seculares como eclesiásticos para um eu saudável. Segundo Platão, a alma é um princípio espiritual que constitui o ser humano e que se une ao corpo ao nascer. Antes do nascimento, viu as ideias cujas imagens se encontram na realidade experimentada. Como "essência" do ser humano, a alma precede a sua existência corporal, bem como influências e acontecimentos concretos (cf. Hirschberger 1980, 116ss., Röd 2000, 119ss.). Deste modo pode ser feita uma ligação esotérica religiosa a uma constante de cura, que transcende o tempo e não é contestada pela história e pelas suas mudanças, e que é também a base dos arquétipos de C. G. Jung.

Nas actuais adaptações eclesiásticas, isto torna-se a garantia: porque o ser humano é aceite por Deus, ele pode ser ou tornar-se quem é na sua auto-realização. Este pressuposto dogmático ou lógico da identidade, que é sempre o mesmo, atravessa muitas interpretações de textos bíblicos e tradições religiosas.

O Deus que aceita o ser humano não vem de fora como uma libertação bíblicamente lembrada ou como uma palavra apelativa de revelação, como ainda era o caso de Bultmann. Deus é

procurado acima de tudo nas profundezas da própria alma. A introspecção mística torna-se a fonte de um conhecimento no qual o conhecimento de Deus e o autoconhecimento se fundem. Não está longe de ser um dualismo gnóstico de matéria e espírito, corpo e alma, ser humano e cosmos. Neste contexto, a visão mística pode deixar o mundo exterior para trás e encontrar a salvação de costas para o mundo não redimido, na fusão mística com 'mundos superiores', com um Ser-que-é-tudo cósmico ou ascendendo a um reino de luz (cf. também Barth 2012, 49ss.). Onde o conhecimento de Deus e o autoconhecimento se fundem, a salvação vem de dentro da alma. Já está sempre presente e só precisa de ser apreendida. Uma libertação que vem do "exterior", na medida em que transcende negativamente a imanência das condições, já não é precisa e já não pode ser pensada. Tendo em vista a deificação do eu, a redenção torna-se auto-redenção a partir dos seus próprios poderes curativos. A referência à história da revelação serve apenas como ilustração de conflitos espirituais interiores (cf. Drewermann 1985). Nisto desaparece o conteúdo das tradições religiosas, que se baseia numa interpretação reflexiva de acontecimentos e experiências históricas, e que é contado como parte do cânone da revelação no sentido de que, segundo o entendimento judaico-cristão, algo de Deus é "revelado" nelas.

Face a relações de crise em processo, que forcem mudanças económicas, políticas e sociais sempre novas, o eu curativo não pode ser um eu identitário rígido e imutável. Deve tornar-se um eu flexível em processo, ou seja, com base nos seus recursos curativos, deve restabelecer constantemente a sua relação com as condições em mudança – "permanentemente e através da compressão das exigências sociais numa medida cada vez maior" (Barth 2012, 256). Na intensificação da concorrência de crise, as empresas confiam na capacidade inovadora dos empregados. O seu potencial criativo é procurado: criatividade, comunicação, competência social, uma motivação que se identifica com a empresa, que também se mostra emocionalmente numa capacidade de entusiasmo em que o "espírito do capitalismo" está vivo no entusiasmo pela empresa.

O acesso aos potenciais subjectivos dos indivíduos não está limitado às empresas. Hoje, termos como "projecto, motivação, comunicação denotam as novas normas" que caracterizam o indivíduo ideal, manifestam-se no "espírito 'geral' da sociedade" e são "*instituições do eu*" (ênfase no original, Ehrenberg 2008, 19). Eles não só determinam o mundo do trabalho, mas também exercem pressão sobre toda a vida dos indivíduos. Uma carreira no trabalho só é possível se a vida quotidiana se tornar um projecto autodirigido. O objectivo é trazer o seu próprio mundo emocional para uma relação autêntica e configurável com as circunstâncias. O recurso religioso esotérico a um eu curativo torna-se um recurso para a necessidade de reequilibrar constantemente a identidade – na ilusão de ser capaz de me tornar quem "eu sou".

Com toda a flexibilidade necessária, a grandeza permanece estável. As condições permanecem intocadas. Nas suas alterações permanentes, representam sempre a norma para a qual as adaptações têm de ser feitas. Quanto mais o "eu" for equilibrado de modo a tornar-se compatível com as condições, mais "paz de espírito" pode ser estabelecida. Não são as condições "exteriores" que são objecto de mudança, mas a atitude "interior" em relação às condições, o espírito, a espiritualidade com que as pessoas as defrontam.

Enquanto a corrente dominante da igreja procura ligar-se às necessidades de relaxamento e alívio, para uma "identidade" equilibrada na sociedade de crise capitalista através da esoterização do cristianismo, está simultaneamente a actuar uma variante dura da renovação religiosa (cf. Buchholz 2017, 159ss.). "Encontra o seu fundamento nas tradições pré-modernas, na Bíblia e no Corão, que são pressupostas como verdade original sem contextualização histórica" (Böttcher 2019, 187) e referem-se a verdades que foram transmitidas na história, por exemplo no catolicismo através do magistério hierárquico. Tendo em conta as inseguranças que emanam das condições pós-modernas, especialmente as incertezas ameaçadoras que surgem do confronto com formas de vida plurais e diferentes verdades, o fundamento em verdade intemporal e, portanto, imutável vai ao encontro das inseguranças pós-modernas.

Um exemplo da insistência em tais verdades no catolicismo contemporâneo seriam os protestos contra a deslegitimação da pena de morte, que teve expressão numa emenda ao Catecismo Universal pelo Papa Francisco. Os professores e publicistas católicos norte-americanos justificaram o seu protesto contra esta situação com a crítica de que o Papa tinha rompido com a continuidade do ensino da Igreja, em que a legitimidade da pena de morte era garantida em princípio (cf. Seewald 2019). A proximidade do cristianismo de direita às posições políticas xenófobas é evidenciada pelo comportamento do antigo Ministro do Interior italiano Salvini: com um rosário na mão, sublinhou que Maria tinha ajudado contra a investida de refugiados. Ele move-se segundo uma tradição segundo a qual Maria defendeu o "Ocidente cristão" contra a "investida dos turcos". Como as verdades teológicas e morais eternas podem por vezes ser esquecidas é o que demonstra a aprovação pelos círculos cristãos de Donald Trump, que com a sua mistura de entretenimento, atitude e espectáculo tem a aprovação dos cristãos doutrinários, embora as suas escapadelas morais devessem contrariar isso. No entanto, contra o pano de fundo da separação da igreja e do Estado, ele representa "uma masculinidade idealizada e um cristianismo idealizado, prometendo salvação aos cristãos americanos" (Abraham 2019, 177). Tais misturas revelam uma aliança profana de neoliberalismo, nacionalismo religioso e poder militante (cf. Courau et al. 2019).

