

## Significado de Cristo na Religião do Povo\*

### INTRODUÇÃO

A perplexidade se apodera inevitavelmente daquele que se aproxima com certo recato de um fenômeno tão complexo como o que constitui o tema desta semana: a religião do povo. E cresce ainda mais se o que nos anima é a consciência da originalidade cristã. Trata-se, com efeito, de uma religião profundamente marcada pelo catolicismo. Quais são as dimensões dessa religião? Como caracterizar o específico da fé cristã e da figura irredutível de Jesus Cristo? Onde começa e onde termina o caráter popular da religião e do cristianismo?

A riqueza — polivalente e ambígua — da terminologia, a multiplicidade dos enfoques possíveis (antropológico, cultural, sociológico, teológico-pastoral etc.) e as aporias inerentes à determinação do objeto formal e do método de cada disciplina exigem uma delimitação do problema. A nossa perspectiva — parcial, sem dúvida, mas consciente dos seus limites — pretende abrir uma brecha, insinuar um itinerário possível entre os arrecifes ameaçadores desse “mare magnum” inquietante.

## I. UMA NOVA EXPERIÊNCIA DE FÉ

O ponto de partida da nossa reflexão é o que parece ter constituído o momento crítico de uma transformação qualitativa da fé na consciência de muitos cristãos no Brasil, e na América Latina em geral, desde a década de 60: a descoberta do compromisso político como exigência de fidelidade à própria fé e a consciência do risco implicado na reinterpretação da mesma.

Esta consciência emergiu de uma experiência concreta: a contemplação dilacerante de povos inteiros prostrados em condições anti-humanas, fruto de uma opressão estrutural articulada em dimensões internacionais: a dependência político-econômica. A interpretação desta situação levaria progressivamente à crítica da teoria do desenvolvimento e à postulação de uma revolução social que cristalizaria, do ponto de vista político, na opção pelo socialismo, e seria tematizada, do ponto de vista cristão, na chamada teologia da libertação.<sup>1</sup>

É uma questão secundária agora saber se o que provocou essa transformação de fé cristã foi a racionalidade científica (análise sócio-político-econômica) ou se foi paralelamente o resultado de motivações especificamente cristãs. Historicamente, contudo, é certo que, a partir desse momento, o compromisso pela libertação foi assumido por indivíduos e grupos cristãos, cada vez mais numerosos, como expressão radical de uma experiência espiritual.

Não podemos seguir aqui o itinerário desses grupos. Inevitavelmente, a novidade das suas posições suscitaria tensões e conflitos com a hierarquia eclesial, como mostrou a progressiva dissolução dos movimentos de Ação Católica. Mas o que num primeiro momento podia aparecer como tensão de estratégias dentro da Igreja, iria revelar-se depois como interpretações diferentes da fé e, por conseguinte, da própria figura de Jesus Cristo, seguindo, aliás, o mesmo caminho da Igreja pós-conciliar que, depois de

---

\* Apresentamos aqui o texto da conferência pronunciada pelo autor na II Semana Teológica de Curitiba (18-21 de outubro de 1977), organizada pelo Studium Theologicum e cujo tema geral era: Religião do Povo.

1. Ver, por exemplo, R. A. COBIÁN, *Factores económicos y fuerzas políticas en el proceso de liberación, em Fé cristiana y cambio social en América Latina* (Encuentro de El Escorial, 1972), Salamanca, 1973, pp. 33-63 (As conferências deste encontro serão citadas sempre com o título respectivo e a referência: El Escorial, pp. ...). Ver também: G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1972, pp. 43-69 e 113-133. Desde o Brasil: F. H. CARDOSO, *Dependência e desenvolvimento na América Latina* (Ensaio de interpretação sociológica), Zahar, Rio de Janeiro, 1970.

10 anos de entusiasmo eclesiológico, está tomando consciência de que a reforma de estruturas eclesiais se esgotou em si mesma porque o verdadeiro problema é de identidade e especificidade cristãs. Um problema finalmente cristológico.<sup>2</sup>

Esta foi a situação da qual nasceu a teologia da libertação e o desafio ao qual ela pretendeu responder: servir de mediação no delicado diálogo entre fé e ideologias, acompanhar os cristãos na aventura inédita de uma experiência de fé, na qual o político adquiere uma relevância inaudita. Não se tratava, pois, de uma fé diferente mas de uma diferença na interpretação da fé. O problema era mais de métodos que de conteúdos, ainda que estes iriam adquirir ressonâncias às quais não estava acostumada uma certa ortodoxia, cansada e esgotada muitas vezes na interpretação de uma tradição petrificada por um "monismo metodológico". Era necessário e urgente que as preocupações destes cristãos ressoassem na tradição, para que a tradição pudesse ressoar de maneira viva no horizonte de compreensão que, para eles, era uma práxis concreta. Era indispensável que, ao itinerário político que os levava à opção libertadora, respondesse uma fé livre da mentalidade de cristandade e uma figura de Jesus Cristo capaz de iluminar a experiência do compromisso, não só como nova ortodoxia, mas como reflexão sobre a própria práxis.<sup>3</sup>

Solicitada por outras urgências, não parece que a teologia da libertação tenha respondido nesse momento, de maneira profunda e coerente, ao desafio dessas vanguardas cristãs.<sup>4</sup> Criou-se assim o chamado "vazio cristológico", de graves repercussões na evolução pessoal da fé desses grupos e provavelmente na orientação da mesma teologia da libertação.<sup>5</sup>

---

2. A melhor prova disso é a proliferação maciça de estudos cristológicos — exegéticos, dogmáticos, de história do dogma — tanto na teologia protestante como na católica. A cristologia é hoje uma das áreas mais irrequietas da teologia atual.

3. Neste sentido, e independentemente das reações que suscitou, da complexidade e desigualdade das produções e da sua evolução ulterior, a teologia da libertação nasce, pelo menos num primeiro momento, como uma "espiritualidade" do compromisso pela libertação. Cfr. G. GUTIÉRREZ, o. c., pp. 265-273. S. GALILEA é, talvez, o que tem elaborado mais este aspecto. Além de vários artigos seus, ver: *Espiritualidade da libertação*, Vozes, Petrópolis, 1975. Sobre o problema da reformulação da linguagem da fé, J. C. SCANNONE, *Teología y política. El actual desafío planteado al lenguaje latinoamericano de liberación*, em: *El Escrial*, pp. 247-264 (tb. em: *SÍNTESE* n. 2 (1974) 3-20).

4. O apelo foi lançado mais tarde por H. BORRAT, *Para una cristología de vanguardia*, em: *Vispera* 17 (1970) 26-31.

5. O primeiro estudo sério nessa linha é o de L. BOFF, *Jesus Cristo libertador*, Vozes, Petrópolis, 1972. E mais recentemente J. SOBRIÑO, *Cristología desde América Latina* (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico). Ed. CRT, México, 1976.

Mas esse vazio iria revelar a distância profunda entre estes grupos e a massa do povo. Próximos do povo, pelo menos do ponto de vista político, na medida em que o seu projeto visava a libertação do povo, eles sentiriam agudamente a enorme distância que os separava do ponto de vista da fé cristã. Se existia um hiato entre a fé tradicional e a experiência das vanguardas, o "vazio cristológico" existente entre o catolicismo oficial e a religião do povo era incomparavelmente maior e mais difícil de ser preenchido. Nesse contexto de reinterpretação da fé na sua responsabilidade política se tornaria cada vez mais agudo o problema da "religiosidade popular". Uma coisa era clara: ele não foi nem poderia ser resolvido pela incipiente "cristologia das vanguardas".

