

A ORIGINALIDADE SINGULAR DO CRISTIANISMO

Carlos Palácio

Introdução

A questão da "originalidade singular do cristianismo" — título da palestra que me foi confiada — nos coloca de saída diante do paradoxo cristão. O cristianismo, com efeito, reivindica para si uma significação *ab-soluta*, sem limites e incondicional. É o primeiro sentido da palavra "original": algo inédito, sem precedentes, para o qual não existem modelos comparativos. Como acontecimento histórico, porém, o cristianismo tem uma dimensão temporal que o torna necessariamente "relativo", isto é, referido a um começo e inserido numa história inacabada. "Original", neste segundo sentido, remete ao princípio, às origens. A pergunta pela "originalidade singular do cristianismo" tem que abrir-se caminho por entre essas duas afirmações, à primeira vista irreconciliáveis: a do seu *caráter ab-soluto* e a da sua irrenunciável *condição histórica*.

Este paradoxo é constitutivo da autocompreensão do cristianismo. Por isso, a pergunta pela sua "originalidade" surge sempre nos momentos cruciais da sua história: quando *ainda não era evidente* em que consistia essa especificidade ou quando *ela deixa de ser evidente*. A primeira é a situação do cristianismo inicial. No ato mesmo de existir estava inscrita a consciência da sua novidade, mas ela tinha que ser elaborada de maneira explícita, em confronto, por um lado, com o judaísmo e, por outro, com o helenismo. A segunda é a situação do cristianismo atual. Desfeita há muito a miragem da cristandade, o "fato cristão" vaga perdido pelos céus de um universo cultural — a

chamada modernidade ocidental — que, depois de ter “passado” pelo cristianismo, pouco ou nada tem de cristão.

Tudo indica que estamos vivendo hoje um desses momentos cruciais. A identidade cristã não é um dado evidente. Nem pacífico. É nesse contexto que surge inevitável a pergunta pelo que o cristianismo tem de “original”. Essa situação é o reflexo de uma mutação histórica. E também, talvez acima de tudo, expressão de uma inquietação inerente à existência cristã: sopro do Espírito no rescaldo de uma vida que deve incendiar tudo. A preocupação com essa realidade está na raiz destas reflexões. Mas comecemos vendo por que a pergunta pela “originalidade” cristã se tornou hoje incontornável.

I. Coordenadas atuais do problema

A longa convivência do cristianismo com a cultura que ele mesmo ajudou a gestar acabou se tornando uma espécie de “evidência” que, como a imagem vulgar de uma terra sólida e estável, pode não corresponder ao que é de fato a realidade, mas ajuda a viver despreocupados. Mas é tão “evidente” a identificação entre cristianismo e cultura ocidental? E que acontece com o cristianismo quando essa cultura dispensa as referências cristãs porque não lhe são mais necessárias do ponto de vista social e menos ainda do ponto de vista moral e mesmo religioso?

Não é este o lugar de analisar a crise da cultura ocidental. A ela, como a nenhuma outra, se aplica a aguda observação de R. Guardini: “a fisionomia de uma época só se torna plenamente visível no momento em que ela desaparece”¹. Talvez seja essa a razão pela qual as contradições e os impasses da modernidade começam a ser designados como tempo “pós-moderno”. Pouco importa saber se dessa maneira se quer apenas virar uma página ou dar por encerrada uma época. É certo, de qualquer maneira, que esse mal-estar não podia deixar de repercutir no cristianismo. Nem sempre de maneira negativa, como muitos poderiam pensar.

1. Cristianismo e cultura: novos equilíbrios

Uma primeira constatação se impõe: é o distanciamento, a ruptura mesmo, entre o cristianismo e a cultura ocidental. A sociedade moderna não é mais cristã. Ou pelo menos tão cristã como poderíamos imaginar depois de tantos séculos de convivência. Sob muitos aspec-

¹ R. GUARDINI, *La fin des temps modernes*, Paris, Seuil, 1953, 8.

tos ela é "pós-cristã"². E faz questão de ocultar ou até negar as suas origens. É normal, por isso, que o cristianismo tenha sido des-locado. Ele perdeu o lugar que ocupava nessa sociedade e nessa cultura.

Consequência deplorável para muitos, mas carregada de sentido. Porque ela devolve ao cristianismo uma liberdade e uma consciência sem as quais ser-lhe-ia impossível a fidelidade ao evangelho. A consciência desse distanciamento permite formular uma pergunta que a convivência de séculos impossibilitava ou pelo menos tornava mais difícil. A partir dela é possível resgatar o "excesso" que habita a existência cristã e sem o qual o cristianismo deixaria de existir.

A pergunta é simples: o que era *cultural* e o que era *cristão* nessa encarnação histórica? O esquecimento dessa *diferença cristã* é responsável por muitas das distorções às quais foi submetida a evangelização no passado. Ainda ressoa em nossos ouvidos a calorosa polêmica levantada por ocasião das comemorações dos 500 anos de evangelização na América Latina. A hesitação mesma sobre como denominar o evento³ é significativa da ambigüidade que ele reveste hoje aos nossos olhos. Ambigüidades e erros que hoje podemos reconhecer, mas que escaparam à "consciência possível" da época. Ocultá-los hoje seria um crime. Porque neles aparece de maneira crua a violência feita ao evangelho em nome da aliança com o poder político. É um exemplo, entre muitos outros.

Esse discernimento — delicado mas indispensável — nos faz descobrir os condicionamentos do cristianismo histórico. Mas sobretudo libera o seu "excesso", esse "mais" que habita todas as suas expressões históricas. Sem essa consciência é impossível fazer o discernimento que o momento atual exige. O cristianismo é *mais* do que as suas realizações, e por isso pode ser dito de *outras* formas. Não é isso que significa a emergência das Igrejas da Ásia e da África no horizonte eclesial? A imperiosa necessidade de pensar a experiência cristã a partir de outra particularidade cultural obriga a encarar a evangelização com pressupostos novos.

A tomada de consciência desse distanciamento permite des-absolutizar tanto a cultura ocidental como as expressões históricas do cristianismo. Há, sem dúvida, muitas outras causas que explicam a

² Do ponto de vista *histórico*, o termo "pós-cristão" acena para a condição paradoxal de uma cultura que, tendo "passado" pela experiência da *cristandade*, foi afirmando cada vez mais a sua autonomia com relação ao cristianismo, a ponto de esquecer as suas raízes cristãs. Sem que isso seja um juízo *teológico* sobre o destino do cristianismo, mesmo na cultura ocidental.

³ Descobrimento? Conquista? Evangelização? Ou tudo ao mesmo tempo, sem poder separar cada aspecto? Naturalmente, tudo depende do ponto de vista adotado. Para os indígenas que aqui habitavam, a terra já tinha sido "descoberta".

relativização da cultura ocidental. Mas ao distanciar-se dela, o cristianismo a relativiza, retirando-lhe aquela espécie de auréola sacra que lhe conferira a secular convivência entre ambas. A cultura ocidental não é a cultura "tout court". E muito menos o único instrumento, nem o mais adequado, para traduzir a experiência cristã. Ela é apenas *uma* cultura particular num mundo pluricultural. Nunca existiu uma espécie de "cultura superior" para a qual apontaria uma hipotética evolução linear das culturas. Essa perspectiva explicaria, em parte, um certo complexo de superioridade da cultura ocidental e um etnocentrismo que acabou contaminando também o anúncio da fé cristã. A evangelização nada mais era do que a transposição, para outras culturas, do modelo ocidental.

Mas a des-absolutização dessa cultura é também relativização da figura ocidental do cristianismo. Não como se tudo pudesse ser recriado arbitrariamente. A história não procede por saltos. Nem recomeça do zero. Há critérios, no evangelho e na tradição, para fazer esse discernimento. Mas ele tem que começar reconhecendo o que há de relativo em não poucas expressões do cristianismo que foram absolutizadas. São os riscos inerentes a toda inculturação. Inevitáveis, mas nem por isso eternamente perpetuáveis. A "inculturação" é muito mais do que um tema, mesmo que esteja de moda. Nela vem à tona para a consciência cristã o que há de inédito neste momento histórico: o fantástico desafio de tornar verdadeiramente novo e universal o anúncio de Jesus Cristo.

2. O desafio do "outro"

Neste contexto histórico-cultural deve ser situado um dado que afeta, de maneira peculiar, o cristianismo atual: o encontro com outras culturas, que é, também, o confronto com outras religiões. Porque elas são inseparáveis. Pelo menos nas chamadas sociedades *tradicionais*. Mesmo que a sociedade ocidental *moderna* se apresente como uma cultura *secular* na acepção etimológica da palavra, isto é, confinada neste "saeculum", na imanência da história, sem referência alguma a qualquer transcendência¹.

Desafio inédito que, sob muitos aspectos, devolve o cristianismo à experiência das suas origens: a passagem do judaísmo para o helenismo. Essa "inculturação" — a única, aliás, que ele conheceu na história — não se fez sem graves tensões. E sem a paciência de um discernimento que durou séculos. Esforço gigantesco que nos dá a medida do que então significou levar a sério a "inculturação", com todos os seus ris-

¹ Ver, a esse respeito, H. C. de LIMA VAZ, *Religião e sociedade*, *Síntese* n. 42 (1988) 27-47 e *Religião e modernidade filosófica*, *Ibid.* n. 53 (1991) 147-165.

cos e desafios. O que deveria ser um alerta para o uso indiscriminado que se faz hoje não só da “palavra” mas da “coisa” em si: anunciar a fé e tornar possível a experiência cristã de dentro mesmo de outras culturas.