Nos chamados "novos movimentos espirituais" na igreja católica há testemunhos de experiências pessoais de fé, de emocionalização, bem como de encenações de experiência intensiva. São colocados ao serviço de uma nova evangelização que é orientada para os ensinamentos objectivos da Igreja. A suave esoterização da fé, que deriva para a falta de conteúdo, obviamente alimenta o seu aparente oposto: a procura de uma salvaguarda identitária da fé. Um exemplo significativo pode ser a controvérsia em torno do movimento Maria 2.0 na igreja católica. Exige igualdade para as mulheres na igreja, incluindo o acesso aos cargos reservados aos homens e associados à ordenação. Mesmo entre bispos como o Bispo Ackermann de Trier, que estão positivamente dispostos a um desenvolvimento empresarial da igreja e não têm qualquer problema em que a fé cristã perca os seus contornos no processo, é marcada uma fronteira identitária em virtude da exigência do sacerdócio para as mulheres. Faz isto com referência ao veredicto de João Paulo II, dotado da aura de infalibilidade, com o qual teria pretendido ter finalmente decidido a questão da ordenação feminina (cf. Ak Theologische Orientierung des Ökumenischen Netzes Rhein Mosel Saar 2019). Como remanescente identitário do católico, o que resta em qualquer caso é a exclusão definitiva das mulheres do cargo, como expressão do facto de a Igreja estar assegurada por "verdades eternas" infalíveis.⁶

A suave esoterização da fé numa igreja empresarial, que deriva para uma falta de conteúdo sem compromisso, por um lado, e os movimentos doutrinários que insistem em ancorar a fé em verdades reveladas supratemporalmente, por outro lado, têm mais em comum do que poderia parecer à primeira vista. Estão unidos num fundamentalismo que desafia a reflexão crítica: Uma tem por fundamento certezas esotéricas e existenciais, a outra, "verdades eternas". Fundamento que obtêm com o recurso a uma suposta "origem pura". Adorno já deixou claro que a pessoa que procura identidade "não tem nada a esperar do recurso ao seu ἀρχαί [archai=origem, HB] a não ser submissão à autoridade, precisamente ao que lhe é estranho" (Adorno 2003, 274). Provavelmente não é coincidência que os movimentos acima mencionados tenham em comum o apego a um líder autoritário-carismático, que aparece como autoridade que exige obediência e promete apoio e certeza com uma orientação clara (cf. Buchholz 2017, 164). Nas comunidades religiosas, pode andar de mãos dadas com um elevado grau de controlo social. A orientação manipuladora da alma no contexto de uma espiritualidade criadora de dependência é terreno fértil para o abuso sexual em comunidades espirituais (cf. Wagner 2019; Wolf 2013). No seu estudo das obras dos Padres da Igreja, Michel Foucault deixou claro que o controlo da sexualidade nas comunidades monásticas era

6 "Excluir pessoas por causa da cor da pele é racista. Se excluirmos as mulheres, seremos católicos?" perguntou a presidente da Federação da Juventude Católica da Arquidiocese de Colónia numa manifestação de Maria 2.0. Cf. Kölner Stadt-Anzeiger de 23.9.19.

exercido por um director espiritual a quem a pessoa dirigida era obrigada a "seguir nas suas mais pequenas instruções e a confiar-lhe a alma sem reservas. A orientação é indispensável para quem deseja avançar no caminho da perfeição: nem o zelo individual do ascetismo nem a regra geral o podem substituir" (Foucault, 2019, 164). O significado da obediência não está ligado a um conteúdo. A obediência é um fim em si mesmo. O que é decisivo é que o obediente nada oponha à vontade do director espiritual: "nem a sua própria vontade, nem a sua razão, nem qualquer interesse, mesmo que pareça legítimo, nem a mais pequena indolência" (ibidem, 171). Num exame-confissão, ele é obrigado a dizer a verdade. A obrigação de "mergulhar infinitamente nas profundezas da alma" está ligada à "obrigação de externalização permanente num discurso dirigido a outrem" (ibid., 201). Trata-se da "tarefa ilimitada de penetrar cada vez mais nos segredos da alma [...]" (ibid., 199).

Mesmo a variante suave da esoterização fundamentalista não pode passar sem autoridades. Obviamente que a obediência ao imperativo "torna-te tu mesmo" não é possível sem as autoridades conselheiras e terapêuticas sob a forma de formadores e gurus. Cabe a tais especialistas do "eu" trazer as disfunções experimentadas para um equilíbrio em que os indivíduos consigam manter-se funcionais ou tornar-se novamente funcionais no quadro das condições em que sofrem, sentindo-se felizes na submissão e vivenciando as suas vidas como significativas. Ulrich Bröckling descreveu a "contradição performativa" entre auto-realização e aconselhamento externo da seguinte forma: "Por um lado, o perito aparece no gesto apelativo de autoridade, que sabe o que é bom para aqueles a quem fala. Por outro lado, alimenta a desconfiança de qualquer determinação externa e mais não prega do que "Torna-te tu mesmo! (Bröckling 2013, 42).