Delineavam-se assim os termos do problema que, nas duas últimas décadas, iria polarizar a atenção da teologia e da ação pastoral. Por um lado, a consciência crítica de grupos minoritários conscientes de que a autenticidade da fé, nos nossos países, passava através do compromisso libertador; por outro lado, a situação de um cristianismo diluído na religiosidade popular, ambivalente tanto do ponto de vista religioso (reinterpretação da fé em categorias significativas para o engajamento político) como do ponto de vista das suas potencialidades libertadoras. Isto representava para a hierarquia eclesial a necessidade de reinterpretar o fenômeno da religiosidade popular e o imperativo de redefinir as linhas de ação pastoral. A pergunta pela especificidade cristã (inevitavelmente cristológica) obrigaria a examinar a concepção eclesiológica subjacente às diferentes alternativas pastorais. Que tipo de Igreja? E para que mundo? Porque em definitiva se tratava de uma autocompreensão da Igreja e da sua missão no mundo a partir de uma redescoberta do Evangelho lido em um novo contexto sócio-político-cultural.<sup>6</sup>

Nesse discernimento, nem sempre os critérios foram teológicos.<sup>7</sup> Afinal, em plena efervescência conciliar, a inércia da cristandade não podia ainda ter emigrado da mentalidade eclesial. Era ne-

---

6. Não foi um apelo urgente à imaginação criadora o que, mais tarde e a nível continental, traduzirão os documentos de Medellín? "É preciso agir. Esta não deixou de ser a hora da *palavra*, mas tornou-se, com dramática urgência, a hora da *ação*. É o momento de inventar com imaginação criadora a ação a ser realizada e, sobretudo, levá-la a término com a audácia do espírito e o equilíbrio de Deus". Cfr. SEDOC 1 (1968) col. 664.

7. Seja-nos permitido suspeitar que os conflitos nos quais pereceriam certos grupos de Ação Católica no início dos anos 60, vieram mais do medo que a hierarquia tinha de perder o controle dos mesmos e das suas repercussões políticas, que de razões propriamente teológicas. É justo reconhecer, contudo, que havia divergências teológicas latentes, ainda que, talvez, não suficientemente apreciadas.

cessário o tempo para que as intuições de grupos minoritários — que refletiam as transformações da sociedade e da própria Igreja — pudessem ser assimiladas e integradas na consciência eclesial. Mas a Igreja não poderia iludir definitivamente os dois problemas levantados pelos cristãos de vanguarda: as dimensões políticas da fé e a diluição da fé no catolicismo popular. Como ajudar a esses cristãos mais conscientes? Como libertar o Cristo da religiosidade popular?

## II. DA “RELIGIOSIDADE POPULAR” A “RELIGIÃO DO POVO”

A linguagem não é inocente.<sup>8</sup> O deslizamento quase imperceptível no uso da terminologia que, nos últimos anos, substituiu progressivamente o termo de religiosidade popular pelo de religião do povo, encobre uma metamorfose mais profunda. Seguindo as suas inflexões poderemos detectar os grupos em questão e as mudanças significativas na apreciação e valorização da religiosidade popular, tanto do ponto de vista sociológico como do ponto de vista teológico-pastoral.

Esquemáticamente poderíamos dizer que, depois de séculos de não questionamento ou de incentivo ostensivo, a atitude da Igreja passou de uma rejeição massiva desta religiosidade a uma nova incorporação global, idealista e um tanto ingênua, para deter-se numa posição moderada de simpatia crítica.<sup>9</sup> Por trás dessa evolução há uma série de fatores que prepararam a tomada de consciência e a revisão das atitudes pastorais: o impacto da sociologia religiosa, as contribuições da antropologia cultural e o próprio dinamismo da vida eclesial com os diversos grupos em interação, os desafios e exigências da realidade e, sobretudo, a ação criadora do Espírito que sopra sem dúvida (principalmente quando não é impedido).

---

8. Toda significação pertence a uma “estrutura” que filtra a sua riqueza semântica e a faz significante. Um mesmo símbolo, por exemplo o fogo, pode receber os mais diversos significados. Cfr. P. RICOEUR, *Le Conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, pp. 31-63 e 80-97.

9. Referimo-nos aos últimos 20 anos. Antes, a religiosidade popular não só não era questionada mas incentivada, dentro de uma concepção pastoral massiva e da Igreja do “universal numérico”. A rejeição pode ser situada a partir do Vaticano II e da exigência de uma certa pureza da fé. O fato de que grupos da Igreja tenham novamente exaltado esta religiosidade está relacionado provavelmente com a redescoberta dos valores antropológicos e culturais, mais próximos da religião do povo. A fase de aceitação crítica pode ser datada convencionalmente a partir de Medellín, do Sínodo Universal dos Bispos em 1974 e da *Evangelii Nuntiandi*.

Antes das interpretações está o fenômeno em si mesmo: a constatação do caráter estrutural da religiosidade popular. O fator religioso, não é um valor cultural autônomo, facilmente substituível na sua função por outros valores culturais, mas um elemento constitutivo e integrador do nosso "ethos" social.<sup>10</sup> É aí que radica a sua ambigüidade congênita: do ponto de vista religioso e do ponto de vista da sua possível manipulação político-conservadora.

A sociologia religiosa<sup>11</sup> debruçar-se-ia sobre esta realidade. Com ela surgiram no Brasil os primeiros estudos sobre as diferentes tipologias do catolicismo, estudos que se foram aperfeiçoando na medida em que se transformavam os métodos e se tornavam mais complexos os critérios utilizados para "medir" as atitudes e comportamentos religiosos (o "quantitativo" das práticas, os elementos funcionais e estruturais, as motivações psico-religiosas etc.).<sup>12</sup> A perspectiva cultural e antropológica abriria a passagem para uma leitura "qualitativa" que valoriza a religiosidade popular como expressão cultural autêntica e não como forma empobrecida e decadente do catolicismo oficial.<sup>13</sup>

---

10. A diferença é grande com relação à situação atual dos países ocidentais, nos quais a secularização é mais profunda e muda o sentido do interesse — também existente — pela religiosidade popular. Haveria que distinguir ainda entre a religiosidade dos outros países latino-americanos (mais "pura" do ponto de vista do catolicismo) e a do Brasil, muito mais sincretista, sobretudo pelo influxo dos ritos africanos.

11. O pioneiro é G. LE BRAS, *Études de Sociologie Religieuse*, P.U.F., Paris, 1955-56, 2 vol. O pressuposto deste tipo de estudos é a relação entre sociedade e religião, justificando assim a análise da religião mais a partir das bases (práticas, comportamentos etc.) do que desde a cúpula (doutrinas, representantes oficiais etc.). O folclore deve ser também levado em consideração para a história da religiosidade popular.

12. O primeiro, entre nós, foi Th. DE AZEVEDO, *O catolicismo no Brasil*, Ministério de Educação e Cultura, 1955; ID. *Problemas metodológicos da sociologia do catolicismo*, em: *Cultura e situação racial no Brasil*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1966, pp. 165-194. Neste segundo livro o A. amplia e corrige a insuficiência dos critérios quantitativos (primeiro livro), desenvolvendo o conceito de privatização. E. PIN, *Elementos para uma sociologia do catolicismo latino-americano*, Petrópolis, Vozes, 1966 (original de 63) é o ensaio clássico da tipologia fundada nas motivações. Ver uma apresentação rápida destas tipologias em: P. A. RIBEIRO DE OLIVEIRA, *Le Catholicisme populaire en Amérique Latine*, em: *Social Compass* 19 (1972) 567-584 e em *REB* 32 (1972) 354-364. Para o aspecto psico-social ver: E. VALLE, *Psicologia Social e catolicismo popular*, *REB* 36 (1976) 171-188.