Hoje, os pressupostos dessa “inculturação” são muito diferentes. Tanto no que concerne ao encontro entre culturas como no que diz respeito ao diálogo entre as religiões. Não deixa de ser revelador — e preocupante também — que seja ainda a perspectiva ocidental a que estabelece as bases do problema. Mesmo quando se defendem posições aparentemente as mais avançadas. É a cultura ocidental que descobre as outras culturas e entra em diálogo com elas, na medida em que tende a *universalizar* a sua concepção. Não é a mesma, contudo, a significação da cultura numa sociedade *tradicional*, do que aquilo que se entende por cultura na sociedade *moderna*. Só na moderna sociedade ocidental a religião pôde ser tratada como uma grandeza autônoma, independente da cultura como totalidade de sentido. O que certamente está nos antípodas das culturas tradicionais.

O reconhecimento conseqüente das alteridades culturais passa por uma crítica lúcida destes pressupostos. Não basta o distanciamento, nem mesmo a ruptura com a cultura ocidental, para que o cristianismo encontre a sua “pureza original”. É preciso que *esse* cristianismo encontre *em si mesmo* a razão da sua especificidade. Ou seja, que a sua “essência” não lhe seja *ditada* de fora, a partir de outros pressupostos. Essa é a grandeza do cristianismo primitivo. A *helenização* não foi uma concessão perniciosa para a fé cristã. Pelo contrário, ela foi a condição para que, *nessa* cultura, a experiência cristã pudesse ser dita e vivida *por dentro* do helenismo, mas não a partir dos seus pressupostos. Ao apropriar-se da cultura grega, o cristianismo lhe fez dizer o que ele queria, e não o que ela já sabia. O que, sem dúvida alguma, é uma violência. Mas sem ela não haveria anúncio de Jesus Cristo. Nem “inculturação” da fé.

Parece que hoje este não é sempre o caso. Quais os pressupostos pelos quais o cristianismo foi transformado antes de tudo num corpo doutrinal, numa teoria de salvação ou num sistema de verdades? Pode ele ser identificado sem mais com uma cosmovisão? Ou subsumido simplesmente dentro da categoria de religião? É possível continuar a pensar a “inculturação” nos moldes de um idealismo gnóstico, como acontece com freqüência? Como se, em algum lugar quimérico, houvesse uma “mensagem pura” ou uma “essência” cristã passível de ser transplantada para outras culturas. Ou como se fosse possível ter um acesso direto a um “núcleo” autêntico do cristianismo que não tivesse sido “contaminado” pelo *cristianismo ocidental*.

Eis algumas perguntas prévias para que o encontro e o diálogo com o “outro” possa ser levado a sério. Porque uma forma de não

respeitar as outras culturas é abdicar do que o cristianismo tem de próprio e de original. A identidade é necessária para *viver com sentido*. E condição indispensável para qualquer *diálogo responsável*. E para um *anúncio sensato* da fé. Reconhecer o valor de outras culturas e a importância de religiões seculares como o budismo, o hinduísmo e outras, requer do cristianismo uma sensibilidade nova. Dela faz parte a aprendizagem do diálogo. E — não menos importante — a capacidade de discernir. Porque esse é o lugar histórico do discernimento.

É difícil imaginar o que significará o anúncio da fé cristã nas diferentes culturas. Esse encontro exigirá muitas mudanças de atitude. É preciso, por exemplo, assumir os erros de uma teologia da missão excessivamente triunfalista. Ou de uma evangelização que, com frequência, esqueceu que as “sementes do Verbo” a precediam e, por isso, demonizou sem mais tudo o que não era cristão. Reconhecer e assumir o peso do passado não significa, contudo, girar em torno de uma “má consciência” estéril e masoquista muitas vezes. É preciso fazer desse “mea culpa” um momento privilegiado de graça e de conversão ao evangelho. O caminho do encontro com as culturas abre ao cristianismo a possibilidade real de ser verdadeiramente *universal sendo particular*, isto é, presente em *todas*, mas encarnado em *cada uma*.

Durante muitos séculos, aos olhos da consciência cristã, o cristianismo reinou — senão “*de iure*” pelo menos “*de facto*” — como religião única e absoluta⁵. Não é mais essa a situação. Do ponto de vista sócio-cultural ele se tornou uma religião a mais, em pé de igualdade com outras. Nem possui mais a primazia — e muito menos a exclusividade — do religioso. Basta olhar para o surpreendente surto de “religiosidade” — a mais heteróclita possível — nesse mundo moderno e secularizado. O que não deixa de ser traumático e desconcertante para muitos cristãos. Mas é insuficiente. A questão é saber como discernir esse fenômeno, se quisermos preservar o que há de específico e de irredutível na fé cristã.

3. Que cristianismo?

Esses são alguns dos elementos que caracterizam a situação atual do cristianismo. Não são os únicos, mas são suficientes para que se possa falar do fim de uma época. Uma “figura histórica” — essa forma concreta de encarnar o cristianismo — à qual estávamos acostumados parece ter chegado ao fim. É o esgotamento de uma configuração

⁵ Depois de ter “vencido” o paganismo e tendo-se tornado a religião oficial, a partir do s. IV, o problema das “outras religiões” desapareceu do horizonte cristão à medida que a referência cristã se estendia à totalidade social. É o apogeu da cristandade medieval. Para Santo Tomás, por exemplo, a “religião” era uma *virtude moral*. Por isso lhe resultava totalmente estranha a idéia de uma “religião” não cristã.

que lhe deu visibilidade e consistência durante muito tempo. E uma identidade na qual os cristãos se reconheciam e podiam ser reconhecidos. Não é este mais o caso. A identidade cristã deixou de ser evidente. E, sob a aparente unidade de uma mesma ortodoxia verbal, convivem cristianismos diferentes⁶. Não só no que se refere aos novos desafios. Também no que concerne as expressões e aos lugares tradicionais. Porque o que está em questão é a *totalidade* dessa experiência. Nesse sentido é mais do que uma nova etapa. Trata-se de um novo limiar para o cristianismo, que só encontra paralelo no que foi a ruptura com o judaísmo e a dolorosa passagem para o helenismo⁷.

É por isso que a pergunta pela "originalidade" do cristianismo é uma necessidade vital. A situação atual fez saltar em pedaços muitas das nossas "evidências". Para os "de dentro" e para os "de fora". Não é evidente, por exemplo, que o *original*, o *específico* do cristianismo, seja uma doutrina ou uma nova teoria da salvação. Nem deveria ser tão pacífico identificá-lo com uma religião ou reduzi-lo a um culto. Como seria igualmente insuficiente equipará-lo a uma ética, a uma mística da interioridade ou a uma bela utopia, segregada por algum humanismo de plantão. Se tudo é intercambiável, que sentido tem o cristianismo? Mas antes de abordar o especificidade cristã é preciso ver como ela se gestou na história.

II. O cristianismo e suas metamorfoses

Como todos os vocábulos construídos com "ismos", também o cristianismo pode tornar-se uma abstração que não deixa mais transparecer a realidade concreta que lhe deu origem⁸. O cristianismo só pode existir encarnado. Aí residem a sua grandeza e a sua miséria. E o paradoxo da "originalidade" cristã. Porque a encarnação limita e condiciona, ao mesmo tempo que situa. O "absoluto" do cristianismo só chega a nós através das suas expressões "relativas". Elas o realizam, o tornam

⁶ Duas amostras dessa situação: P. VALADIER, *L'Église en procès. Catholicisme et société moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1987 (trad. port. *Catolicismo e sociedade moderna*, São Paulo, Loyola, 1991); e G. GIRARDI, *La túnica rasgada. La identidad cristiana, hoy, entre liberación y restauración* Santander, Sal Terrae, 1991.

⁷ Isso não significa o fim do cristianismo, mas o fim ou o ocaso dessa "figura histórica". É nesse sentido de passagem ou transição que são válidas ainda as análises de W. H. VAN DE POL, *O fim do cristianismo convencional*, São Paulo, Herder, 1969, ou o estudo histórico de J. DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il mourir?*, Paris, Hachette, 1977.

⁸ Para a maioria das pessoas o termo "cristianismo" é uma nebulosa que tem a ver com o catolicismo e com o protestantismo, e — para os mais letrados, talvez — com as Igrejas ortodoxas orientais. Uma religião, em todo caso. Ou o conjunto das religiões cristãs, na definição do Aurélio. Se a isso acrescentarmos os estereótipos que a ele se foram associando ao longo da história (cruzadas, inquisição, guerras de religião, etc.), teremos a imagem média do que essa palavra evoca.

presente. Sem nunca esgotá-lo. Há sempre um “excesso” — sinal da transcendência cristã —, um “mais” que se abre para possibilidades insuspeitadas de começos novos.

Nesse sentido a história do cristianismo não nos ensina só como foi vivida a especificidade cristã numa determinada época. Ela é testemunha também dos *esquecimentos* que ameaçam a identidade. E sobretudo do modo como se *gestou na história* e daquilo que a *constitui*. O cristianismo *é* o que ele *chega a ser* na história. Recuperar essa memória é indispensável para compreender a “originalidade” cristã no que ela tem de definitivo e no que terá sempre de inacabado.

1. O cristianismo na história

A história cristã poderia ser resumida — com todos os perigos das generalizações simplificadoras — em três grandes períodos que são, ao mesmo tempo, três maneiras de entender o cristianismo e de realizar a identidade cristã.

a) O cristianismo inicial

A primeira é a que caracteriza o cristianismo inicial. Uma simples incursão na etimologia nos revela que a palavra “cristianismo” (christianismós) é um derivado de “cristão” (christianos). Os Atos dos Apóstolos nos informam que o nome de “cristãos” foi cunhado em ambiente pagão e helenístico (At. 11, 26). Esse terá sido também, com toda probabilidade, o solo natal do termo “cristianismo”⁹. Tanto o nome cristão como a palavra cristianismo são utilizados por *pagãos*¹⁰. E o que eles designam assim é um *movimento* que não cabia mais no judaísmo: o movimento dos seguidores de *Jesus*, por eles reconhecido como *Cristo*. Movimento, ou na bela expressão dos Atos dos Apóstolos, “adeptos do caminho” (9, 2).