6. O desaparecimento da história e da transcendência numa "igreja empresarial"

O preço que uma "igreja empresarial" tem de pagar pela sua tentativa de salvação através da adaptação é elevado. Procura, de facto, uma ligação com a realidade da vida das pessoas, mas recusa-se a compreender a mediação social dos "indivíduos" com o seu quotidiano. Porque procura ligação às necessidades sociais e espirituais em falsa imediatidade, renuncia à referência à história real, ou reduz a história à categoria existencial-ontológica da historicidade. Assim se torna possível recorrer esotérica e terapeuticamente aos mundos interiores como o suposto "autêntico" do eu, e deixar a história real do capitalismo e as suas condições de crise como "externas" ao eu. O entendimento da tradição judaico-cristã não deixa de ser afectado por isto. O preço a pagar é o abandono da mediação histórica e, portanto, da contextualização da tradição judaico-cristã. Que não pode ser compreendida sem recurso às relações de dominação e ao sofrimento humano que causam, bem como à busca da abolição do sofrimento e da dominação. Contra este pano de fundo, Metz critica um misticismo virado para dentro como "uma experiência sem olhos virada para dentro" (Metz 2011, 21). Contrapõe a isto um 'misticismo de olhos abertos', como busca do 'mistério' de Deus em vista do sofrimento histórico e das catástrofes históricas, voltando-o "contra a tendência para a dissimulação mítica ou metafísica da injustiça de bradar aos céus no mundo, que aparece repetidamente em todas as visões do mundo" (ibidem, 17). É precisamente esta visão que tem de ser analiticamente "estimulante do pensamento" e combinar com uma crítica da totalidade social dominante que visa ultrapassar o "patriarcado produtor de mercadorias" (Roswitha Scholz) em vez de um equilíbrio interior em harmonia com as circunstâncias.

Com o seu apego à teoria dos sistemas, os processos de desenvolvimento da igreja equivalem à adaptação da igreja às condições dominantes. Quanto mais a igreja se ajusta aos processos de adaptação para servir as necessidades de felicidade e alívio, de identidade e sentido em falsa imediatidade, mais a transcendência associada à ideia judaico-cristã de Deus se dissolve na imanência. Sem uma reflexão sócio-crítica sobre os limites da socialização capitalista, não pode haver uma transgressão negadora desses limites. Em todas as tentativas de orientar o trabalho pastoral e especialmente a proclamação da fé para o "quotidiano" e a "actualidade" dos indivíduos, as condições sociais já são sempre pressupostas sem reflexão. A igreja move-se na sua imanência. O

que fica pelo caminho é a dimensão emancipatória da tradição bíblica de Deus, em que o discurso de Deus se torna eficaz de tal modo que transcende as relações de dominação negando-as. A transcendência de Deus é absorvida ou submersa na imanência fechada da socialização da dissociação-valor.

Com o desaparecimento da diferença entre transcendência e imanência, também desaparece a consciência de que o mundo como é não é tudo, que poderia ser de outra maneira. O que equivale à afirmação sem quebra das circunstâncias e, com isso, ao desaparecimento de um ser humano capaz de pensar e agir para além do que existe. Um ser humano que já não reflecte sobre toda a sua vida e história corre o risco de se tornar, segundo uma formulação de Karl Rahner, um "animal adaptativo" (Rahner 1976, 58). "Assim, também seria concebível que a humanidade morresse uma morte colectiva, continuando a existir biologicamente e de forma tecnicamente racional e a transformar-se de novo num Estado de térmitas, de animais incrivelmente engenhosos" (ibidem). O que Rahner descreve numa reflexão transcendental abstracta sobre "o todo" assume contornos históricos em Robert Kurz, que, com Roswitha Scholz, compreende o todo no sentido de uma "totalidade concreta" (cf. Scholz, 2009) e reflecte sobre a totalidade das relações patriarcalistas em relação às suas formas empíricas de desenvolvimento. Kurz afirma: "Em seu estado terminal, o sistema moderno torna-se, pois, a primeira sociedade da história totalmente sem reflexão. Junto com a capacidade de auto-reflexão, ela perde também uma condição básica da existência humana. Uma sociedade que somente funciona não é mais humana e acaba por não ser mais capaz de funcionar. Num movimento frívolo, que perdeu todo sentido e objectivo transcendentais, o pensamento normativo da 'ética' sopra esbaforida e ineficazmente, pois não está mais ancorado em nada. E a filosofia da 'vida bem-sucedida', do indivíduo como 'obra de arte' de si mesmo, vira uma triste farsa, porque ignora a crise da metafísica moderna. Ela proclama-se pensamento 'pós-metafísico', embora a verdadeira metafísica social da modernidade permaneça inviolada. O auto-esteticismo pós-moderno desenrola-se numa casa em chamas" (Kurz 2013a, 67).

Nas ofertas religiosas esotéricas, como alívio e constituição de sentido imediatos e sem reflexão na crise que se agudiza, reflecte-se a renúncia à reflexão e à crítica da "totalidade concreta" das relações de crise patriarcalistas capitalistas. Por amor do seu sucesso, estão condenadas à imanência fechada das relações. Em vez de crítica, oferecem uma mistura de acompanhamento terapêutico religioso alegremente gratificante e aliviante a caminho do vazio. Esta forma de lidar com a religião numa "igreja empresarial" faz lembrar o que Adorno afirmou em relação à indústria cultural e à arte que produz como uma mercadoria: "A necessidade social de divertimento e do que se denomina relaxação é incubada numa sociedade cujos membros compulsivos teriam dificuldade em suportar o fardo e a monotonia da sua existência de outra forma [...] O divertimento, mesmo o elevado e de realização nobre, tornou-se vulgar, desde que a sociedade de troca se apoderou também da produção artística e a transformou em mercadoria. Vulgar é a arte que degrada os homens, ao reduzir a distância e ao dobrar-se aos desejos de homens já degradados; confirmação do que o mundo dela fez, em vez de o seu gesto ser de revolta. Vulgares são as mercadorias culturais enquanto identificação das pessoas com a própria degradação; a sua expressão é o esgar." (Adorno 1970, 466). A religião de uma "igreja empresarial" também "foi apoderada" pela "sociedade da troca" ou da socialização da dissociação-valor, com a ajuda activa de "unidades" e "departamentos de estratégia pastoral". Em contraste com Adorno, na teoria da dissociação-valor a totalidade social é determinada pela unidade de produção e troca, bem como da reprodução dissociada. As mercadorias são produzidas para efeitos de troca, ou seja, para a transformação do valor nelas representado de volta em dinheiro. Esta finalidade torna indiferente o conteúdo dos produtos. Transferido para uma produção religiosa orientada para o mercado, isto significa: a religião tem de ser funcional para as necessidades religiosas procuradas no mercado. Só assim pode ser "à vontade de pessoas humilhadas". A pressão que pesa sobre as pessoas numa 'sociedade empresarial' é servida por uma 'igreja empresarial' com as suas ofertas religiosas. É suposto transformarem a infelicidade socialmente causada em felicidade individual, a irracionalidade das relações em sentido individual,

o vazio da não-identidade em identidade, e assim aliviar algo os indivíduos que sofrem sob as coerções das relações de crise no caminho de uma crise que se intensifica. Mas precisamente nisto a humilhação socialmente sofrida é duplicada, uma vez que tais ofertas não crêem as pessoas capazes de reflexão crítica nem de resistência contra a sua humilhação. Assim se prossegue o negócio de "identificar pessoas com a sua própria degradação", em última análise com a sua própria desumanização – e com uma "expressão" que é o "esgar" do pensamento positivo a caminho do abismo.