13. A esta fase pertencem sobretudo J. COMBLIN, *Para uma tipologia do catolicismo no Brasil*, *REB* 28 (1968) 46-73 (catolicismos como culturas autônomas, segundo as variáveis históricas) e E. HOORNAERT, *Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800*, Petrópolis, Vozes, 1974. Transparecem aqui as intuições que transformaram a historiografia moderna quando, abandonando a exclusividade da história "oficial" passou a interessar-se pela história do "silêncio" (comportamentos e expres-

Por trás da evolução sociológica, antropológica e cultural na compreensão e interpretação da religiosidade popular podemos entrever as mudanças valorativas da ação pastoral face a este fenómeno e ler nelas essa espécie de ódio amoroso que as caracteriza. Não se trata propriamente de etapas históricas bem definidas. São, antes, atividades que podem coexistir num mesmo período ou em momentos diferentes e por motivações diversas senão divergentes. As expressões e manifestações religiosas, vistas antes como "objeto" de estudo (religiosidade), passarão a ser consideradas sobretudo como "realidade" antropológico-cultural (religião). Daí a substituição progressiva do termo "popular" (que se presta mais às conotações pejorativas) pela categoria "povo" (de coloração mais positiva, ainda que designe a mesma realidade objetiva).<sup>14</sup>

Esta transformação não foi puramente teórica. Resultado da interação de grupos vivos na Igreja e do choque de opções pastorais diferentes, ela só se decantaria com o tempo. Os grupos cristãos de vanguarda, marcados pelo elitismo das suas origens, eram menos sensíveis, talvez, aos valores humanos e mesmo cristãos da religiosidade popular. Neles, a referência ao povo estava polarizada pelas suas virtualidades sócio-políticas. Mas as atitudes dos pastores e da Igreja oficial nem sempre estiveram isentas de um "interesse" particular: a recuperação para o catolicismo da reserva religiosa do povo. Por motivos diferentes criou-se uma tensão entre os grupos de vanguarda e a hierarquia com relação ao povo. Nela despontavam já vários problemas de fundo subjacentes a toda a problemática das relações entre fé cristã e religião do povo: a reinterpretção da fé em categorias capazes de ser politicamente significativas, a tensão entre uma pastoral tradicional e outra de conteúdo libertador e a inevitável relação entre minorias e massas na evangelização.

A Igreja estava chamada a pronunciar-se sobre esses problemas. Os grupos de vanguarda se multiplicaram, mas não arraigaram fora dos ambientes mais cultivados e o que, num primeiro momento, pôde aparecer aos olhos da hierarquia como um complemento dinamizador de uma pastoral tradicional (numérica, mas

---

sões do povo e da sua cultura oral. É o que se chamou "história das mentalidades". Ver J. DELUMEAU, *Le prescrit et le vécu*, no seu livro *Le Christianisme va-t-il mourir?*, Hachette, Paris, 1977, pp. 177-211. Sobre a alteridade da cultura oral ver, M. DE CERTEAU, *La Culture au pluriel*, UGE, Paris, 1974, pp. 55-91.

14. Essa metamorfose da linguagem, que J. L. Segundo chamou de "terrorismo verbal", deve ser cuidadosamente analisada porque, a aplicação de termos diferentes à mesma realidade, sem um estudo sério, pode levar a soluções ou opções irrealis. Cfr. J. L. SEGUNDO, *Liberación de la teología*, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1975, pp. 209-218.

sem mudar a sua orientação profunda) tornou-se um corpo incômodo e um elemento crítico do catolicismo tradicional e dos compromissos eclesiais. As divergências teológicas, que terminaram em confronto aberto com a hierarquia, somaram-se às repercussões, sobre estes movimentos mais comprometidos, da crise política que agitou o Brasil a partir do ano 64, tudo confluindo para a morte destes grupos especializados de Ação Católica. Outros movimentos, de signo bem diferente, preencheriam este vazio.<sup>15</sup> Não se pode esquecer ainda, nesta primeira metade da década de 60, os germes iniciais de novas comunidades que paulatinamente iriam evoluindo e se enriquecendo até se transformarem no fenômeno atual das Comunidades Eclesiais de Base.<sup>16</sup>

Como evoluiu nesse período a consciência da Igreja e a sua atitude com relação à religiosidade popular e ao conceito de povo? É necessário notar que o afastamento dos movimentos cristãos mais conscientes não teve a sua origem numa decisão positiva de isolamento elitista (atitude de desprezo por um cristianismo massificante e alienante) mas como reflexo de uma Igreja cujas energias e atitudes estavam voltadas para uma pastoral primordialmente integradora e de massa. A separação existia igualmente entre o catolicismo oficial e o popular, só que a valorização e o uso tático da relação com o povo era, para os cristãos mais críticos, de caráter sócio-político, ao passo que para a Igreja era mais de recuperação religiosa.

Não deixa de ser significativo nessa evolução que os critérios de apreciação tenham sido sempre *exteriores* ao povo como tal. O ponto de referência era a Igreja ou uma certa concepção oficial do catolicismo, identificando a sua pureza e autenticidade com a sua expressão erudita (própria da cultura dominante) à qual não tivera ainda acesso (poderia tê-lo?) o catolicismo popular.<sup>17</sup> A consciência da distância que existe não é vivida como *relação dia-*

---

15. Sobre este assunto ver: J. B. LIBÂNIO, *Reflexões teológico-pastorais sobre movimentos de juventude*, em: REB 33 (1973) 139-154 e 391-411.

16. É uma data aproximativa, mas provável. Só depois de se terem imposto como uma esperança é que poderiam ser reconhecidas oficialmente na II Conferência Geral do CELAM em Medellín em 1968.

17. Esses critérios intra-eclesiais variavam. Ou a concepção da Igreja como vitória quantitativa (cuja pretensão universal pagava o preço de níveis mínimos de consciência e compromisso); ou um juízo negativo, de caráter elitista, sobre a religiosidade popular como sincretista e degenerada (fazendo do oficial o único estatuto válido do cristianismo); ou a intransigência da ortodoxia e da legitimação eclesial (das quais fogem as manifestações populares). Mesmo a atitude moderadamente crítica de Medellín hesita entre a aceitação e a reserva a partir de critérios intra-eclesiais: ou continuar a ser "Igreja universal" ou converter-se em "seita": em *Pastoral das massas*, SEDOC, novembro, 1968, col. 197-702 (aqui 199).



*lética*. A impressão é de um recuo por parte da Igreja. Não é o povo, é a Igreja que, num grande esforço de purificação e autenticidade, se afasta ou deixa de reconhecer como suas, muitas práticas antigamente não questionadas.<sup>18</sup> Mas, ao afastar-se, a Igreja deixa de estar em relação dialética com o catolicismo popular. A dificuldade aumentará separando cada vez mais o catolicismo "oficial" do "popular", como se este fosse autônomo e aquele o único estatuto válido.<sup>19</sup> A aproximação só se fará se a fé cristã for um princípio crítico capaz de introduzir na religião do povo a crise da evangelização. Mas ela não pode ser imposta ou oferecida já pronta de fora. Deve nascer auscultando a própria vida do povo.