Em termos de identidade o cristianismo não é visto nem se apresenta, em primeiro lugar, como culto, como doutrina, nem tampouco como a delimitação de um espaço sociológico. O contraste, a diferença, o que distingue esse “caminho” e separa os cristãos — tanto dos

⁹ Não é por acaso que, entre os Padres Apostólicos, o único a usar este termo é precisamente Inácio de Antioquia. Ver W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin, Verlag Alfred Töpelmann, 1963, col. 1753. Segundo H. Köster, porém, a informação de At. 11, 26 seria anacrônica, porque Paulo desconheceria essa denominação. Cfr. H. KÖSTER, *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1988, 598.

¹⁰ Entre eles, os cristãos se denominavam “irmãos” (At. 1, 15), “os que acreditavam” (2, 44), os “discípulos” (6, 1), ou ainda os “santos” (9, 13).

judeus como dos pagãos — é um *modo de ser*, uma maneira de viver e de agir, um *ethos* enfim, que têm a sua razão de ser e a sua referência única numa existência concreta: a pessoa e a história de Jesus de Nazaré. A identidade, poderíamos dizer, é, nesse momento, uma questão *qualitativa*. O cristianismo abre caminho no meio de outras alternativas afirmando com a *vida* a sua especificidade.

b) O cristianismo medieval

A Idade Média conhecerá uma profunda inflexão deste sentido primitivo da palavra cristianismo. E, como consequência, da identidade cristã. Por motivos de ordem sócio-histórica, em primeiro lugar. Mas também pela sua concepção teológica.

Do ponto de vista histórico é o que se chamou, não sem certo romanticismo, a “civilização cristã”. Herdeiro indiscutível da “antiqüidade tardia”, o cristianismo se tornou a matriz fecunda de uma nova cultura. Realidade, sonho ou mito, é um fato inegável que a presença da Igreja deixou as suas marcas visíveis e balizou, com as mais diversas referências religiosas, todos os âmbitos da vida e da sociedade. Ser cristão era a primeira identificação da pessoa, antes de qualquer outra referência nacional, social ou política.

Aqui nos deparamos com uma dessas mutações semânticas carregadas de consequências. O termo cristianismo será suplantado, aos poucos, pela palavra “cristandade”, cujo sentido é predominantemente geográfico e sociológico. A “cristandade” é o espaço ou o âmbito dentro do qual vivem povos ditos cristãos. Nessa nova significação o acento recai sobre o aspecto mensurável, quantitativo, visível, do ser cristão. Em detrimento de sua diferença qualitativa. Com as consequências inevitáveis no modo de conceber a identidade.

É o que poderíamos chamar o tempo da *posse tranqüila* da identidade. No momento em que o aspecto cristão se estende à totalidade do real e com ela se confunde, a diferença cristã — e, portanto, a sua originalidade — desaparece do horizonte da consciência. Tudo é cristão pode equivaler a nada é cristão de verdade. É a distância, nunca mais superada, entre o sonho e a realidade, entre o prescrito e o vivido¹¹. Não é por acaso que, a partir desse momento, o conteúdo da vida cristã passará a ser designado com a palavra “fides” ou ainda “religio”. A linguagem não é inocente.

¹¹ Ver J. DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il mourir?*, Paris, Hachette, 1977, 177-211.

c) *As seqüelas da cristandade*

A redução do cristianismo à Igreja e a presença dominante de Igreja na sociedade são constitutivas da cristandade, mas estão tão enraizadas no imaginário eclesial que ainda hoje fazem sentir o seu poder de atração. Como negar que a saudade desse passado se insinua hoje em não poucas propostas que pretendem responder aos desafios do mundo moderno?

Por outro lado, é a reação contra essa tutela da Igreja que está na origem da emancipação do mundo moderno com relação à Igreja e, finalmente, com relação ao cristianismo. Por motivos os mais diversos a Igreja não quis abrir os olhos a essa nova realidade. Assim se explica a sua atitude defensiva e polêmica. E a incapacidade de compreender as transformações de um mundo que não era mais cristão. E muito menos cristandade. Por não aceitar esse des-locamento, a Igreja relutou. E o mundo moderno se fez, em parte, com a resistência da Igreja. E, por isso, sob muitos aspectos, contra ela. Daí a tentação de interpretar as contestações feitas à Igreja como agressões ao cristianismo; e considerar os inimigos da Igreja como inimigos da "religião cristã". Esta é uma das características das tumultuadas relações entre a Igreja e o mundo moderno.

Esse clima permite compreender um terceiro significado que foi adquirindo aos poucos a palavra cristianismo. É a oposição entre "eclesial" e "cristão". O denominador comum é a percepção das contradições da Igreja. A constatação de uma inegável distância entre a vida evangélica e a face humana da Igreja tornava possível esse distanciamento crítico. E, ao mesmo tempo, o anseio por mudanças. Quer isso se chame conversão ou volta ao evangelho. Por isso, essa nova acepção da palavra "cristianismo", pode ser encontrada em contextos tão diferentes como nos movimentos de renovação, nas seitas, nos humanistas, nos reformadores do século XVI, no racionalismo ou na Ilustração. Em oposição a "eclesial", o "cristianismo" aparece como a referência primeira e fundamental. Essa oposição, típica também da Reforma, conserva até hoje uma conotação crítica: o "cristão" como sinônimo de "autêntico" e "verdadeiro": (*verdadeira fé, verdadeira vida cristã*, etc.).

Em termos de identidade, esta terceira fase poderia ser caracterizada como o momento da *desconstrução da identidade*, tão agudamente sentida no cristianismo atual. É a ruptura consumada do que na cristandade era identificação. O "outro" reaparece no horizonte, mas como distanciamento crítico, como separação e rejeição. Por isso a Igreja demorou muito em "entender" o que acontecia nesse processo que ela sentia como demolidor da fé e da religião.

d) Balanço provisório

Uma primeira conclusão pode ser tirada desse rápido sobrevôo histórico: a "originalidade" do cristianismo, a sua "essência", é inseparável do "fato cristão" na sua concretude histórica. E esse é o seu paradoxo. Não há, como gostariam alguns, um cristianismo puramente "espiritual", da mesma forma que não existe um cristianismo puramente sociológico e mensurável. O mistério, a santidade, a graça, passam pela opacidade da carne. Nela brilham e por ela são desfigurados. Como acontecia com Jesus, "nos dias da sua carne" (Hb. 5, 7). A "essência" do cristianismo, o que ele tem de único e de irrepetível, nunca será totalmente transparente, enquanto for vivida historicamente.

Essa condição encarnada do cristianismo é a razão última do discernimento cristão. Discernir é distinguir e separar. E essa operação tem que ser realizada sobre a vida — por entre os condicionamentos e as ambigüidades do real — não num laboratório. Sem esse discernimento é impossível a verdadeira con-versão do cristianismo para o seu "mais". O que parece ser esquecido muitas vezes quando se pretende "saber", de uma vez por todas, o que é o cristianismo. Como se fosse possível fechar os olhos para as suas contradições. E como se essa "ciência" pudesse ser separada da vida que a torna possível, a provoca e a questiona. Ou a desmente.

Haveria que perguntar-se ainda se esses três momentos da história, que são também três maneiras de encarnar a identidade, e de expressar a "originalidade" cristã, são apenas etapas sucessivas ou, no seu conjunto, afetam e caracterizam o que deve ser a identidade cristã. Em outras palavras, essa evolução nos informa unicamente sobre o que foi de fato o cristianismo, ou ela nos faz perceber que, sem passar por esse processo, a identidade cristã se estiola e morre? Ou seja, para ser fiel à sua "essência", para não cair na tentação de absolutizar nenhuma das suas expressões, o cristianismo deve submeter-se sem cessar a esse processo de afirmação, posse e questionamento da sua identidade. É o que aparece nas diversas tentativas de se chegar a um núcleo puro do cristianismo. A consciência do "mais" é parte integrante do fato cristão. E se torna indispensável para um discernimento histórico do cristianismo.

2. Duas "reduções ao essencial"

A relatividade histórica do cristianismo é problemática e incômoda. Os diversos esforços de "reduzi-lo" ao essencial se erguem na história como protesto contra essa dispersão, como o empenho constante para encontrar-lhe um sentido. De fato, a história cristã poderia ser lida como a tentativa, sempre inacabada, de reconduzir o cristia-

nismo ao “centro”, isto é, ao seu *cerne*, ao núcleo essencial. Esse esforço se manifesta de maneiras as mais diversas, mas elas podem ser reconduzidas a duas formas principais: a que considera o cristianismo, antes de tudo, como *forma de vida*, e a que o reduz à sua *idéia fundamental*.

a) Dois exemplos significativos

Em primeiro lugar, o cristianismo como *forma de vida*. Essa busca quase obsessiva de um cristianismo autêntico transparece sobretudo nos surtos periódicos de “volta ao evangelho”, que povoam a história da Igreja. Este sonho do “ideal” se encontra tanto nos fenômenos “sectários”¹², como nos diferentes movimentos de constestação dentro da Igreja ou ainda no fogo devorador dos “espirituais”, místicos e reformadores de todo tipo.

Seja qual for a sua configuração, esta maneira de referir-se ao “essencial” se caracteriza por uma concepção do cristianismo como *forma de vida*. É o caso dos santos e dos reformadores. Da santidade oculta, como o fermento que faz encorpar ou o sal que dá sabor. E da santidade que se torna sinal e interpela. A preocupação não é teórica. Trata-se de *viver* o cristianismo de maneira autêntica: necessidade imperiosa de aproximar-se sem cessar da pureza do evangelho, de estar confrontados sempre com a *seriedade* do que significa ser cristão¹³.