Contra o vazio de uma religião em conformidade com o mercado, que duplica a humilhação dos seres humanos e os leva à própria morte, a igreja teria de acentuar a tradição da memória bíblica de Deus no seu conteúdo histórico. Ela recorda o transcender das relações históricas de dominação, do Egito à Babilónia e a Roma, que está ligado ao nome bíblico de Deus e transmite a ideia de que o mundo também poderia ser diferente. Esta memória teria de ser formulada hoje como objecção à imanência mortífera das relações de crise capitalistas e, ao mesmo tempo, como uma objecção ao fechamento da história como um todo, que não tem espaço para "a ideia de uma constituição do mundo na qual seria não apenas abolido o sofrimento existente, mas revogado mesmo o sofrimento irrevogavelmente passado" (Adorno 2003, 395).

Bibliografia

Abel, Peter: Fusion als Unterbrechung – Organisationsentwicklerische und theologische Anmerkungen [Fusão como interrupção – Desenvolvimento organizativo e notas teológicas], in: *Denn sicher gibt es eine Zukunft (Spr 23,18) – Strategische Perspektiven kirchlicher Organisationsentwicklung* [Com certeza que há futuro (Provérbios 23:18) – Perspectivas estratégicas do desenvolvimento organizativo da igreja], Trier 2008, 305–318.

Abraham, Susan: Maskulinischer Populismus und toxisches Christentum in den Vereinigten Staaten [Populismo masculinista e cristianismo tóxico nos Estados Unidos], in: *Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie*, 2/2019, 170–181.

Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*, in: *Gesammelte Schriften Band 7*, Frankfurt 1970. Trad. port.: *Teoria estética*, Edições 70, Lisboa, 2018.

Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften Band 6*, Frankfurt 2003. Trad. port.: *Dialética negativa*, Zahar, Rio de Janeiro, 2009.

Agamben, Giorgio: *Die Zeit, die bleibt*, Frankfurt 2015, 5. Aufl. Trad. port.: *O tempo que resta*, Autêntica, Belo Horizonte, 2016.

Ak Theologische Orientierung des Ökumenischen Netzes Rhein Mosel Saar: Stellungnahme zu ›Maria 2.0‹ [Tomada de posição sobre ›Maria 2.0‹], Koblenz 2019, online: <https://www.oekumenisches-netz.de/2019/09/stellungnahme-zu-maria-2-0/>.

Arnold, Rolf: Systematische Grundlagen einer Ermöglichungsdidaktik [Fundamentos sistemáticos de uma didáctica da capacitação], in: Rolf Arnold, Ingeborg Schüssler (Hg.): *Ermöglichungsdidaktik, Erwachsenenpädagogische Grundlagen und Erfahrungen* [Didáctica de capacitação, fundamentos e experiências de educação de adultos], Baltmannsweiler 2010, 14–36.

Baecker, Dirk: »Nicht hoffen auf ungewissen Reichtum«: Innovation in der Kirche ["Não esperes riquezas incertas": Inovação na Igreja], in: »Siehe ich mache alles neu« (Off 21,5). *Innovation als strategische Herausforderung in Kirche und Gesellschaft* ["Eis que faço novas todas as coisas" (Ap 21:5). Inovação como desafio estratégico na igreja e na sociedade], Trier 2012, 52–65.

Barth, Claudia: *Esoterik – Die Suche nach dem Selbst, Sozialpsychologische Studien zu einer Form moderner Religiosität* [Esoterismo – A busca do eu, estudos psicossociais sobre uma forma de religiosidade moderna], Bielefeld 2012.

Bauer, Christian: Macht in der Kirche – Für einen postklerikalen, synodalen Aufbruch [Poder na Igreja – Por um despertar sinodal pós-clerical], in: *Stimmen der Zeit*, Nr.7/2019, 531–543.

Bistum Trier: *Heraus gerufen. Schritte in die Zukunft wagen – Abschlussdokument der Synode im Bistum Trier* [Chamada para sair. Ousar passos para o futuro – documento final do sínodo na Diocese de Trier], Trier 2016.

Boltanski, Luc; Chiapello, Ève: *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz 2003. Trad. port.: *O novo espírito do capitalismo*, Martins Fontes, São Paulo, 2009.

Bolz, Norbert: *Die Sinngesellschaft* [A sociedade do sentido], Düsseldorf 1997.

Böttcher, Herbert: Chancengerechte Gesellschaft – Eine der Krise des Kapitalismus angepasste Katholische Soziallehre [Sociedade da igualdade de oportunidades – Uma doutrina social católica adaptada à crise do capitalismo], in: *NETZTELEGRAMM Informationen des Ökumenischen Netzes Rhein Mosel Saar*, Oktober 2011, 3–4.

Böttcher, Herbert: Wenn Kirche zum System und Design zur Substanz wird – Zur Kooperation zwischen dem Bischöflichen Generalvikariat Trier und dem Unternehmen kairos. Coaching. Consulting. Training [Quando a igreja se torna sistema e o design se torna substância – Sobre a cooperação entre o Vicariato Geral Episcopal de Trier e a empresa kairos. Coaching. Consulting. Training], in: *NETZTELEGRAMM Informationen des Ökumenischen Netzes Rhein Mosel Saar*, August 2015, 8–11.