Essa parece ter sido a intuição e a função das CEBs na transformação da consciência eclesial e das suas atitudes pastorais. "Uma Igreja que nasce do povo pelo Espírito de Deus".<sup>20</sup> Profunda inversão de perspectivas que deixa transparecer o caminho feito entre o comportamento da Igreja com relação à "religiosidade popular" e o descentramento operado aqui na valorização do "povo": dos critérios estreitos do intra-eclesial ao reconhecimento sem fronteiras da ação do Espírito. Há, sem dúvida, razões culturais nessa mudança: o respeito dos valores humanos e religiosos envolvidos em expressões culturais, diferentes das nossas, mas dotadas de consistência e dignidade próprias. Mas as razões profundas são, a nosso ver, teológicas: a intuição irreprimível de uma aliança original na qual cristianismo e popular nascem unidos, e a renúncia ao etnocentrismo da Igreja oficial como forma de esvaziamento e de verdadeira kénose cultural.<sup>21</sup>

Significa isto que os evangelizadores devem renunciar a qualquer atitude crítica, abandonar-se cegamente à espontaneidade do po-

---

18. Cfr. P. A. RIBEIRO DE OLIVEIRA, *Catequese e socialização da fé*, CNBB/CERIS, Rio de Janeiro, 1974, pp. 136 s.

19. Neste sentido não podem ser opostos ambos os tipos de catolicismo, nem interpretados como a evolução progressiva entre um núcleo original e puro (catolicismo oficial) e o seu estágio final e degradado (catolicismo popular). A categoria de "constelação", proposta por P. A. Ribeiro de Oliveira, permitirla integrar, sem absorver um no outro, os diversos elementos do único catolicismo. O popular é aquele no qual a constelação devocional e protetora (com a conseguinte privatização) predominam sobre a constelação sacramental (atos que inserem na mediação eclesial). Cfr. a. c. na nota 12, p. 582.

20. É o título do II Encontro de CEBs, realizado em Vitória em 1976. Cfr. SEDOC 9 (1976) col. 257-448. Ver também A. BARREIRO, *Comunidades eclesiais de Base e evangelização dos pobres*, em: Síntese n. 9 (1977) 17-65.

21. Cfr. Flp 2, 6-11. Para o primeiro motivo ver, G. LANGEVIN, *Christianisme populaire et pureté de la foi*, em: *Foi populaire foi savante*, Cerf, Paris, 1976, pp. 151-156. O segundo motivo vai na linha do Sínodo dos Bispos em 1974 e da Evangelii Nuntiandi. Ambos acentuaram o problema da in-culturação.

vo como se tudo o que vem dele fosse bom de antemão, como se o seu instinto fosse infalível? Não. A tensão dialética da Igreja com relação ao povo é inerente à fé cristã. O velho complexo de elitismo não pode ser camuflado sob a bandeira de uma identificação puramente afetiva e cega com o povo.<sup>22</sup> A valorização e a compreensão só virão ou daquele que se aproxima do povo com respeito depois de se ter esvaziado (sem negar a sua identidade), ou daquele que é e nasce do povo. É o exemplo das CEBs. Em ambos casos deve ser mantida a distância crítica como tensão constitutiva da evangelização e da fé, não no sentido pejorativo das elites mas como fermento na massa ou como "minorias abraâmicas".<sup>23</sup>

Esse discernimento evangelizador, dentro da própria vida do povo, deveria atingir dois níveis: a religião como experiência de fé e a religião como parte integrante da cultura popular. No primeiro, respeitando o que os gestos e símbolos do povo possam ter como expressões autênticas (embora mais de uma vez desfiguradas) da fé cristã (aspecto subjetivo), não podemos esquecer que eles podem ser manifestações alienadas da sua dependência cultural (aspecto objetivo).<sup>24</sup> Neste sentido — segundo nível — a religião não é um fator autônomo mas parte integrante de um conjunto mais vasto — marginalizado e massificado — que é a cultura popular dentro das relações humanas e sociais. Ora, como cultura dependente, ela deve ser compreendida numa relação dialética com a cultura dominante, sem ocultar que uma vive da outra. Isso seria sucumbir à função ideológica do popular escapando — por um artifício intelectual — à dinâmica das relações sociais e das subculturas dentro da sociedade global.<sup>25</sup>

---

22. Esta é, às vezes, a impressão de uma certa admiração incontida, quase sacral, que transparece na "conversão ao povo" operada pela linha mais recente da teologia da libertação, como a sua mais pura expressão. É a melhor forma de superar a distância? Compreensível, talvez, em certo "populismo" de raízes peronistas, não parece que seja uma solução adequada. Sobre os populismos ver: J. COMBLIN, *Movimientos e ideologias en América Latina*, em: El Escorial, pp. 101-127, espec. 105-110.

23. O estudo deste tema dentro de uma teologia para a religião do povo é amplamente discutido por J. L. SEGUNDO, *Liberación de la teología*, pp. 207-232.

24. Cfr. J. A. RUIZ DE GOPEGUI, *Conhecimento de Deus e evangelização* (Estudo teológico-pastoral em face da prática evangelizadora na A. L.), Ed. Loyola, São Paulo, 1977, sobretudo Cap. 1 e 3. Cfr. *Evangelii Nuntiandi* n. 48.

25. "Or, cette fonction semble bien être, par certains côtés, de réintégrer dans le sein de l'Eglise les déshérités de la richesse, du pouvoir et de la culture en court-circuitant la dynamique des classes". F. ISAMBERT, *Autour du catholicisme populaire. Réflexions sociologiques sur un débat*, em: *Social Compass* 22 (1975) 193-210, aqui 210.

Se a “cultura popular” está ameaçada irreversivelmente pelo impacto da racionalidade técnico-científica, é possível uma identificação com o povo que não seja crítica e transformadora da religião do povo como parte integrante dessa cultura?

### III. CRISTIANISMO: FÉ E RELIGIÃO

As reflexões precedentes nos levam a constatar a posição incômoda do Evangelho. Por um lado, a necessidade — hoje sentida como exigência — de uma “in-culturação”, imersão do Evangelho nas culturas. Por outro lado, a irredutibilidade do Evangelho, a impossibilidade de uma identificação até a diluição nas culturas. É dessa dupla exigência que nasce o medo visceral — fantasma de um elitismo pejorativo — dos que sentem a alteridade do cristianismo como afastamento do “povo”, como desrespeito da sua “religião”, como ameaça da “cultura popular”.

Uma das causas dessa reação instintiva é, a nosso ver, a identificação histórica — pelo menos como projeto — entre Evangelho (fé cristã) e cultura ocidental, cujo resultado (entre outras consequências perniciosas) foi a assimilação do catolicismo “oficial” (como variante religiosa da cultura dominante) com o único estatuto válido do cristianismo. Dessa simbiose só poderia surgir como atitude lógica a perseguição intolerante das culturas “incompatíveis” com o cristianismo.<sup>26</sup>

A crise atual do cristianismo é, talvez, o exemplo mais impressionante da agonia histórica dessa identificação cultural levada até os limites das suas possibilidades: a cristandade. O ocaso dessa experiência torna patente o mal-entendido desse projeto utópico ou, melhor talvez, desse sonho tomado por realidade.<sup>27</sup> No momento em que a fé se identifica absolutamente com uma cultura, perde a sua especificidade original e deixa de ser sinal. A fé cristã, pela sua referência ao evento Jesus Cristo, é, por natureza, uma alteridade irredutível como a liberdade gratuita do evento que a funda. Neste sentido, o encontro da fé com qualquer cultura representará sempre a presença de um elemento “estranho” que rompe por dentro o egocentrismo cultural, transgredindo os limi-

---

26. A expressão clássica dessa vontade totalitária de conversão à cultura erudita ocidental como parâmetro do cristianismo é a chamada questão dos ritos (proibição a Ricci e aos jesuítas de introduzirem os ritos chineses no s. XVII).