A segunda maneira de abordar o cerne cristão trata de reconduzi-lo à sua “essência”, ou de condensar e resumir toda a riqueza cristã na sua *idéia fundamental*. É o que acontece, por exemplo, na luta pela afirmação da “ortodoxia” desde o início do cristianismo ou, ainda, no que, na esteira da Ilustração e da sua posteridade, se denomina até hoje a “essência do cristianismo”¹⁴.

¹² Como indica a sua etimologia, o termo “seita” (heiresis, heresia) está intimamente ligado à história do cristianismo. Tanto na época antiga como na medieval e moderna. A versão sociológica das seitas, difundida por M. Weber e E. Troeltsch, não modifica substancialmente o sentido. Trata-se, pois, de um fenômeno não só protestante, mas também católico e ortodoxo. Ver J. SÉGUY, *Églises et sectes*, *Encyclopaedia Universalis* V, (1968), 1010-1011

¹³ Para lembrar o sugestivo título de H. U. von BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1966.

¹⁴ Essa expressão era situada habitualmente no âmbito dos pensadores da Ilustração. Para uma nova interpretação da origem e da história desta fórmula, ver H. WAGENHAMMER, *Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1973, esp. pp. 169 ss.

A interpretação das relações entre “ortodoxia” e “heresia” são complexas e delicadas. Tanto do ponto de vista histórico como teológico¹⁵. Seja como for, essa tensão marca até hoje a maneira de entender o cristianismo. Não só a “ortodoxia” teria a primazia sobre a “heresia”, do ponto de vista histórico, como também constituiria a expressão mais pura do cristianismo, a sua forma primigênia. Consciente ou inconscientemente se estabelece entre as duas a mesma relação que existe entre verdade e erro. O pressuposto é que “no princípio era a ortodoxia” e a ortodoxia seria a verdade *em si*. E o resultado é uma visão intransigente e maniqueísta do cristianismo.

A preocupação que caracteriza a Ilustração é de outra natureza e implica uma profunda mudança de perspectiva com relação ao cristianismo como forma de vida. A pergunta mesma se torna problema. Não se trata de como *viver* autenticamente o cristianismo, mas de *saber* o que ele é. Longe de toda e qualquer forma de espiritualismo ou dos pietismos de plantão, a preocupação é eminentemente *racional*. Não por acaso está associada ao racionalismo e ao posterior historicismo do século XIX. A busca da “essência do cristianismo” é comandada pelo desejo de encontrar um princípio racional que confira coerência e inteligibilidade ao cristianismo, no meio da diversidade e relatividade das suas formas contingentes.

b) Crítica dos pressupostos

Dois pressupostos parecem estar presentes nestas duas maneiras de visar o “núcleo” do cristianismo. O primeiro é a distinção entre a *essência* e as *formas históricas* nas quais se realiza o cristianismo. Ou seja, a tensão entre o ideal e o real. O segundo é a utilização do conceito de *cristianismo puro* como conceito-limite. Mesmo que tal cristianismo nunca tenha existido, o seu conceito permite pensar não só o que é de fato o cristianismo, mas o que ele está chamado a ser.

No primeiro caso — concepção do cristianismo como forma de vida — a distinção entre “formas históricas” e “essência” está presente na consciência da distância entre o *ideal* e o *real*; por um lado, a atração fascinante do evangelho puro — sem glossa, como dizia Francisco de Assis — e, por outro, a vida cristã concreta. O desejo de um cristianismo *pleno* surge como reação contra a ameaça de uma vida cristã rotineira e acomodada, contra o perigo de um esclerosamento doutrinal ou institucional. Evangelho puro, cristianismo pleno, ideal cristão, etc.

¹⁵ A obra clássica, que transformou a maneira tradicional de formular o problema, é a de W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1964. Para o estado atual da questão, ver M. SIMON-A. BENOIT, *Le judaïsme et le christianisme antique*, Paris, PUF, 1968, 289-307.

funcionam como conceitos-limite que permitem compreender que o cristianismo é sempre *mais* do que as suas realizações concretas.

Na concepção racional representada pela Ilustração, se trata, antes de tudo, do *conceito* de cristianismo. A mudança de registro é patente. O ponto de vista adotado é extrínseco à vida cristã. O cristianismo é considerado como uma grandeza objetiva, passível de ser analisada *de fora*, de maneira neutra. Esta perspectiva só era possível a partir do momento em que o sujeito se tornou o centro — ponto de partida e critério último — de toda reflexão. A ciência moderna é a expressão por excelência dessa nova situação.

A partir do século XIX sobretudo, o “fato cristão” passou a ser *objeto* de reflexão das mais diversas ciências humanas e positivas. Subsumido dentro da categoria geral de “religião”, o cristianismo, como fato humano e social, foi submetido à mesma distância crítica que a ciência introduz entre sujeito e objeto, experiência e reflexão. Na esteira da “filosofia da religião”¹⁶ vieram a história das religiões, a sociologia da religião, a psicologia da religião, etc. Ao se apoderarem do “fato cristão” para torná-lo *inteligível*, a razão especulativa e as ciências positivas se tornaram a medida do cristianismo.

A rigor, a questão da “essência” do cristianismo só era possível no âmbito da subjetividade moderna. Não é por acaso que, com a Ilustração, entra numa etapa nova. Para tornar *inteligível* o cristianismo era necessário encontrar, por trás ou na *relatividade* das suas manifestações históricas, um princípio que lhe desse coerência e unidade: a sua “idéia”, a sua “essência”. A distinção entre “essência” e “formas históricas” é o resultado de uma abordagem racionalista do problema. E reflexo do historicismo e seus epígonos. Dessa forma, a “essência” do cristianismo passou a ser decretada “de fora”.

A insuficiência dessas duas formas de abordar a questão da “originalidade” do cristianismo reside, finalmente, nos próprios pressupostos. A distinção entre a “essência” e as realizações concretas do cristianismo é correta e até necessária. Porque o cristianismo não se esgota em nenhuma das suas encarnações. Mas é ilusório pensar que tal “essência” possa ser encontrada *fora* das formas históricas nas quais *existe e se realiza*. Nesse caso, as expressões não passariam de uma roupagem *extrínseca* que em nada afetaria a “essência pura”. Mas onde encontrar esse “núcleo” *separado*, quimicamente puro?

¹⁶ Hegel foi o filósofo por excelência que fez a transposição do cristianismo para o conceito: como religião histórica, o cristianismo seria a religião universal.

3. Recurso ao "cristianismo primitivo"?

A fragilidade desses pressupostos se revela, de forma incontornável, no conceito de "cristianismo primitivo". Não por acaso ele é também uma criação do século XIX. É um conceito problemático, por mais atraente que possa parecer.

a) Cristianismo primitivo como conceito

A dificuldade começa no momento de de-finir esse conceito, no duplo sentido da palavra: estabelecer os seus limites (geográfico-temporais) e dar a sua definição. De fato, tal conceito é uma projeção idealizada da comunidade primitiva. É a utopia ou o sonho sempre perseguido de um "estado original". Mas que comunidade primitiva é essa? Onde situá-la geograficamente? E como fixar as suas fronteiras cronológicas? Quando começa e quando termina a consciência de um tempo apostólico — passado já, portanto — privilegiado? Com que critérios estabelecer o seu valor normativo?

Estas interrogações mostram como é difícil, senão impossível, elaborar esse conceito. As razões são muitas. Em termos cristãos, o "primitivo", o "originário", é plural. Do ponto de vista sociológico, cultural e teológico. As origens só podem ser reduzidas a um conceito abstraindo da sua heterogeneidade¹⁷. O "primitivo" no cristianismo é a convivência — tensa e atravessada de conflitos — de diversos pontos de vista. Tanto no que diz respeito às teologias como no que concerne à organização das comunidades. E todos esses pontos de vista são igualmente primigênicos. Sobre esse tecido, cheio de matizes, a Igreja teve que operar o discernimento, distinguindo e separando, até que pôde pronunciar o "juízo" (dogma) que fixou a *lex credendi*.

Nesse sentido, como afirma um especialista na questão, "o cristianismo primitivo, como tal, não tem um caráter privilegiado. Ele constitui uma forma de expressão do cristianismo, caracterizada pela sua estrutura semítica"¹⁸. O seu valor normativo não depende da sua maior proximidade às origens; ele reside na sua *apostolicidade*, i. é. no fato de ser expressão da tradição viva sobre Jesus.

¹⁷ Basta lembrar a referência à tensão entre ortodoxia e heresia. Como definir "a priori" o que é (e o que não é) cristão? Só prescindindo, i. é., abstraindo do caminho percorrido, da gênese concreta - lenta e conturbada - dessa tomada de consciência. Historicamente, no seio do cristianismo primitivo convivia uma multiplicidade de tendências profundamente diferentes. Por isso não foi tão fácil estabelecer as fronteiras entre ortodoxia e heresia. E que poderia significar *teologicamente* a afirmação de Paulo - amplamente retomada pelos Santos Padres - "oportet et haereses esse" (1 Cor. 11, 19), a não ser o reconhecimento de que, de alguma forma, ortodoxia e heresia desempenhavam entre si um papel maiêutico?

¹⁸ J. DANIELOU, Cristianismo primitivo, *Sacramentum mundi* II, col. 27.