Böttcher, Herbert: Wir müssen doch etwas tun! Handlungsfetischismus in einer reflexionslosen Gesellschaft, in: Ökumenisches Netz Rhein Mosel Saar (Hg.): *Zur Frage nach dem Ganzen. Zum gesellschaftskritischen Weg des Ökumenischen Netzes anlässlich seines 25jährigen Bestehens*, Koblenz 2018, 357–380. Trad. port.: Temos de fazer alguma coisa! Fetichismo da acção numa sociedade sem reflexão. Online: http://www.obeco-online.org/herbert_bottcher6.htm

Böttcher, Herbert: »Irgendetwas geht seinen Gang« oder Der Abpfiff, den niemand hören will. Offener Brief an die Interessenten und Interessentinnen von *exit!* Zum Jahreswechsel 2018/19, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft*, Nr.16, Springe 2019a, 23–29. Trad. port.: "Alguma coisa segue seu curso" – ou: O apito final que ninguém quer ouvir. Carta aberta às pessoas interessadas na *exit!* na passagem de 2018 para 2019, online: http://www.obeco-online.org/herbert_bottcher3.htm

Böttcher, Herbert: Hilft in der Krise nur noch beten? – Zur philosophischen Flucht in paulinischen Messianismus, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft*, Nr.16, Springe 2019b, 86–181. Trad. port.: Rezar na crise ainda ajuda? Sobre a fuga filosófica para o messianismo paulino, online: http://www.obeco-online.org/herbert_bottcher10.htm

Bröckling, Ulrich: *Das unternehmerische Selbst – Soziologie einer Subjektivierungsform* [O eu empresarial – Sociologia de uma forma de subjectivação], Frankfurt 2013, 5. Aufl.

Bröckling, Ulrich: Gute Hirten führen sanft – Über Menschenregierungskünste [Ulrich: Bons pastores lideram com gentileza – Sobre as artes do governo de pessoas], Berlin 2017, 2. Aufl.

Bucher, Rainer: *Was geht und was nicht geht. Zur Optimierung kirchlicher Kommunikation durch Zielgruppenmodelle* [O que funciona e o que não funciona. Para a optimização da comunicação da igreja por meio de modelos de grupos-alvo], online: http://www.sinnstiftermag.de/ausgabe_04/titelstory_druck.htm.

Bucher, Rainer: Neue Machttechniken in der alten Gnadenanstalt? Organisationsentwicklung in der Kirche [Novas técnicas de poder no antigo santuário? Desenvolvimento organizativo na igreja], in: Dessoay, Valentin; Lames, Gundo (Hg.): *Denn sicher gibt es eine Zukunft (Spr 23,18). Strategische Perspektiven kirchlicher Organisationsentwicklung* [Com certeza que há futuro (Provérbios 23:18) – Perspectivas estratégicas do desenvolvimento organizativo da igreja], Trier 2008, 274–291.

Buchholz, René: *Falsche Wiederkehr der Religion – Zur Konjunktur des Fundamentalismus* [Falso retorno da religião – Sobre o boom do fundamentalismo], Würzburg 2017.

Cleven, Thoralf; Frank, Joachim: Der Schwund ist hausgemacht [O encolhimento é caseiro], in: *Kölner Stadt-Anzeiger* vom 3.5.2019.

Courau, Thierry-Marie, u.a. (Hg.): *Populismus und Religion. Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie*, 2/2019.

Deutsche bischofskonferenz (dbk): *kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen: chancengerechte gesellschaft – leitbild für eine freiheitliche ordnung* [Comissão para os assuntos sociais e societários: Sociedade da igualdade de oportunidades – modelo para uma ordem liberal], Bonn 2011.

Dessoy, Valentin; Lames, Gundo (Hg.): »Siehe, ich mache alles neu« (Off 21,5). *Innovation als strategische Herausforderung in Kirche und Gesellschaft, Gesellschaft und Kirche – Wandel gestalten* [”Eis que faço novas todas as coisas” (Ap 21:5). Inovação como desafio estratégico na igreja e na sociedade, sociedade e igreja – moldando a mudança], Band 2, Trier 2012.

Dessoy, Valentin: Konzentration – Verdichtung und Zentralisierung – Das dominante Reformparadigma in der katholischen Kirche [Concentração – Densificação e centralização – O paradigma da reforma dominante na igreja católica], in: ders.: Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.), *Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven* [Desenvolvimento da igreja. Abordagens – Conceções – Práxis – Perspectivas], Trier 2015, 101–116.

Dessoy, Valentin: Den Anker in die Zukunft werfen – Strategisches Management [Lançar a âncora no futuro – Gestão estratégica], in: ders.: Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): *Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven* [Desenvolvimento da igreja. Abordagens – Conceções – Práxis – Perspectivas], Trier 2015, 139–167.

Dessoy, Valentin: Vom Pfad abweichen und Neues entdecken – Innovationsmanagement [Desviar-se do caminho e descobrir algo novo – Gestão da inovação], in: ders.: Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): *Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven* [Desenvolvimento da igreja. Abordagens – Conceções – Práxis – Perspectivas], Trier 2015, 159–167.

Dessoy, Valentin: Perspektiven nachhaltiger Kirchenentwicklung [Perspectivas sobre o desenvolvimento sustentável da igreja], in: ders.: Lames, Gundo, Lätzel, Martin, Hennecke, Christian (Hg.): *Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven* [Desenvolvimento da igreja. Abordagens – Conceções – Práxis – Perspectivas], Band 4 der Reihe *Gesellschaft und Kirche – Wandel gestalten*, Trier 2015, 655–667.

Dessoy, Valentin: Design Thinking – Organisationskultur und Innovationsmethode [Design Thinking – Cultura de organização e método de inovação], in: ders.: Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): *Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven* [Desenvolvimento da igreja. Abordagens – Conceções – Práxis – Perspectivas], Trier 2015, 183–199.

Dethlefsen, Thorwald: *Schicksal als Chance – Das Urwissen zur Vollkommenheit des Menschen* [Destino como oportunidade – O conhecimento primordial da perfeição do ser humano], München 1998.

Drewermann, Eugen: *Tiefenpsychologie und Exegese* [Psicologia profunda e exegese], Band I und II, Freiburg 1985.

Drewermann, Eugen: *Das Markusevangelium – Bilder von Erlösung, Erster und Zweiter Teil* [O evangelho de Marcos – Imagens de redenção, Partes Um e Dois], Freiburg 1989.