27. A expressão é de J. DELUMEAU, o. c. p. 41. Neste livro se pode encontrar uma interpretação histórica, sugestiva e serena, da crise atual do cristianismo a partir do fracasso da cristandade.

tes da sua particularidade para abri-lo a novas possibilidades.<sup>28</sup> Eis a razão por que a relação da fé cristã com a religião (e a cultura) do povo só pode ser vivida como afirmação e negação dialética, como aproximação e como distância crítica.

O diálogo do cristianismo com as culturas não pode eludir o problema do específico cristão, i. é, da alteridade irredutível da fé em Jesus Cristo. A "teologia do povo" só será fecunda se não fechar o círculo hermenêutico entre sabedoria popular (com a sua lógica, simbolismo, gramática etc.) e mensagem cristã, se for capaz de manter essa *dupla* norma sem identificação nem redução. "A mensagem cristã, ao identificar-se com uma sabedoria cultural determinada, opera uma redução a ponto de impedir a si mesma a volta criadora, séria, às suas próprias fontes, dado que estas fontes deixam de ser normativas ao representar uma instância que não pode, em pura lógica, identificar-se com a consciência popular".<sup>29</sup>

A grande ilusão dessa monumental tentativa de integração que foi a cristandade, consistiu em ter acreditado na superação definitiva dessa tensão. Mas ela não passou de uma terrível ilusão ótica: a ilusão da unanimidade imposta, massiva e sincretista de uma Igreja que, depois de ter fechado os olhos durante muito tempo à folclorização do cristianismo, quis domesticá-lo de novo pela transformação das condutas coletivas em condutas exigentes (próprias de elites minoritárias), através de um fantástico programa de conversão e de doutrinação que transformaria o sincretismo medieval na religião unânime e austera dos séculos XVII e XVIII.<sup>30</sup>

A descristianização quantitativa e a progressiva secularização dos países ocidentais — fenômeno este cujo ponto de referência é esse "modelo de cristandade" do qual estamos saindo — veio desmascarar abertamente a decalagem abismal (que sempre existiu na cristandade como sistema político-religioso) entre o prescrito e o vivido, entre o oficial e o real, entre o projeto dos responsáveis e a assimilação do Evangelho pelas massas. Porque a desagregação sócio-cultural da cristandade, mas a secularização da fé. E esse é o desafio que nos lança o fim *desse* cristianismo. Preservar a sua originalidade significa para o cristianismo pensar a relação entre a sua encarnação (imersão numa cultura particular) e a sua vocação universal não em termos de "religião" (universal) mas

---

28. Sobre o problema mais vasto da cultura como linguagem portadora do evangelho, ver G. CRISTALDI, *Evangelização e cultura* em: Atualização 6 (1975) 91-102.

29. Cfr. J. L. SEGUNDO, *Liberación de la teología*, p. 266.

30. Cfr. J. DELUMEAU, o. c. pp. 13-41, 87-113, 190-211.

de "fé" histórica, não como vitória quantitativa mas como dialética permanente entre fermento e massa.<sup>31</sup>

A secularização dos países ocidentais avançados não corresponde nem pode ser transposta sem reservas à situação global das nossas maiorias rurais e suburbanas. Não faltam, contudo, profundas analogias entre o processo de transformação ao qual está submetida a nossa realidade dependente e o caminho pelo qual o ocidente cristão passou da cristandade como corpo constituído à descristianização atual. Poderá a "cultura popular" sobreviver no confronto com a revolução técnica e social da cultura moderna? E qual será então o destino desse catolicismo popular? A conversão ao povo (como religião e cultura) não deverá esquecer a condição dominada e dependente do mesmo no seio da sociedade moderna. Discernir esses condicionamentos é a tarefa de uma verdadeira pedagogia da fé e de uma evangelização real da religião do povo. Como parte integrante de uma cultura dominada, ela reproduz os mecanismos próprios do sagrado na sociedade tradicional, com o envolvimento característico do religioso, do social e do político.<sup>32</sup> Neste sentido ela pode ser pré-cristã do ponto de vista da fé e alienante e reacionária do ponto de vista social.

Este tipo de cultura popular ou tradicional está mortalmente ferida pelas transformações irreversíveis da cultura moderna técnico-científica. A vaga da modernização com as suas exigências absolutas de transformação social (condições de trabalho, migrações, urbanização, círculo infernal de técnica-produção-consumo etc.) arrasta consigo a cultura popular e as suas representações religiosas.<sup>33</sup> Qual será então o destino da religião do povo?

---

31. Trata-se, como é sabido, de um tema difícil da teologia, presente em toda a história da Igreja, porque atinge a estrutura mesma da fé cristã. O problema estudado por K. Barth e retomado depois pela teologia da secularização, deve ser prolongado na pergunta pela experiência cristã como experiência do Sentido radical particularizado na contingência de uma história e na limitação de uma linguagem como forma humana de existir na história. A este respeito ver o artigo magistral de H. C. DE LIMA VAZ, *A experiência de Deus*, em: *Experimentar Deus hoje*, Vozes, Petrópolis, 1974, pp. 74-89, espec. 81 ss.

32. Exemplo típico disso pode ser a tradução numa linguagem religiosa de experiências cujo conteúdo é *humano e social*. "La sociología prueba que masas casi totalmente integradas en culturas modernas se relacionan con su pasado primitivo únicamente a través de prácticas religiosas que no tienen relación alguna con sus valores o roles presentes en la vida cotidiana de la sociedad moderna". J. L. SEGUNDO, o. c. p. 228.

33. Não que a experiência religiosa desapareça. Ela é repelida das zonas decisivas da racionalização militante, e obrigada a recolher-se na periferia das manifestações sociais. Cfr. H. C. de LIMA VAZ, a. c. p. 79 s. e 82 s.

É inevitável levantar a suspeita de que, nessas condições, as "representações" religiosas de um povo submetido às contradições estruturais (sócio-político-econômicas) da sociedade se tornem cada vez mais a transposição, em termos religiosos, de experiências humanas não-religiosas. Nesse caso, quando se produzir a tomada de consciência das verdadeiras causas dessa situação social (politização), as ideologias sócio-políticas substituirão progressivamente a função tradicional dessa religião. A religião popular aparecerá então como o lugar específico de uma secularização latino-americana, de outro signo, mas tão profunda e radical como a da sociedade ocidental avançada. Um processo de natureza secular terá tomado o lugar das expressões religiosas.<sup>34</sup>

A tarefa de uma pedagogia da fé em Jesus Cristo consistiria em introduzir, na religião do povo, através de comunidades de base que possuam uma fé madura, a verdadeira crise de uma evangelização fiel à adesão a Jesus Cristo.<sup>35</sup> Esta pedagogia da fé, re-interpretada na sua dimensão histórica exigida pela encarnação, respeita e se distancia ao mesmo tempo da cultura e da religião do povo. O ponto de partida deve ser a experiência e a vida do povo, com as suas contradições e os seus valores. E por isso há respeito. Mas a purificação e o amadurecimento da fé a conduzirão paulatinamente a desvincular-se de *uma* cultura e dos seus condicionamentos sociais, desprendimento cultural este que é a condição indispensável para que as transformações da cultura popular pela sociedade moderna não representem a morte da fé.

Como surge nessa pedagogia cristã a figura de Jesus Cristo?