A "essência" do cristianismo não é um conceito mas uma pessoa: Jesus de Nazaré. Com ela tem que se medir cada configuração concreta, através do confronto com as primeiras testemunhas. Por isso, a rigor, tal "essência" não pode ser definida e permanecerá sempre como uma questão aberta. Não por decisão arbitrária, mas porque nenhuma formulação é capaz de responder, de modo adequado, ao dado original. Se as formas históricas são relativas, hão de sê-lo também as definições da "essência". Relativizar toda e qualquer figura particular do cristianismo é relativizar as respostas que tratam de absolutizar um aspecto ou um ponto de vista. Por caminhos diferentes, estas duas maneiras de referir-se ao núcleo original do cristianismo nos devolvem ao escândalo do paradoxo cristão.

b) Cristianismo primitivo como paradigma

Que valor tem, então, o recurso ao "cristianismo primitivo"? Não, certamente, o de oferecer respostas feitas, que nos dispensariam de correr os riscos inerentes ao ato de existir hoje como cristãos. Ele não é um "modelo" fixo que possa ser reproduzido. O mito que transforma as "origens" num tempo privilegiado foi desmascarado pelo próprio Jesus. É o risco de crer sem ter visto (Jo. 20, 9). Ou de não poder fugir à responsabilidade de recriar a experiência. O que é bem diferente das repetições mecânicas¹⁹.

O "cristianismo primitivo" tem valor *normativo* como paradigma do que deve ser, em cada geração, a relação constitutiva entre a experiência feita por Jesus e a experiência que ele torna possível naqueles que o seguem. O seu valor paradigmático não reside na sua *figura concreta*, na sua configuração, mas no seu equilibrado *modo de ser*, que ensina a equacionar e resolver os problemas do ser cristão.

A relação com o passado é tão importante como delicada. A psicanálise está aí para prová-lo. Sob muitos aspectos, as releituras da história não deixam de ser um enorme ato psicanalítico. O diálogo com o presente tem lugar em contato com um passado que faz sentir a sua presença das formas mais inesperadas. Não pode ser negado nem reprimido. Mas também não pode ser repetido. Assumi-lo transformando-o é condição indispensável para poder existir de maneira autêntica.

¹⁹ Essa é a ilusão dos que se fixam na pura exaltação do passado (depois de tê-lo devidamente idealizado e tornado intocável), como também a dos que se contentam com encontrar nele apenas semelhanças e paralelismos com o presente. Esse isomorfismo enganador, além de anacrônico, é paralisante. Porque dispensa a fé de encontrar respostas evangélicas para problemas que nem o evangelho nem Jesus se colocavam.

É todo o problema da tradição, que não cabe analisar aqui. Basta que apareça a sua importância para o tema em questão. O "cristianismo primitivo" é *normativo*, isto é, torna-se norma ou regra de vida, na medida em que for capaz de inspirar hoje vida nova. E, portanto, diferente. Re-novar a tradição é fazê-la re-viver para que ela faça viver. Só o que está morto permanece intato e intocável. A fidelidade verdadeira não é repetição. E a pura repetição não tem nenhuma garantia de fidelidade.

É a difícil tensão entre continuidade e descontinuidade que, mais cedo ou mais tarde, passa pela ruptura. Não como rejeição mas como instauração de algo novo. É aí que o "cristianismo primitivo" se revela particularmente iluminador para o cristianismo atual: no delicado exercício de um discernimento, que lhe permitiu ir afirmando a sua "originalidade" sem reduzir-se ao já conhecido (caso da continuidade com o judaísmo) e sem permitir que a sua "novidade" se diluisse no desconhecido (passagem para o helenismo). Continuidade e ruptura paradoxais que não nos iludem sobre os riscos e as ambigüidades desse desafio²⁰.

A continuidade pareceria ser o fenótipo do cristianismo com relação ao judaísmo. E, no entanto, a fidelidade à experiência fundante dos patriarcas — os pais na fé — se fez através de descontinuidades, que exigiram muitas rupturas. Precisamente porque a "novidade" cristã não cabia dentro dos moldes judaicos²¹. A continuidade se escondia então sob a tentação de "judaizar". O Novo Testamento não nos oculta que essa tentação foi um dos problemas que mais estremeceram a comunidade primitiva²². Tal evolução não foi "evidente" para os cristãos. E, muito menos, pacífica.

A entrada no mundo greco-romano parece ter invertido os termos da questão. A "diferença", a "heterogeneidade", parecem a dominante. O cristianismo era um corpo estranho naquele universo cultural e religioso. Um fenómeno que não cabia nas classificações da "sociolo-

²⁰ Para uma primeira aproximação dessa problemática, ver M. SIMON-A. BENOIT, *Le judaïsme et le christianisme antique*, Paris, PUF, 1968.

²¹ Paulo ousará, por primeiro, denominar *Antigo Testamento* (2 Cor. 3, 14) o conjunto dos escritos judaicos utilizados pelos cristãos, quando eles se tornaram "letra" morta que mata (2 Cor. 3, 6). Os evangelhos conhecem também a distância entre a "novidade" de Jesus e a sua pré-história espiritual e cultural. É o "excesso" de Jesus: "mais" do que o Templo (Mt. 12, 7), do que o sábado (Mc. 2, 27s), do que Jonas (Mt. 12, 41), do que Salomão (Mt. 12, 42). Ou, de outra maneira, na polêmica sobre o velho e o novo (Mc. 2, 18-22).

²² Problema que não se limitava à comunidade de Jerusalém (At. 11, 1-18). A crise explodiu também em Antioquia (15, 1-4. 30-35), num conflito aberto que opunha Paulo e Barnabé aos judaizantes (15, 2) e que exigiu importantes consultas ao grupo de Jerusalém (15, 5-29), antes de encontrar um desfecho provisório (Gl. 2, 1-14).

gia oficial". Minoritário e marginal, do ponto de vista social; heterodoxo quanto às práticas e doutrinas religiosas; a-normal com relação ao código de convenções que regulava a vida política e social. Não por acaso começaram a ser designados logo como "*tertium genus*". E acusados de ateísmo e de misantropia²³.

Se o cristianismo tivesse optado por afirmar de maneira radical a sua heterogeneidade, como queria a Apocalíptica, teria sido impossível o anúncio da fé cristã na cultura helenística. Porque não haveria uma linguagem comum. Com a sua condenação da "civilização" como um todo, a Apocalíptica era a expressão intransigente da descontinuidade. Mas, com a Apologética, foi o caminho do encontro e do diálogo que se impôs. Não sem ter enfrentado grandes riscos²⁴.

Porque não se tratava só de assumir uma linguagem diferente. Com ela, a "originalidade" cristã foi invadida e tomada de assalto por uma cosmovisão e uma maneira de ser que lhe eram estranhas. Era preciso primeiro descobrir por dentro aquele novo mundo cultural para decodificá-lo depois e assim torná-lo capaz de suportar e acolher, sem deturpá-la, a experiência cristã.

O cristianismo se *helenizou* para preservar a sua "novidade" original. A "inculturação" foi, inegavelmente, a "alteração", por parte do cristianismo, da cultura na qual se encarnava. Até que ponto ele mesmo foi "alterado" nesse processo é outra questão. De qualquer maneira a tensão entre identidade e diferença, entre continuidade e ruptura, foi e será sempre parte integrante do anúncio cristão. Porque ela permite completar ausências, corrigir distorções e resgatar esquecimentos. Por isso, a afirmação da "originalidade" do cristianismo na história não é o desenvolvimento linear de uma idéia ou de um núcleo essencial que permaneceria intato. Ela renasce das questões e urgências do presente. E se abre caminho explorando o inexplorado.

A verdadeira fidelidade à tradição é a dos grandes santos e a das figuras de relevo que marcaram a história da Igreja com a sua lucidez. Eles *inovavam*, de maneira radical e criativa, pensando "repetir" apenas a tradição. A tal ponto era evidente para eles a *continuidade* com o evangelho. Mesmo que, objetivamente, as suas criações tenham sido

²³ A obstinada oposição aos "deuses da cidade", a crítica das instituições religiosas e a recusa de "adorar" o Imperador (sacralização do poder político) só podiam ser interpretadas naquele contexto como *a-teísmo*. Por outro lado, o *ethos* cristão, com todo o seu estilo de vida, era a negação frontal dos valores prestigiados pela sociedade.

²⁴ Obra fundamental, do ponto de vista histórico, para o estudo dos diversos aspectos que estão em jogo no encontro do cristianismo das origens com a civilização da antiguidade é a de M. SIMON, *La civilisation de l'antiquité et le christianisme*, Paris, Arthaud, 1972.

de fato um *começo novo*²⁵. É o que fez também, em outro âmbito e mais perto de nós, o Concílio Vaticano II. A abertura ao “mundo moderno” foi possível e se realizou como uma *volta às fontes*. Ao deixar entrar nas suas preocupações “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias” do presente, o Concílio retomou a mais lídima tradição cristã *inovando-a*.

É assim que a “originalidade” do cristianismo vai se desenhando na história e se realiza concretamente: nesse movimento incessante que vai de Jesus ao “fato cristão” e do “fato cristão” a Jesus. É nessa dialética, dentro desse processo vivo, que nos é dada e temos acesso à “diferença” cristã.

III. A “diferença” cristã

A “originalidade” cristã repousa totalmente num acontecimento histórico, numa existência concreta: a pessoa de Jesus de Nazaré. Sem Jesus não haveria cristianismo. Por isso, a interrogação sobre a “diferença” cristã tem que começar com o “acontecido com Jesus” (Lc. 24, 19). Mas esse acontecimento — a sua novidade e a sua significação — só nos é acessível através do que ele suscitou e tornou possível nos que o “seguiram”: uma maneira alternativa de viver. Sem o acontecido “ao redor de Jesus”, sem o “fato cristão”, a novidade que é Jesus se volatilizaria e a sua pessoa — por mais fascinante que seja — se tornaria in-significante.