- Eckert, Joachim: *Ermöglichungspastoral – Ein neues pastorales Paradigma in der Seelsorge* [Pastoral da capacitação – Um novo paradigma pastoral na assistência religiosa], Norderstedt 2004.
- Ehrenberg, Alain: *Das erschöpfte Selbst – Depression und Gesellschaft in der Gegenwart* [O eu esgotado – Depressão e sociedade no presente], Frankfurt 2008.
- Engel, Ulrich: *Politische Theologie ›nach‹ der Postmoderne – Geistergespräche mit Derrida & Co* [Teologia política ›segundo‹ o pós-modernismo – Conversa-fantasma com Derrida & C^a], Ostfildern 2016.
- Foucault, Michel: *Die Geständnisse des Fleisches – Sexualität und Wahrheit 4* [As Confissões da Carne – Sexualidade e Verdade 4], Berlin 2019.
- Fuchs, Ottmar: *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift* [Hermenêutica prática da sagrada escritura], Stuttgart 2004.
- Gabriel, Karl: *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* [Cristianismo entre tradição e pós-modernismo], Freiburg/Basel/Wien 1992.
- Grün, Anselm: *Dem Glücklichen schlägt keine Stunde* [Não há hora da sorte], Freiburg 2010.
- Gutiérrez, Gustavo: *Theologie der Befreiung* [Teologia da libertação], München/Mainz 1973.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns* [Teoria da ação comunicativa], 2 Bände, Frankfurt 1981.
- Hempelmann, Heinzpeter: Welche Anwendungsmöglichkeiten gibt es für die Milieuforschung? Ein Werkzeugkoffer und einiges Nachdenkliche [Que aplicações possíveis existem para a pesquisa do meio? Uma caixa de ferramentas e algumas coisas para pensar], in: Dessoay, Valentin; Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): *Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven* [Desenvolvimento da igreja. Abordagens – Concepções – Práxis – Perspectivas], Trier 2015, 407–426.
- Hennecke, Christian: Lokale Kirchenentwicklung. Ein theologischer Werkstattbericht [Desenvolvimento da igreja local. Um relatório de workshop teológico], in: Dessoay, Valentin; Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): *Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven* [Desenvolvimento da igreja. Abordagens – Concepções – Práxis – Perspectivas], Trier 2015, 303–319.
- Hilberath, Bernd Jochen: *Bei den Menschen sein – Die letzte Chance für die Kirche* [Estar com as pessoas – A última oportunidade para a igreja], Ostfildern 2014.
- Hilberath, Bernd Jochen: Kirchenentwicklung – Kriterien aus systematisch-theologischer Perspektive [Desenvolvimento da igreja – Critérios numa perspectiva teológica sistemática], in: Dessoay, Valentin; Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): *Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven* [Desenvolvimento da igreja. Abordagens – Concepções – Práxis – Perspectivas], Trier 2015, 593–600.
- Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie. Band 1: Altertum und Mittelalter* [História da filosofia. Volume 1: Antiguidade e Idade Média], Köln 12/1980.
- Jäger, Willigis: Weltflucht oder Weltverantwortung [Fuga do mundo ou responsabilidade pelo mundo], in: *Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie*, 4/1994, 332–339.
- Kommission für Zukunftsfragen der Freistaaten Bayern und Sachsen (Hg.): *Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit in Deutschland: Entwicklung, Ursachen, Maßnahmen, Teil III: Maßnahmen zur Verbesserung der Beschäftigungslage* [Emprego e desemprego na Alemanha: desenvolvimento, causas, medidas, parte III: Medidas para melhorar a situação do emprego], Bonn 1997.
- Kurz, Robert: *Blutige Vernunft*, Bad Honnef 2004. Trad. port.: Razão Sangrenta, online: http://www.obeco-online.org/livro_razao_sangrenta.html

Kurz, Robert: *Geld ohne Wert. Grundriss zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie*, Bad Honnef 2012. Trad. port.: *Dinheiro sem valor. Linhas gerais para a transformação da crítica da economia política*, Antígona, Lisboa, 2014.

Kurz, Robert: *Weltkrise und Ignoranz. Kapitalismus im Niedergang*, Berlin 2013a. Trad. port. do ensaio citado: O fim da teoria, online: <http://www.obeco-online.org/rkurz53.htm>

Kurz, Robert: *Die Welt als Wille und Design* [O mundo como vontade e design], Berlin 2013b.

Kurz, Robert: Nullidentität, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft*, Nr.15, Springe 2018, 157–172. Trad. port.: Identidade Zero, online: <http://www.obeco-online.org/rkurz439.htm>

Lames, Gundo: Produktive Unterschiede: (Praktische) Theologie und Organisationsentwicklung [Diferenças produtivas: Teologia (prática) e desenvolvimento organizativo], in: Desso, Valentin; Lames, Gundo (Hg.): *Denn sicher gibt es eine Zukunft (Spr 23,18) – Strategische Perspektiven kirchlicher Organisationsentwicklung* [Com certeza que há futuro (Provérbios 23:18) – Perspectivas estratégicas do desenvolvimento organizativo da igreja], Trier 2008, 292–304.

Lames, Gundo: Prozesse definieren, Wirkungen überprüfen – Prozessmanagement [Definir processos, verificar efeitos – Gestão de processos], in: Desso, Valentin; Lames, Gundo; Lätzel, Martin Christian Hennecke (Hg.): *Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven* [Desenvolvimento da igreja. Abordagens – Concepções – Práxis – Perspectivas], Trier 2015, 169–177.

Lames, Gundo: Methoden sozialraum-/lebensweltorientierten kirchlichen Handelns [Métodos de ação da igreja orientados para o espaço social/mundo de vida], in: Desso, Valentin; Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): *Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven* [Desenvolvimento da igreja. Abordagens – Concepções – Práxis – Perspectivas], Trier 2015b, 393–406.

Lames, Gundo: Kirche im Netzwerk [Igreja em rede], in: Desso, Valentin; Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): *Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven* [Desenvolvimento da igreja. Abordagens – Concepções – Práxis – Perspectivas], Trier 2015c, 345–359.

Lames, Gundo: Kirchenbildung – Kirchenentwicklung. Kriterien aus pastoraltheologischer Perspektive [Formação da igreja – Desenvolvimento da igreja. Critérios de uma perspectiva teológica pastoral], in: Desso, Valentin; Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): *Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven* [Desenvolvimento da igreja. Abordagens – Concepções – Práxis – Perspectivas], Trier 2015d, 601–622.