#### IV. PARA UMA FIGURA SIGNIFICATIVA E OPERANTE DE JESUS CRISTO

Perguntar-se pelo sentido de Cristo na religião do povo é, em grande parte (pelo menos num primeiro momento), constatar a sua ausência. Há, com efeito, um grande "vazio cristológico" entre

---

34. Esta é a interpretação do processo de secularização na América Latina proposto por S. Galilea: a coincidência progressiva entre politização e secularização prepararia a crise da religiosidade e do catolicismo popular. A possibilidade de um diálogo entre fé e ideologia, como serviço de uma nova articulação entre fé e compromisso, foi a tarefa assumida pela teologia da libertação que seria, assim, a "teologia latino-americana da secularização". Cfr. S. GALILEA, *La fe como principio crítico de promoción de la religiosidad popular*, em: El Escorial, pp. 151-158 (aqui 153-155).

35. Esta parece ser a única alternativa entre a manutenção de um sistema pastoral massivo e degradado e a transformação da pastoral popular em atos diretamente políticos. Cfr. S. GALILEA, *ibid.* pp. 156-158.

a figura real de Jesus Cristo e a sua evocação no catolicismo popular, seja nas vagas reminiscências da cristologia abstrata e parcial, resíduo de uma catequese nocional, seja nas representações mutiladas (ídolon) pelas quais o povo recupera a sua incapacidade para o raciocínio abstrato. A figura popular de Jesus Cristo é uma figura despedaçada. A tarefa de uma educação da fé, como princípio crítico da religião do povo, é recompor a figura de Jesus Cristo, não pela simples substituição de linguagem (por ex. de um discurso metafísico por um discurso ético) mas pela evocação significativa e operante dessa figura, atualizada e reapropriada na experiência concreta da celebração e do seguimento da comunidade: o serviço (liturgia) obediente da corporalidade histórica de que nos fala Paulo (Rom 12,1).

O pressuposto desse trabalho é a mediação da comunidade eclesial. Como educação da fé cristã, o acesso a Jesus Cristo só é possível dentro da comunidade. A cristologia não é uma reflexão neutra sobre um objeto distante de estudo. Ela é a expressão na linguagem (momento teórico) da maneira como uma comunidade vive a sua relação atual com Jesus Cristo (práxis do seguimento). Por isso, a presença da comunidade (com todo o seu contexto histórico) é parte integrante da própria cristologia. Cristologia e eclesiologia são inseparáveis porque toda confissão cristológica (como o "símbolo da fé") é um momento teórico do agir eclesial. Separar estes dois aspectos, desvincular a cristologia do contexto concreto da comunidade, é fazer dela uma "teoria". É na medida que o evento histórico Jesus Cristo é evocado e atualizado como palavra dita numa comunidade que ele desvela as suas dimensões e interpreta a existência histórica da comunidade. Deve, pois, ficar claro que o critério (crise e norma) de uma figura autêntica de Jesus Cristo não é só a "orto-doxia" formal de uma tradição petrificada (que muitas vezes não é senão a roupageim aparentemente correta de heresias clandestinas) mas a verdadeira "orto-pistis",<sup>36</sup> i. é, a certeza de fé que foi configurando a experiência de salvação da comunidade eclesial ao longo da sua história como tradição viva do acontecimento Jesus, como atuação rememorativa do seu mistério e como resposta às interrogações e afirmações de todas as "religiões" e "razões" que nos habitam.

---

36. O que seja isto aparece em hinos como Col 1, 15-20. As categorias estão próximas das especulações cosmológicas do helenismo com o perigo de transformar-se em gnose. Os vv. 16 b, 18 a. c, 20 b, corrigem essa teologia introduzindo a dimensão histórica. Ao cantar um hino, a comunidade realiza um ato de fé no qual se pode reconhecer e antecipar o que é verdade desde Cristo e a partir dele, e no agora da confissão de fé. Mas quando o hino (cujo primeiro "ouvinte" — a ele é dirigido — é Cristo) deixa de ser "orto-pistis" para tornar-se formulação geral, ele foge da história para a gnose.

O ponto de referência e o centro a partir do qual deve ser feita a pedagogia da fé só pode ser o que constitui a originalidade irreduzível da fé cristã: a encarnação da Palavra de Deus na história. É a humanidade de Jesus Cristo que diferencia e separa definitivamente o cristianismo de qualquer religião. A afirmação absoluta do homem, em Jesus, torna impossível a constituição do "religioso" como um domínio separado da história. Neste sentido a fé introduz uma crise na religião do povo: Jesus Cristo é a abolição do sagrado-religioso tradicional. Mas, ao mesmo tempo, a fé em Jesus Cristo é a afirmação dessa história humana em Deus e a *partir de* Deus. É por isso que a religião não é simplesmente abolida, mas suprimida dialeticamente na afirmação da fé na história particular de Jesus Cristo como sentido universal.<sup>37</sup> É nessa dupla afirmação do homem e de Deus, indissoluvelmente unidos em Jesus Cristo, e nunca como rivais, que encontra a sua razão profunda o compromisso cristão pela história humana, o valor absoluto do homem e a morte dos deuses humanos. A fé cristã é "ex-cêntrica" (i. é, aceita que o caráter absoluto do homem tenha *fora* de si o centro dessa afirmação) porque o Deus cristão é "ex-posto", i. é, um Deus que, apesar da sua liberdade absoluta, desvela o "em-si" do seu mistério no "para-nós" da Aliança de graça e de Encarnação.<sup>38</sup>

Esta "lógica" da Encarnação, em todas as suas dimensões e momentos, constitui a chave da reconstrução e da interpretação da figura de Jesus. A tarefa da educação da fé é velar para que todas elas ressoem — sem esquecimentos nem mutilações — na celebração e na vida concreta da comunidade eclesial. Entre as reduções possíveis na figura cristológica do povo, algumas podem ser mortais para a fé cristã. Não se apresentam necessariamente como heresias explícitas mas como atitudes clandestinas que minam pela base a experiência de salvação, único critério desde o qual argumentou sempre a comunidade eclesial para definir a exatidão da sua "confissão de fé".<sup>39</sup> Elas são: a diluição da humanidade de Jesus, a ruptura da tensão na sua história pessoal (vida, morte, ressurreição) e a perda da dimensão coletiva das afirmações cristológicas.

---

37. Sobre a articulação original de sagrado e profano no cristianismo como dialética rigorosamente histórica, ver H. C. de LIMA VAZ, *O Sagrado e a história*, em: *Religião e sociedade* 1 (1977) 169-174.

38. "N'y a-t-il pas, — escreve Congar — dans le mystère de son en-soi, une présence, un appel du 'pour-nous', *hominisation comprise*?" Y. CONGAR, *Situations et tâches présentes de la Théologie*, Cerf, Paris, 1967, p. 107 (sublinhado por nós).

39. Basta lembrar a importância do chamado "argumento soteriológico" nas disputas cristológicas dos primeiros séculos.



Em primeiro lugar, o esquecimento prático da humanidade de Jesus. Apesar das definições de Calcedônia é possível que o "monofisismo latente" nunca tenha sido totalmente extirpado da consciência cristã e que tenha coexistido, de forma larvada, com uma ortodoxia verbal. A cristologia clássica escamoteou a verdadeira humanidade de Jesus. E as conseqüências se fizeram sentir na piedade cristã. A vida de Jesus — entre o nascimento e a morte — dava a impressão de um grande compasso de espera até o primeiro ato da redenção: a morte expiatória. Neste monofisismo larvado não há lugar para uma verdadeira história de Jesus. O desenvolvimento pessoal (Lc 2,40), a evolução interna e externa (Lc 2,52), a experiência de uma fidelidade que se conquista pela obediência e pelo sofrimento (Hbr 5, 7-10), no abandono da fé (Hbr 12,2) e na entrega à vontade do Pai (Lc 11,2; 23,46) são postos entre parênteses. Desaparece assim a tensão que atravessou a vida de Jesus da Kénose à plenitude pascal.