Não basta, portanto, afirmar que há um “Jesus antes do cristianismo”²⁶. Há também — para nós, mas já desde o início — um “cristianismo antes de Jesus”. Qualquer tentativa de resgatar o que há de único e irrepetível em Jesus fora ou à margem dessa relação constitutiva está condenada a ser uma reconstrução tão idealista e quimérica da sua figura quanto a da “essência” do cristianismo. É essa relação dialética que deve ser pensada rigorosa e conseqüentemente: na sua origem fontal (Jesus), na sua tomada de consciência e nas suas formulações (o que o cristianismo diz de si mesmo) e nas suas realizações históricas (as diversas configurações do “fato cristão”).

²⁵ Não é preciso percorrer toda a história da Igreja para nos convenceremos disso. Baste uma amostra particular, no âmbito da Vida Religiosa: as criações de homens como Francisco de Assis, Inácio de Loyola ou - no nosso século - Charles de Foucauld são verdadeiramente revolucionárias com relação à tradição que os precede precisamente por serem uma volta à mais pura tradição do evangelho.

²⁶ Alusão à conhecida obra de A. NOLAN, *Jesus antes do cristianismo*, São Paulo, Paulinas, 1988.

1. A "novidade" que é Jesus

É inegável que o anúncio cristão gira, desde o início, ao redor do "acontecido com Jesus": "esse homem Jesus (...) que vocês entregaram e liquidaram (...) Deus o ressuscitou" (At. 2, 22-24). Não se trata de "idéias" claras e distintas, nem de uma "doutrina" bem articulada, nem tampouco de uma nova religião. Trata-se de uma existência humana concreta, de uma história real, muito peculiar.

Os evangelhos desenvolverão de forma narrativa o núcleo tão condensado do quérigma primitivo para mostrar que o que eles "descobriram" nesse homem teve uma gênese humana, muito concreta. E que o "conteúdo" dessa mensagem é inseparável do itinerário pelo qual passou Jesus e da experiência vivida pelos "com Jesus", como gosta de chamar Marcos aos discípulos. O que depois será designado como o *novo* cristão, ou a *originalidade* do cristianismo, nos é dado de maneira encarnada nesta existência particular.

Todos os outros escritos do Novo Testamento são, no fundo, variações sobre o mesmo tema, que tentam explorar, em todos os seus desdobramentos, as implicações do "acontecido com Jesus". Não é outro o sentido das grandes elaborações cristológicas dos primeiros séculos. O rigor das disputas e o refinado instrumental teórico visam apenas a proteger, na sua integridade, o que há de inédito na existência de Jesus e a sua significação para a vida cristã.

Esta inegável *concentração cristológica* do NT não pode ser confundida com um problemático cristocentrismo (é mais do que evidente que Jesus não tem o centro em si mesmo) e, menos ainda, com um cristomonismo que seria injustificável. Jesus é lugar de passagem, porta, caminho para "os outros" e para o "Outro". Mas aí reside a ousadia da fé cristã e a sua novidade: na centralidade que confere à existência humana de Jesus. O verdadeiramente original e revolucionário em Jesus não é uma "doutrina" diferente de Deus, mas uma maneira de ser homem, um não poder entender a sua experiência humana fora de uma relação constitutiva com Deus como Pai, que des-centra a sua vida, tornando-a assim radicalmente filial e fraterna.

O humano é *constitutivamente* referido a Deus. E essa relação opera uma transformação fundamental na maneira de entender o homem e na própria "idéia" que o homem se faz de Deus. Em Jesus, uma existência *humana* se realiza plenamente e atinge a sua perfeição não "em si", como afirmação auto-suficiente da sua subjetividade, mas "fora de si", como radicalmente relativa, re-ferida a Deus. E assim constituída na sua mais profunda verdade. Jesus é a maneira de ser-homem "em Deus": afirmado como sujeito por Deus. E, por isso, livre, responsável, filial. Por essa razão, a vida humana de Jesus possui uma densidade inaudita. Nele, o *humano* se torna expressão visível, imagem do próprio Deus.

Essa absolutização do humano em Jesus é o reverso do des-centramento absoluto pelo qual Jesus se experimenta como homem *de Deus*. O Deus de Jesus é também constitutivamente re-ferido, “relativo”, posto em relação, *humanizado*. É essa mútua imanência, vista a partir de Jesus, que permite a João colocar na boca de Jesus essa palavra definitiva: “Filipe, quem me vê, vê o Pai” (Jo. 14, 9). Fantástica inversão dos dados do problema. Estamos tão acostumados a ver Jesus como Deus (e a partir da imagem que dele nos fazemos) que nos resulta difícil, senão incompreensível, ter que encontrar a Deus *através* da história humana de Jesus. Essa é no entanto a “originalidade” do anúncio cristão.

Ao reconhecer Jesus como Cristo ou como Filho de Deus ou como o Homem definitivo (o novo Adão), a fé cristã nada mais faz do que explicitar a razão última da sua afirmação absoluta da existência humana de Jesus. Não se trata de um simples humanismo. É a certeza de *nele e através dele* ter tocado o fundo da realidade, o definitivo, o sentido do que buscamos e esperamos de maneira assintótica, o Absoluto, Deus enfim.

Mas que significa ainda a palavra “Deus” quando a experiência que nos abre Jesus faz saltar em pedaços tudo o que a linguagem humana costuma designar com esse nome? Que significam ainda “Deus” e o “homem” quando *em Jesus* os descobrimos como uma relação constitutiva, impensável em termos da sensata razão humana? Essa unidade indissolúvel do humano e do divino em Jesus constitui a sua “diferença”: uma maneira de ser pela qual o *homem Jesus* *ex-siste* e se realiza *em Deus* (e, por isso, é humanamente divino) e Deus é para sempre o *Deus e Pai* de Jesus (e, por isso, divinamente humano). Por isso, tudo o que é “tocado” pelo homem Jesus — o seu modo de ser, o seu estilo, a sua proposta de vida — fica marcado por esse *excesso*.

Essa foi, com certeza, a intuição de Santo Irineu ao afirmar que Jesus, “trazendo-se a si mesmo trouxe consigo a total novidade”²⁷. Ou a lapidar formulação de Pascal segundo a qual não há antropologia nem teologia possíveis fora de Jesus²⁸. De fato, para a fé cristã (Gl. 3, 28; Col. 3, 11), no “acontecido com Jesus” a *realidade toda* foi afetada nos seus fundamentos: a *antropologia*, como maneira de entender-se em relação (não há mais homem e mulher); a *religião* concebida como

²⁷ IRINEU DE LYON, *Adv. Haer.* IV, 34, 1 (PG VII, 1083).

²⁸ “Non seulement nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ mais nous ne nous connaissons nous-mêmes que par J. -C.; nous ne connaissons la vie, la mort que par Jésus-Christ. Hors de J. -C. nous ne savons ce que c'est ni que notre vie ni que notre mort, ni que Dieu, ni que nous-mêmes. Ainsi sans l'Écriture qui n'a que J. -C. pour objet nous ne connaissons rien et ne voyons qu'obscurité et confusion dans la nature de Dieu et dans la propre nature”. B. PASCAL, *Pensées*, 417 (548).

privilegio de uma raça escolhida (não há judeu nem grego, ou, em termos rituais, circunciso e incircunciso) e as *relações sociais, políticas e culturais* (escravos, livres, bárbaros — com a conotação depreciativa do nome —, ou citas, que eram os mais atrasados dos homens). Só existe “Cristo” (tudo e em todos), diz Paulo com ousadia (Col. 3, 11). Pois tudo o que existe é “projeto” tendido para o seu futuro, “sombra” que só adquire consistência real (corpo) em Cristo (Col. 2, 17).

Desvalorização do humano? Seria contraditório depois do que foi afirmado de Jesus. É o desdobramento conseqüente do que significa fazer de Jesus o eixo da história. E, por isso, a sua origem e o seu término, aquele que re-cria tudo e nos devolve a verdadeira “imagem” do homem e da história *em Deus*. Em Jesus tudo é con-figurado de uma forma que esvazia o poder determinante de todas as categorias com as quais traduzimos a realidade.

É lícito perguntar-se que aconteceria se levássemos a sério certas afirmações do evangelho, conhecidas sem dúvida, e aparentemente tão inocentes. Que significa, por exemplo, a frase “eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ninguém vai ao Pai a não ser por (através de) mim” (Jo. 14, 6)? Ou ainda, a radical mútua imanência que permite a Jesus dizer “quem me vê, vê o Pai” (Jo. 14, 9)? Com que direito pode proclamar Paulo que o Homem definitivo aparece, pela primeira vez, em Jesus ressuscitado? (1 Cor. 15, 45). Levar a sério essas e outras afirmações exigiria explicitar, de maneira rigorosa e conseqüente, todas as implicações que tem para a experiência cristã a “novidade” que é Jesus.

Porque a “essência” do cristianismo é uma pessoa, uma *existência* concreta²⁹. E como tal não pode ser “deduzida” a partir de conceitos. Por isso, a “originalidade” cristã não pode ser buscada, em primeiro lugar, na *doutrina* de Jesus. Porque a mensagem é *ele*. Jesus é o “caminho” porque faz parte da proposta. A sua vida se torna, por isso, exegese do que ele anuncia a respeito de Deus, do homem e da história. E, nesse sentido, é *norma* decisiva de toda existência. “Por causa de mim!” argui Jesus aos que o seguem (Mc. 8, 35). É o significado das chamadas afirmações absolutas no evangelho de João. “Eu Sou” tudo aquilo que o ser humano busca e espera pelos caminhos mais disparatados.