Lörsch, Martin: Kirche im Sozialraum [A igreja no espaço social], in: Desso, Valentin; Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): *Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven* [Desenvolvimento da igreja. Abordagens – Concepções – Práxis – Perspectivas], Trier 2015, 321–331.

Lebenswelt- und Sozialraumanalyse – Fokus KTV und Stadtmitte [Análise do mundo da vida e do espaço social – Foco KTV e centro da cidade], Rostock 2013.

Lenine, Wladimir I.: Religion und Sozialismus [Religião e socialismo], 1905, online em marxists.org.

Luhmann, Niklas: *Gesellschaftsstruktur und Semantik* [Estrutura social e semântica], 4 Bände, Frankfurt 1971.

Luhmann, Niklas: *Die Religion der Gesellschaft* [A religião da sociedade], Frankfurt am Main 2008.

Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme – Grundriss einer allgemeinen Theorie* [Sistemas sociais – Esboço de uma teoria geral], Frankfurt 1985.

- Marx, Karl: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* [Crítica da filosofia do direito de Hegel], in: MEW Bd. 1, Berlin 2008, 378–391.
- Marx, Karl: *Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie III* [O capital – Crítica da economia política, Livro III], MEW Bd. 25, Berlin 1979.
- Medien-Dienstleistung GmbH (Hg.): *Milieuhandbuch ›Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus Milieus 2005‹ – Ein Projekt der Mediendienstleistung GmbH in Kooperation mit der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle e.V.* [Manual do milieu ›Orientações religiosas e eclesiais no milieu Sinus 2005‹ – Um projeto da Mediendienstleistung GmbH em cooperação com o Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle e.V.], München 2006.
- Metz, Johann Baptist: *Religion, ja – Gott, nein* [Religião, sim – Deus, não], Freiburg 1991.
- Metz, Johann Baptist: Gotteskrise – Versuch zur ›geistigen Situation der Zeit‹ [Crise de Deus – Ensaio sobre a ›Situação Espiritual do Tempo‹], in: *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 76–92.
- Metz, Johann Baptist: *Mystik der offenen Augen – Wenn Spiritualität aufbricht* [Misticismo de olhos abertos – Quando a espiritualidade irrompe], Freiburg 2011.
- Metz, Johann Baptist: *Im dialektischen Prozess der Aufklärung – Gesammelte Schriften, Band 3/1* [No processo dialético de esclarecimento – Obras completas, Volume 3/1], Freiburg im Breisgau 2016a.
- Metz, Johann Baptist: »Politische Theologie« in der Diskussion (1969) [»Teologia política« em discussão (1969)], in: ders.: *Im dialektischen Prozess der Aufklärung, Gesammelte Schriften, Band 3/2* [No processo dialético de esclarecimento – Obras completas, Volume 3/2]. Freiburg im Breisgau 2016b, 27–60.
- Metz, Johann Baptist: Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch? [Para onde foi Deus, para onde foi o ser humano?], in: ders.: *Memoria passionis, Gesammelte Schriften, Band 4*. Freiburg im Breisgau 2017, 83–95.
- Metz, Johann Baptist: Der unpassende Gott [O Deus inconveniente], in: ders.: *Lerngemeinschaft Kirche. Gesammelte Schriften, Band 6/1* [A Igreja da comunidade de aprendizagem. Obras completas, Volume 6/1], Freiburg im Breisgau 2016c, 136–139.
- Metz, Johann Baptist: Kirche in der Gotteskrise [A igreja na crise de Deus], in: ders.: *Lerngemeinschaft Kirche. Gesammelte Schriften, Band 6/1* [A Igreja da comunidade de aprendizagem. Obras completas, Volume 6/1], Freiburg im Breisgau, 2016d, 216–231.
- Metz, Johann Baptist: Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus [Teologia versus polimitologia ou pequena apologia do monoteísmo bíblico], in: ders.: *Gott in Zeit, Gesammelte Schriften, Band 5* [Deus no tempo, Obras completas, Volume 5], Freiburg 2017, 14–34.
- Mitschke-Collande, Thomas von: *Schafft sich die katholische Kirche ab?* [A igreja católica está a abolir-se?], München 2012.
- Mund, Claudia: Mit Humor und Liebe die Depression besiegt [Derrotou a depressão com humor e amor], in: *Kölner Stadt-Anzeiger* vom 28.11.2019.
- Papst Johannes Paul II.: Redemptor hominis, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Bonn 1979.
- Pompe, Hans-Herrmann: Mission (im-)possibile – Perspektiven in der evangelischen Kirche [Missão (im-)possível – Perspectivas na igreja evangélica], in: Fresacher, Bernhard; Hennecke, Nicole; Neumann, Burkhard (Hg.): *... und führe zusammen, was getrennt ist – Ökumene in Kirche und Gesellschaft – Internationales Ökumenisches Forum Trier 2012, Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 95* [... e reunir o que está separado – ecumenismo na igreja e na sociedade – Fórum Ecuménico Internacional Trier 2012, suplemento à Revista Ecuménica 95], Leipzig 2013, 170–176.