Não é difícil seguir os rastros deste apagamento da história de Jesus no catolicismo popular. Do ponto de vista dogmático, formulações confusas e deformadas, resíduos de uma catequese sem raízes na história terrestre de Jesus, que será projetado cada vez mais no horizonte de Deus.<sup>40</sup> É como se a sua humanidade se tivesse esgotado no corpo a corpo com os poderes do pecado e do mal e dela só restasse essa imagem estática do Senhor morto e derrotado. Cristo distante, porque morto e sem poder.<sup>41</sup> Do ponto de vista da experiência religiosa, este vazio cristológico será preenchido por uma série de símbolos, devoções e santos "protetores" que ocupam o lugar de Jesus Cristo. É a privatização do cristianismo através das relações diretas e pessoais do homem com o seu "santo". Verdadeira redução cristológica na qual Jesus Cristo perdeu o lugar central que ocupa no N. T.<sup>42</sup>

A segunda mutilação da figura de Jesus é a separação entre vida, morte e ressurreição e da tensão interior na história pessoal de Jesus. Isso conduziu à ruptura da figura total e teve graves conseqüências na experiência dos cristãos e na vida eclesial. Reduzida a um momento pontual, a Encarnação perdeu a sua densidade de inserção progressiva na trama humana como revelação *na* história e *da* história, como identificação com o outro (Hbr 2, 17 s.), como esvaziamento no humano para arrancá-lo à sua

---

40. Cfr. E. HOORNAERT, *Verdadeira e falsa religião no Nordeste*, Ed. Beneditina, Salvador, 1972, p. 57, 63 s.

41. Cfr. J. DIAS DE ARAÚJO, *Imagens de Jesus Cristo na literatura de cordel*, em: *Vozes* 68 (1974) 545-552. Acentua muito o impacto de Cristo morto na piedade popular.

42. Cfr. P. A. RIBEIRO DE OLIVEIRA, *Catequese e socialização da fé*, pp. 131-135.

alienação (Flp 2, 6-11). É como se a vida não fosse mais do que a constituição de um corpo para a morte. Daí a concentração exclusiva na morte como verdadeiro momento da redenção. Por isso também seria ignorado durante muito tempo o caráter salvífico da Ressurreição. Isolada da vida e da morte, ela não era mais do que o grande "milagre" que provava a excelência da doutrina de Jesus e o seu caráter divino.

Finalmente — este é o terceiro aspecto acima lembrado — a ruptura da cristologia total e da tensão inerente à história de Jesus acabaria esquecendo um momento essencial de toda cristologia: a sua dimensão coletiva. A perda efetiva da humanidade — e, portanto, da Encarnação como inserção progressiva na história — levariam à concentração exclusiva na cruz, não como *consequência da vida*, mas como restauração *estática* de uma ordem jurídica (mediante a categoria da satisfação penal) e ao isolamento da Ressurreição (milagre maravilhoso, confirmação "nominalista" de uma doutrina, mas dificilmente chave de leitura de tudo — vida e morte — que a precedeu). Tudo isso permitiu que a reflexão dogmática se concentrasse nas especulações curiosas sobre a constituição ôntica da pessoa de Jesus.

Não é este o momento de perseguir a lógica interna dessas ausências e desses silêncios que fizeram de Jesus Cristo um "ser divino", arbatado à miséria congênita de uma história que continua, e do cristianismo uma doutrina individual de salvação. Digamos apenas que ela pressupõe uma total inversão de perspectivas com relação ao N.T. (oikonomia) e à preocupação patristica pela salvação *da* história (argumento soteriológico).<sup>43</sup> Porque Jesus Cristo não é exclusivamente o mistério do Deus-em-si, mas do Deus-em-si como ele quis ser para-nós. E por isso o seu mistério *pessoal* deve ser lido no marco mais vasto de uma teologia da criação e da história, i. é, das relações de Deus com os homens. A Encarnação envolve, em Jesus, todos os homens.<sup>44</sup> É o que o N.T. chamará de novo ou definitivo Adão (1 Cor 15,45), primogênito da nova criação (Col 1, 15-17; 2 Cor 5,17; Gál 6,15), síntese do universo (Ef 1,10), mas de um universo humano que sofre as dores da sua gestação na história (Rom 8,22 ss.) até que esse homem novo (Ef 2; Col 1,27 s.) atinja a estatura de Jesus Cristo (Ef 4,13; Gál 4,19).

---

43. É a primazia da "doutrina" (Teo-logia) sobre o mistério da história (oikonomia).

44. Não é preciso remontar à patristica (Logos universal, natureza universal etc.) para encontrar este caráter universal da Encarnação. Perto de nós o Vaticano II afirmava: "o próprio Filho de Deus, pela sua Encarnação, uniu-se, de certa forma, com todos os homens". *Gaudium et Spes* n. 2.

Tudo isso não cabe mais numa cristologia individual e sem dimensão trinitária. Porque é esse o mistério de Deus na história, revelado por Jesus Cristo. Não é por essa razão que a exaltação na cruz é, para João, glorificação de Jesus e doação do Espírito? Do Espírito que transforma a humanidade de Jesus e que trabalha e assimila a nossa, abrindo-a à esperança, expressão autêntica do futuro cristão, recebido como graça e não deduzido. Mas isso significa que a tensão, em Jesus, entre a existência terrestre e a exaltação, continua, de algum modo, na tensão entre o primogênito (Ressurreição) e a plenitude da humanidade (escatologia); isso significa que Encarnação, morte e ressurreição são estruturas cristológicas da realidade que, por essa razão, pode ser lida desde Jesus Cristo. Encarnação na história (categorial em Jesus Cristo, mas real na humanidade); paixão do mundo, iluminada mas não suprimida na Ressurreição, porque o Ressuscitado é o Crucificado para sempre em todas as cruzes da história: impotência, escândalo e loucura para judeus e gentios (para os "fiéis" imunizados da "civilização cristã e ocidental" e para os revolucionários impacientes que gritam eficácia), mas força, sabedoria misteriosa e caminho aberto para todos aqueles capazes de descobrir em Jesus, o Deus crucificado (1 Cor 1, 22-25). É assim que o cristão está presente numa história dilacerada pelas próprias contradições. Essa é a verdadeira experiência da Ressurreição: sofrer a impotência e a paixão de Deus no mundo<sup>45</sup> e confessar, na ousadia de fé, que, apesar de tudo, a ressurreição é o "Sim" definitivo de Deus ao projeto humano de Jesus (1 Cor 1, 18-20), que este é o próprio projeto de Deus (e por isso absoluto) e que a nossa realidade é promessa chamada a desembocar no mistério do Pai (Rom 8,9; 1 Cor 15, 20; Ef 1,10).

Reintegrar todas essas dimensões na cristologia é mais trabalho de educação do que reconstrução teórica, embora a reflexão seja indispensável. É trabalho de "mistagogia", de iniciação ao mistério de Jesus Cristo. Como evocar todas essas dimensões na rememoração e na atualização (no sacramento e no seguimento) da figura total de Jesus Cristo?