Que tudo seja decidido diante de Jesus é conferir à sua existência um valor absoluto. Universal *concreto*, porque o critério não é uma norma abstrata (é a nossa maneira humana de “universalizar”) mas

²⁹ Característica da teologia liberal protestante do s. XIX, a problemática da “essência do cristianismo” entrou no debate da teologia católica no início deste século. Um dos livros clássicos, neste sentido, é o de R. GUARDINI, *L'Essence du Christianisme*, Paris, Alsatia, 1948. Não deixa de ser significativo que todo este estudo gire em torno da figura de Jesus no NT.

uma existência particular, na qual a "idéia" é a "pessoa" e o conteúdo inseparável da forma. Tal é o verdadeiro "escândalo" cristão. Muito mais difícil de ser engolido do que todas as "verdades reveladas" que não possam ser "provadas".

Por isso a grande tentação do cristianismo foi, e será sempre, separar. Fazer da mensagem uma moral, uma religião ou um culto. Mesmo que seja a Jesus. Foi assim, desde muito cedo, com a transposição "religiosa" da experiência cristã. Ou com a não menos perigosa transposição "doutrinal", que faz da fé cristã um sistema teórico. Mas é o que subjaz também em certas afirmações atuais de cunho gnóstico. Por exemplo, as que pretendem separar tranqüilamente o Jesus "pregador" do Cristo "pregado"; ou as que proclamam, sem mais, que Jesus não se "anunciava" a si mesmo.

A ambigüidade de tais afirmações aparece quando são levadas até às últimas conseqüências. A rigor, e de forma brutal, a pessoa de Jesus seria "descartável". Como um limiar ultrapassado, ao qual não se volta mais. Depois de ter-nos "trazido a revelação", a sua pessoa poderia desaparecer. A nós caberia continuar "administrando" a sua doutrina. Como se a revelação (conteúdo) pudesse subsistir fora do revelador (a sua existência como forma). Não, Jesus não é um "mestre" qualquer, nem um fundador de religião. E menos ainda um guru-iniciador de uma experiência religiosa qualquer. Ele é o mediador absoluto e permanente, para usar uma expressão querida a K. Rahner. Desfeita essa unidade, o "resto" (mesmo as doutrinas e os dogmas mais sublimes) não é mais cristianismo.

É ao redor de Jesus de Nazaré e do que ele significa que se decide a "diferença" cristã: "(...) Ele é o verdadeiro homem que inaugura como tal "originariamente" e "o primeiro" a existência cristã"³⁰. No fundo, ele é a única e autêntica testemunha dessa "novidade", cujo segredo escapa a qualquer interpretação. Como foi explicitada e traduzida essa "originalidade" pela consciência cristã?

2. A consciência cristã da "novidade"

A novidade do "acontecido com Jesus" é inseparável do que experimentaram e captaram os que viviam "com Jesus". Por isso, desde o início, é perceptível na comunidade cristã a necessidade imperiosa de formular a experiência vivida (1 Jo. 1, 1-3). Para compreendê-la e poder compreender-se a si mesma. E para poder comunicá-la e transmiti-la aos outros. Mas como transpor para a linguagem um acontecimento, sob muitos aspectos, inefável?

³⁰ H. U. von BALTHASAR, *Qui est chrétien?*, Paris-Tournai, Salvator-Mulhouse, 1968, 67.

A tomada de consciência da “diferença” cristã é o resultado de um discernimento delicado: lenta aprendizagem do que significava distinguir, e mesmo separar, a “novidade” do “acontecido com Jesus” e a sua *pré-história*. De fato, a experiência cristã surgiu, foi captada, vivida e explicitada *dentro* do universo cultural e da tradição espiritual do povo de Israel. E, nesse sentido, em *continuidade* com ele. Mas a *ruptura* esteve igualmente presente desde o início. E só poderia ser assim porque os antigos odres não resistiram ao vinho “novo” de Jesus³¹. A consciência desse “excesso” é a razão última do distanciamento progressivo dos cristãos com relação à tradição judaica.

Não se trata apenas de um conflito de práticas ou de interpretações. Nem de uma simples substituição de hábitos do passado (At. 3, 1) por novos gestos cristãos (At. 2, 42-47). O que está em jogo é, por um lado, a consciência que tem o cristianismo da sua novidade irreduzível e, por outro, a impossibilidade para o judaísmo de assimilá-la. A vida de Jesus, e o que ela tornava possível em termos de vida, era *outra possibilidade de ser* — pessoal e coletiva —, verdadeira *alternativa* ao judaísmo. Por isso, aos olhos do judeu Trifão, os cristãos estavam mais próximos dos pagãos do que dos judeus³². Por sua vez, a *Carta a Diogneto* representa uma radical tomada de distância com relação ao culto dos judeus: excluída a idolatria dos pagãos, não há diferença — diz o autor — entre o culto judaico e o culto pagão³³.

Nada de estranho, portanto, que a mesma lógica que presidiu à condenação de Jesus se fizesse visível na perseguição aos primeiros cristãos. Jesus, aos olhos dos bem-pensantes, não passava de um “heterodoxo”. E Estêvão foi apedrejado porque, como Jesus, representava uma perigosa ameaça à lei, à tradição e ao Templo (At. 6, 8-15). A alternativa cristã era vista, portanto, como “sem lei” e “sem Templo”. Como mais tarde, em ambiente pagão, seria interpretada como a-téia, “sem Deus”. Por isso, quando a continuidade com relação às suas raízes judaicas se tornou um obstáculo para deixar transparecer o que há de único na experiência cristã, far-se-ia inevitável a ruptura.

A consciência dessa “diferença” era indispensável para que fosse possível a passagem ao helenismo. Mas a tensão não desapareceu. A “heterogeneidade” do cristianismo com relação ao mundo greco-romano era algo que saltava aos olhos³⁴. Por isso, era indispensável encontrar “semelhanças”, um terreno comum, que tornasse inteligível

³¹ É a tensão entre o velho e o novo presente de tantas formas nos evangelhos. Ou ainda a consciência do “excesso” presente em Jesus. Cfr. Mc. 2, 18-22; Mt. 12, 7. 41-42.

³² JUSTINO, *Diálogo com o judeu Trifão* 10, C-D (PG VI, 496)

³³ A *Carta a Diogneto* III, 1-5, Petrópolis, Ed. Vozes, 1976, p. 21.

³⁴ Cfr. *supra* p. 327 s.

o anúncio cristão. O enorme esforço de “inculturação” feito pelo cristianismo primitivo significou uma dupla transposição da experiência cristã para outra situação cultural. A “transposição religiosa”, por um lado, para se fazer compreender num mundo dominado por uma religiosidade difusa e sincretista que impregnava tudo. E, por outro, a “transposição doutrinal”, como resposta a uma das características mais fortes do helenismo: a sua natural inclinação ao “logos”, como exigência de racionalidade.

Duas fantásticas transposições cujas marcas são visíveis até hoje no cristianismo. Não é este o momento de discutí-las. E muito menos de pôr em questão a importância dessa “inculturação”, a única, aliás, que o cristianismo conheceu até hoje. O problema é saber se o cristianismo, nesse esforço, conseguiu preservar a sua especificidade. E se não foi alterado e des-figurado por essas transposições. Porque a sua “figura” é única e não pode ser deduzida de algo já conhecido por outros caminhos que não o cristão. Nem reduzida a um denominador comum.

Por isso, o cristianismo resultava um corpo estranho tanto para o judaísmo quanto para o helenismo. Dissidência inassimilável, autêntica “heresia”, segundo os judeus (At. 24, 5. 14); a-teísmo, superstição ou “inreligiosa prudentia” segundo os pagãos. Mas de “ateísmo” — sem culto e sem deuses — como o consideravam os pagãos, o cristianismo passou a ser “a verdadeira religião”. E uma vez reconhecida oficialmente, deixou de ser “escândalo para os judeus e loucura para os pagãos” (1 Cor. 1, 23). Hoje nos parece evidente definir a experiência cristã em termos predominantemente religiosos. Como aceitamos com naturalidade a primazia do doutrinal quando se trata da fé cristã. Mas uma pergunta é inevitável: é possível manter-se fiéis ao que há de específico e de irredutível no acontecimento Jesus sem questionar estas aparentes “evidências”?

Enorme problema com o que voltamos a nos defrontar num mundo plural como o nosso, tanto do ponto de vista cultural como religioso. A inculturação da fé cristã fora da cultura ocidental e o encontro do cristianismo com outras religiões pressupõem uma clareza transparente sobre o que constitui a “originalidade singular do cristianismo”. Sem identidade não há diálogo possível. E o verdadeiro respeito do “outro”, com os valores que representa, começa pela serena afirmação da própria identidade.

Na “pretensão” do cristianismo de ser um acontecimento único, irrepetível e absoluto pode haver um “escândalo mau”. São as consequências indevidas que dele se tiraram e as deformações históricas às quais deu lugar. Mas há também um “escândalo bom”. Esse é inseparável do paradoxo que é Jesus. E da pretensão por ele levanta-

da. O cristianismo tem necessidade de afirmar a sua especificidade. Não por prurido de ser diferente, mas por fidelidade à sua "figura" original. A "novidade" cristã tem que brotar e ser "dita" *de dentro* da experiência cristã e não a partir de outros modelos pré-existentes. Porque o "conteúdo" é inseparável da sua "forma", que é a existência concreta de Jesus. Essa é a *norma* da vida cristã. E por ela tem que ser con-figurada.

O critério oferecido por Inácio de Antioquia para discernir a relação com o judaísmo é igualmente válido para o encontro com o helenismo ou para o diálogo atual com outras culturas e religiões. A adesão ao "acontecido com Jesus" — dizia ele — é incompatível com a "forma judaica"³⁵. E acrescentava, com um neologismo por ele plasmado: ser discípulo é aprender a viver "segundo o cristianismo" (*katá christianismón*)³⁶. O que será sempre uma tarefa inacabada que não se esgota nas suas realizações históricas. E por isso pode e deve ser sempre recomeçada.