- Pompe, Hans-Herrmann: Die fetten Jahre sind vorüber. Kirche im Übergang [Os anos gordos acabaram. Igreja em transição], in: Dessoy, Valentin; Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): *Kirchenentwicklung Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven* [Desenvolvimento da igreja. Abordagens – Concepções – Práxis – Perspectivas], Trier 2015, 267–274.
- Rahner, Karl: *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance* [Mudança estrutural na igreja como tarefa e oportunidade], Freiburg im Breisgau 1972.
- Rahner, Karl: *Grundriss des Glaubens – Einführung in den Begriff des Christentums* [Esboço da fé – Introdução ao conceito de cristianismo], Freiburg im Breisgau 1976.
- Rahner, Karl; Vorgrimler, Herbert: *Kleines Konzilskompandium* [Pequeno compêndio do Concílio], Freiburg/Basel/Wien 1966.
- Retzer, Anton: *Miese Stimmung – Eine Streitschrift gegen positives Denken* [Mau humor – Uma polémica contra o pensamento positivo], Frankfurt 2012.
- Riege, Mario; Schubert, Herbert: Sozialraumanalyse. Einleitung [Análise do espaço social. Introdução], in: dies.: *Sozialraumanalyse. Grundlagen – Methoden – Praxis*, 3. neu bearbeitete und ergänzte Auflage [Análise do espaço social. Bases – Métodos – Práxis, 3ª edição revista e ampliada], Köln 2012, 1–60.
- Röd, Wolfgang: *Der Weg der Philosophie, Band I Altertum Mittelalter Renaissance* [O Caminho da Filosofia, Volume I Antiguidade Idade Média Renascimento], München 2000.
- Röser, Johannes: *KIRCHENSCHWUND – GLAUBENSVERLUST Gläubiges Staunen* [DIMINUIÇÃO DA IGREJA – PERDA DA FÉ assombro religioso], in: Christ in der Gegenwart, 2018, <https://www.herder.de/cig/cig-ausgaben/archiv/2018/34-2018/gläubig...>
- Schillebeeckx, Edward: *Glaubensinterpretation* [Interpretação da fé], Mainz 1971.
- Schmitt, Carl: *Politische Theologie – Vier Kapitel von zur Lehre der Souveränität* [Teologia política – Quatro capítulos sobre a doutrina da soberania], Berlin 1996.
- Scholz, Roswitha: Gesellschaftliche Form und konkrete Totalität, in: exit! – *Krise und Kritik der Warengesellschaft*, Nr. 6, Bad Honnef 2009, 55–100. Trad. port.: Forma social e totalidade concreta. Na urgência de um realismo dialéctico hoje, online: http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz12.htm
- Schubert, Herbert; Veil, Katja: Beziehungsbrücken zwischen Lebenswelten und Systemwelt im urbanen Sozialraum [Pontes de relacionamento entre mundos da vida e mundo sistémico no espaço social urbano], in: sozialraum.de Ausgabe 1/2013, online: www.sozialraum.de/beziehungsbruecken-zwischen-lebenswelten-und-systemwelt-im-urbanen-sozialraum.php.
- Schütz, Alfred & Luckmann Thomas: *Strukturen der Lebenswelt* [Estruturas do mundo da vida], Band 1, Frankfurt 1994.
- Seewalt, Michael: Todesstrafe, Kirchenlehre und Dogmenentwicklung – Überlegungen zur von Papst Franziskus vorgenommenen Änderung des Katholizismus [Pena de morte, doutrina da igreja e desenvolvimento de dogmas – Reflexões sobre a mudança no catolicismo feita pelo Papa Francisco], in: *Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie*, 1/2009, 100–112.
- Sellmann, Matthias: Kirchen- und Glaubensmarketing, oder: Paulus reloaded [Marketing da igreja e da fé, ou: Paulus reloaded], http://www.sinnstiftermag.de/ausgabe_09/titelstory_druck.htm.
- Sellmann, Matthias: *Zuhören – Austauschen – Vorschlagen: Entdeckungen pastoraltheologischer Milieuforschung* [Escutar – compartilhar – propor: Descobertas da pesquisa do meio teológico pastoral], Würzburg 2012.
- Sellmann, Matthias (Hg.): *Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und Modelle* [Comunidade sem futuro? Debate e modelos teológicos], Freiburg im Breisgau 2013.

Sinus-Institut 2018: https://www.sinus-institut.de/fileadmin/user_data/sinus-institut/Bilder/Sinus-Milieus_092018/2018-09-18_Informationen_zu_den_Sinus-Milieus.pdf.

Steinebach, Dorothea: Kirche im Werden [Igreja na construção], in: Dessoy, Valentin; Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): *Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven* [Desenvolvimento da igreja. Abordagens – Concepções – Práxis – Perspectivas], Trier 2015a, 369–380.

Steinebach, Dorothea: Kirche im Werden – auf die Haltung kommt es an [Igreja em construção – a atitude é que conta], in: Dessoy, Valentin; Lames, Gundo; Lätzel, Martin; Hennecke, Christian (Hg.): *Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven* [Desenvolvimento da igreja. Abordagens – Concepções – Práxis – Perspectivas], Trier 2015b, 445–458.

Steinkamp, Hermann: *Parteilichkeit und Solidarität – Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde* [Parcialidade e solidariedade – Para uma nova práxis na igreja e na comunidade], Mainz 1994.

Stegmann, Franz Josef: Integralismus, in: *Lexikon für Theologie und Kirche, Band 5*, Freiburg/Basel/Wien 2009.

Tholl, Max: Totalitarismus und Selbstoptimierung – Die gefährlichen Folgen der Achtsamkeitslehre [Totalitarismo e auto-otimização – As consequências perigosas da doutrina da atenção], 2019, online: <https://www.tagesspiegel.de/kultur/totalitarismus-der-selbstoptimierung-die-gefaehrlichen-folgen-der-achtsamkeitslehre/24915166.html>.

Wagner, Doris: *Spiritueller Missbrauch in der katholischen Kirche* [Abuso espiritual na igreja católica], Freiburg im Breisgau 2019.

Walter, Peter: Kleutgen, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* [Enciclopédia de teologia e da igreja], Freiburg/Basel/Wien 2009.

Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft – Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte* [Economia e sociedade – A economia e as ordens e poderes sociais], Tübingen 2009.

Wippermann, Carsten: *Milieus in Bewegung: Werte, Sinn, Religion und Ästhetik in Deutschland – Das Gesellschaftsmodell der DELTA-Milieus als Grundlage für die soziale, politische, kirchliche und kommerzielle Arbeit* [Meios em movimento: valores, significado, religião e estética na Alemanha – O modelo social dos meios DELTA como base para o trabalho social, político, eclesiástico e comercial], Würzburg 2011.

Wissen, Leni: Die sozialpsychische Matrix des bürgerlichen Subjekts in der Krise, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft*, Nr. 14, Angermünde 2017, 29–49. Trad. port.: A matriz psicossocial do sujeito burguês na crise, online: http://www.obeco-online.org/leni_wissen.htm

Woelki, Rainer Maria: *Christus im Blick* [Cristo em vista], in: *Die Tagespost* vom 28.3.2019.

Wolf, Hubert: *Die Nonnen von Sant’Ambrogio – Eine wahre Geschichte* [As freiras de Santo Ambrósio – Uma história verdadeira], Darmstadt 2013.

Original “Auf dem Weg zu einer ›unternehmerischen Kirche‹ im Anschluss an die abstürzende (Post-)Moderne” publicado na revista [exit!](#) n° 17, Abril de 2020, p. 179-238. Tradução de Boaventura Antunes (07/2022)