A categoria do martírio-testemunho, tão enraizada na tradição católica, deveria ser retomada aqui a propósito da totalidade da vida de Jesus como evento do Pai, como sacramento de Deus. Não um sacramento-sinal (simbolismo das coisas), mas um sacramen-

---

45. "Cristãos permanecem com Deus na paixão", é o que distingue cristãos de pagãos... Eis a inversão de tudo que o homem religioso espera de Deus. O homem é convocado para sofrer a paixão de Deus no mundo sem Deus". D. BONHOFFER, *Resistência e submissão*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1968, p. 175.

to-pessoal, com todas as virtualidades de consciência e linguagem, de amor e liberdade, de fidelidade, serviço e oblação. Sacramento que fala com a vida: testemunha.<sup>46</sup> Aqui encontrariam o seu lugar todas as descobertas da exegese moderna (não como o exíquo butim resgatado do fabuloso incêndio da crítica história mas como elementos dispersos e autênticos do único mistério de Jesus Cristo): o risco de uma liberdade filial (Mt 22, 15-16) que liberta os homens de todos os guardiães do imobilismo;<sup>47</sup> a autoridade e o poder de uma presença que se impõe e que o povo interpreta na sua "admiração" (Mt 7,28; Mc 1, 22,27); a dialética da sua predileção pelos pobres que, desmascarando situações correlativas (Lc 6, 24-26), abre a *todos* a comunhão do Reino (Mt 10, 1-16; Lc 15, 3-10); o defensor incansável do homem (Mt 12, 1-8.11) contra todos os escribas e fariseus da história (Lc 11, 37-12, 2; 20, 45-47; Mt 23) que manipulam a linguagem de Deus (sábado: questão teológica) para destruir a sua imagem (o homem: questão antropológica); o questionador soberano e imprevisível de liberdades humanas (Mc 1,17; 2.14), incondicionalmente seduzidas e livres (Lc 14, 16-27; Mt 8,22) para um seguimento pessoal (Mc 8,35).

Indícios apenas — poderíamos continuar — do caráter imediato dessa irrupção do Reino de Jesus. Porque é disso que se trata. Toda a sua existência, determinada pela relação ao Pai e pela vinculação ao Reino, é o comentário vivo das suas parábolas: antes de se fazer "palavra" proclamada, Jesus é uma presença parabólica, a parábola viva do Reino em atos.<sup>48</sup> Separadas da sua pessoa, as idéias sobre Deus, o amor, o perdão etc., só seriam "doutrina sobre", desmitologizada talvez, mas doutrina. Em Jesus se fazem acontecimentos, porque ele se identifica de tal forma com Deus que por isso iria à morte (Jo 10, 33).

A sua vida é, pois, a realização do que significa para os homens (fraternidade, como fruto de uma nova maneira de ser: filiação), a ousadia de designar a Deus como Pai. Só desde essa novidade

---

46. Cfr. G. MARTELET, *De la Sacramentalité propre à l'Eglise ou d'un sens de l'Eglise inséparable du sens du Christ*, em: NRT 95 (1973) 25-42. Ver também o importante artigo de K. RAHNER, *Para una teologia del Símbolo*, em: *Escritos de Teología*, t. IV, Taurus, Madrid, 1964, pp. 283-321; e o clássico livro de E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento do encontro com Deus*, Vozes, Petrópolis 2<sup>a</sup>1968.

47. Sejam eles prescrições da lei (Mc 2,18 ss.; 3, 1-6; 7,1 ss.; Lc 13, 10-17; Jo 9, 13-16), tradições petrificadas (Mt 5, 17-48; Lc 11, 37-12,1; Mt 23) ou manipulação do culto para consagrar posições adquiridas (Mc 11, 15-17; Jo 2, 13-22; cfr. 4, 20-24).

48. Um exemplo. A mal chamada parábola do Filho pródigo é provocada pelo escândalo (Lc 15,1 ss.) do convívio de Jesus com os pecadores (Lc 15, 19-20; cfr. 19, 1-7). O conteúdo é o amor de Deus, mas Jesus justifica a sua atitude e diz quem é.

e familiaridade inaudita com o Pai, que estremece a intimidade de Jesus (Mt 11, 25-27; Lc 10,21),<sup>49</sup> e que emerge em todas as suas reações, a ponto de irritar os ouvidos piedosos como irreverente e blasfema (Jo 10, 33; 5,18; Mt 9,3; 26,65; Mc 2,7), pode ser corretamente situada e compreendida a surpreendente “pretensão” manifestada no seu comportamento e atitudes. Ela é a raiz dessa estranha liberdade que não se subtrairá ao conflito inevitável provocado pela fidelidade à origem fontal da sua consciência do Filho (o Pai), ainda que, aos olhos dos homens, pareça morrer “diante de Deus sem Deus”,<sup>50</sup> i. é, no aparente fracasso do seu projeto, interpretado a-teisticamente pelos que possuem o controle oficial da linguagem sobre o Deus da religião. É nesse ocultamento e aniquilamento do Pai — submergido no silêncio mortal de Jesus — que são crucificados os deuses da religião e da razão, para deixar transparecer o rosto do “Deus e Pai de Jesus” (2 Cor 1,3; Ef 1,3) sustentando e fazendo existir pelo seu próprio ser o projeto humano de Jesus, comprometido irreversivelmente com a verdade dessa história e desse destino, fiel até os limites da vida, com a fidelidade de um amor contra o qual se esgota não todos os recursos do mal e da morte, para revelar na vítima que é Jesus, a testemunha fiel da ternura inesgotável de Deus para com os homens. Porque não se trata só de saber se Jesus é Deus, mas quem é e como é o Deus que se revela nele: um Deus não deduzido (como “espécie” de algum “gênero”) pelos caminhos da religião ou da filosofia, nem fixado diretamente por alguma instântanea da razão, mas crido e captado na revelação progressiva da existência humana de Jesus. Se Jesus é a fidelidade e o compromisso de Deus com a história humana, se a sua humanidade é realmente de Deus sem deixar de ser realidade humana, se a sua divindade não é um “apêndice” da sua natureza humana mas a sua *maneira* (única, singular e irrepitível) de ser homem (ainda que necessariamente irredutível ao humano: indivise mas inconfuse), então a história humana de Jesus é a mais pura revelação do Pai (Jo 14,9) e a mais pura afirmação do humano em toda a sua consistência, do humano como graça e como tarefa, como mandamento divino de que o homem seja mais do que é: “imagem” de Deus (1 Cor 15, 48-49; Col 3,10).

Quando todas estas dimensões tiverem sido evocadas, lembradas e atualizadas na celebração e no seguimento de uma comu-

---

49. Ver, a este respeito, J. JEREMIAS, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, pp. 15-67; W. MARCHEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Anal. Bibl., Roma 1971.

50. É o famoso “etsi Deus non daretur” de Bonhoffer: “Diante de Deus e com Deus vivemos sem Deus”. Cfr. *Resistência e submissão*, p. 173.

nidade cristã situada na história, começaremos a compreender que significa o amor apaixonado da fé cristã pela história como lugar da paixão de Deus pelos homens.

## CONCLUSÃO

É possível reprimir, no fim destas reflexões, a sensação de não termos transposto o limiar da verdadeira questão? A pergunta é justa e só pode ser respondida afirmativamente. Foi a nossa intenção limitarmo-nos ao que poderiam ser os "prolegômenos" para uma cristologia das Comunidades de Base. Se dentro destes limites tiverem ficado mais claras as exigências da fé cristã no seu confronto com a religião do povo, assim como as linhas fundamentais da fé cristológica como princípio do catolicismo popular, teremos alcançado o objetivo que nos propusemos. Começa agora o trabalho urgente e delicado da evangelização — missão de toda a Igreja — como educação progressiva da fé. Tarefa esta que não é tanto a elaboração teórica de uma cristologia para o povo, nem a constituição de um corpo cristológico popular, mas a criação de comunidades cristãs conscientes e responsáveis da sua fé, nas quais e através das quais possa ser evocada e atualizada, em todas as suas dimensões, a figura significativa e operante de Jesus Cristo.