3. O "fato cristão" e as suas configurações

A "originalidade" do cristianismo é paradoxal. Por um lado, ao reivindicar para si um caráter *absoluto*, ele nunca poderá ser compreendido "de fora", por comparação com outras experiências, por redução a um denominador comum³⁷. Por outro lado, dado o seu caráter de acontecimento histórico, a "essência" do cristianismo nunca existiu nem poderá existir à margem da sua "existência" real. Essa condição encarnada do cristianismo é a origem da tensão entre a experiência viva e as suas expressões. E a razão última do discernimento cristão. Tão indispensável quanto delicado. Porque discernir é distinguir e separar. E essa operação tem que ser realizada sobre a vida, não no laboratório.

Seria necessário percorrer a história do cristianismo para ponderar o peso desta sua condição encarnatória. Não se trata só da distância evidente entre o ideal e o real. Ou da tensão nunca resolvida entre a experiência vivida e as suas expressões. Nem mesmo de reconhecer os

³⁵ "Não tem sentido professar com palavras a fé em Jesus Cristo e continuar a viver como judeus". INACIO DE ANTIOQUIA, Carta aos Magnésios, 10, 3 in *Cartas de Santo Inácio de Antioquia*, Petrópolis, Vozes, 1970, 54.

³⁶ *ibid.* 10, 1.

³⁷ É o que acontece quando o cristianismo é equiparado a outras *teorias* (sejam elas cosmovisões ou doutrinas de salvação), reduzido a uma *moral* ou subsumido dentro de um conceito como *religião*. Esse tipo de aproximação — que se dá tanto fora como dentro do cristianismo — só é possível por um processo de "abstração" que universaliza, transpondo-a para o conceito, uma experiência que só existe como particular.

desvios históricos do cristianismo³⁸. Tudo isto desembocaria apenas na constatação das limitações, na crítica das instituições e na aceitação de inevitáveis reformas. Mas nos deixaria longe da verdadeira questão: é possível relativizar as expressões históricas do cristianismo sem destruir a sua pretensão?

Relativizar o “fato cristão” não é um reducionismo imposto de fora, mas uma exigência intrínseca que consiste em reconduzi-lo sem cessar à sua origem: a “novidade” de Jesus. Se Jesus é inseparável do “fato cristão”, é igualmente verdade que o “fato cristão” é inseparável de Jesus. E isso significa duas coisas: que ele só se explica por Jesus (só se entende como expressão dessa relação) e que Jesus Cristo continua sendo a referência última, o critério definitivo do que significa ser cristão. Submeter-se sem cessar a esse discernimento — esse juízo crítico —, que é o confronto com a “novidade” de Jesus, é aceitar que a identidade cristã não é algo evidente e que a fidelidade ao “acontecido com Jesus” não é garantida de uma vez por todas. A fidelidade não se possui mas se gesta na história.

As regras para discernir a “originalidade” cristã nas suas realizações históricas só podem ser as mesmas que nos permitem reconhecer *no homem Jesus* a *palavra de Deus*. Tais regras estão resumidas na fórmula lapidar pela qual o Concílio de Calcedônia³⁹ transpôs para o conceito o que constitui o pressuposto e o ponto de partida da experiência cristã: a inegável unidade da pessoa de Jesus, humanamente divino e divinamente humano, numa síntese harmônica e vital que respeita e mantém as diferenças na sua significação.

À luz do critério cristológico é possível entender o paradoxo da “originalidade” do cristianismo. Sem fechar os olhos à sua pretensão de ser algo único e irrepetível e sem fugir ao seu caráter limitado e histórico. Para-doxo, porque desafia todas as “evidências” da lógica da razão natural, que é uma *lógica alternativa* (ou — ou), enquanto a

³⁸ No sentido que o francês dá ao termo “*déviance*”. Não só os erros possíveis, mas uma espécie de “inclinação”, de tendência que faz com que, a partir de um determinado momento, a experiência cristã possa descobrir-se nos antípodas do que pretendia ser: verdadeira sub-versão da sua identidade. Não é necessário dar exemplos de como, muitas vezes, da maneira mais tranqüila, como se fosse evidente, continuamos a chamar “cristianismo” coisas que na verdade o negam. E depois, naturalmente, damos graças a Deus pelo dom incomparável de sermos cristãos. Uma releitura da história cristã nesta perspectiva seria muito iluminadora para a atual situação do cristianismo, porque permitiria descobrir na raiz a razão de muitos “desvios” por demais conhecidos: o abandono do escândalo, do paradoxo, da “diferença” cristã, como dizia Kierkegaard.

³⁹ Trata-se dos quatro conhecidos advérbios com os que o Concílio qualifica a unidade e a dualidade de “um só e mesmo Filho”: sem confundir, sem alterar, sem dividir e sem separar. Cf. DS 302.

encarnação é uma *lógica da união de contrários* (e — e): humano e divino, relativo e absoluto, particular e universal.

O cristianismo, portanto, tem que ser discernido *nas* suas realizações históricas. Não há um cristianismo quimicamente puro. Nem mesmo o das origens. Ele é sempre *expressão histórica* do “acontecido com Jesus” e do que ele significa para os seus seguidores. Do contrário estaríamos ainda às voltas com a primitiva forma judaica. Ou teríamos que aceitar como definitiva, por exemplo, a forma ocidental. Expressões históricas nas quais ele subsiste de maneira real mas limitada. Comprimido e condicionado por esses limites humanos. E, portanto, reduzido nas suas possibilidades. Com o mesmo realismo com que os Santos Padres não tinham medo de falar em “*Verbum abbreviatum*” para referir-se à encarnação do Filho.

O “absoluto” do cristianismo nos é dado de maneira condensada na sua existência concreta. Mas o que nela nos é acessível é *mais* do que o seu aspecto visível e humano. Inseparáveis, esses aspectos ou dimensões, são irredutíveis. Impossível estabelecer onde termina um e onde começa outro. Na realidade um está totalmente no outro. Mas nem por isso se confundem. Não há, como gostariam alguns, um cristianismo puramente “espiritual”, da mesma maneira que não existe um cristianismo puramente mensurável ou sociológico. A graça, a santidade, o “mistério”, passam pela opacidade da carne. Nela brilham e por ela são desfigurados. Como aconteceu com Jesus “nos dias da sua carne” (Hb. 5, 7). A “glória” da sua filiação não podia brilhar plenamente antes que fossem rompidos os limites da sua condição humana.

É o que acontece com a “essência” do cristianismo. Nunca poderá ser transparente para nós, enquanto for vivida historicamente. O verdadeiro desafio para o cristianismo é resgatar a sua “originalidade singular” por entre os condicionamentos e as ambigüidades de suas encarnações. E resgatar significa entrar num processo de discernimento sem o qual é impossível a verdadeira con-versão do cristianismo para o seu “mais”.

A identidade cristã é sendo *inacabada*; é chegando a ser, avançando na vida e tomando corpo na história. E nisso ela reproduz a “figura” de Jesus, que é *Filho* na forma do *tornar-se Filho* (Hb. 5, 7-10). Nada de dialéticas hegelianas nesta afirmação. Se ela pode surpreender alguém, é por termos esquecido dois aspectos fundamentais da experiência cristã: a conversão, como dimensão permanente do ser cristão, e a distância que existe entre o início e a plenitude, como tensão inerente à vida cristã. Levar a sério essas dimensões — no nível pessoal e do “fato cristão” como totalidade — significa aceitar a ambigüidade e a provisoriidade como marcas indeléveis dessa distensão do cristianismo no tempo. Só o olvido dessa dupla dimensão pode levar a cons-

ciência cristã a confundir o provisório com o definitivo e a identificar as expressões, necessariamente relativas, com a realidade sempre maior para a qual apontam. Tentação permanente da qual nunca poderemos nos sentir curados.

A modo de conclusão

A "originalidade" do cristianismo não pode ser definida nem tratada como uma "essência" separada; o cristianismo não pode ser "deduzido" de valores ou experiências já conhecidos (o "humano", a justiça, a religião etc.). Simplesmente porque o que o define é um acontecimento histórico. Era necessário este longo percurso para chegar a um resultado aparentemente tão modesto?

O esforço terá sido válido se, pelo menos, tiver contribuído para iluminar um pouco o que está em jogo no momento atual do cristianismo. Acentuar a especificidade única do "fato cristão" com relação a outras culturas e fatos religiosos, preservar a sua "novidade", nada tem de intolerância. A "diferença" cristã, bem entendida, não tem por que separar. Porque o cristianismo não é inclusivo nem exclusivo, para usar uma terminologia de moda. Ele é *relacional*: tem a ver com tudo e tudo lhe interessa. Mas a partir da sua especificidade irredutível.

Por isso é tão difícil "classificá-lo". A "diferença" cristã é inseparavelmente continuidade e ruptura. Essa é a razão pela qual o cristianismo, ao longo da sua história, aparece, por um lado, em *comunhão* profunda com tudo o que é humano, e, por outro, como um *corpo estranho*, ameaçador, marginal. Onde situá-lo? Humanismo? Religião? Filosofia?

Na medida em que o cristianismo acentuar a continuidade, se tornará *conciliador*. E será capaz de ver "preparações evangélicas" em tudo. Mas quando acentuar a dimensão da ruptura, da descontinuidade, da heterogeneidade, só poderá ser sentido como *intransigente*. Porque estará lutando para preservar o que o distingue, a sua originalidade absoluta. Equilíbrio delicado e difícil de ser mantido. E, por isso, fator de desequilíbrios constantes para a própria existência cristã.

Carlos Palácio S.J. é licenciado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira, Nova Friburgo, RJ. Licenciado em Teologia pela Faculdade de Teologia Sant Albert, Louvain (Bélgica). Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma). Professor de Teologia Sistemática na Faculdade de Teologia do CES (Belo Horizonte - MG).

Endereço: Caixa Postal 5047 — 31611-970 Belo Horizonte -MG