

A IDENTIDADE CRISTÃ E SUA ORIGINALIDADE NA PERSPECTIVA DE CARLOS PALÁCIO

Paulo Henrique Cavalcanti

Introdução

A mutação social dos últimos quarenta anos impactou diretamente no cristianismo, implicando assim numa mutação religiosa. Embora tendo suas raízes no cristianismo, a cultura ocidental o rechaçou. Por isso, fala-se atualmente de uma sociedade pós-cristã. Chegou-se a dizer em fim da Cristandade e, até, do cristianismo. Nessa situação de desfiguração, saber o que vem a ser a identidade cristã, bem como qual é a originalidade da fé cristã, torna-se tarefa difícil e ingente.

Mas o cristão reflexivo, que é o teólogo, não se exime dessa atribuição. Assim, nos deparamos com os escritos de Carlos Palácio. Neles encontramos uma fonte interpretativa para se compreender o que se passa com o cristianismo no atual contexto. Nesse sentido, procura-se, à luz dos escritos desse teólogo, compreender sua posição sobre a identidade cristã, e também sobre a originalidade cristã.

O trabalho está dividido em três momentos. Primeiramente trata-se de abordar a identidade cristã. Constata-se a presença de um mal-estar no interior do cristianismo. Depois são apontadas sinalizações para se compreender a identidade cristã e por fim ver-se-á como a eucaristia torna-se lugar de expressão dessa mesma identidade.

Num segundo momento, a abordagem é dirigida ao que vem a ser a originalidade cristã. Novamente a situação de crise aparece, pois é em meio às vicissitudes da história que se discerne como aparece o que é específico da fé cristã. Em seguida, ver-se-á que o cristianismo só existe em realiza-

ções históricas. O cristianismo primitivo mostra-se como paradigma, tendo em vista seu caráter único de busca para expressar sua novidade. Esse segundo momento fecha-se com a exposição da novidade que é Jesus.

O último momento expõe a identidade cristã e sua originalidade presente na ótica latino-americana. Ver-se-á a dupla mutação – social e religiosa – obrigando o cristianismo a se repensar. Isso exige a busca por uma reconfiguração do cristianismo, uma vez que a mutação social manifesta que uma figura histórica do cristianismo está passando. Para finalizar, se apresentará como a originalidade cristã está presente no cristianismo na América Latina.

1. A identidade cristã: Uma problemática

Para Carlos Palácio, a identidade cristã tornou-se problemática. A problemática é expressa pela presença de um mal-estar na Igreja, percebido por uma sensação difusa e indefinida. Contudo, essa percepção não é evidente nem pacífica para todos, pois há um conflito de interpretações da mesma fé, resultando em opções opostas em seu nome. Compreender a identidade cristã em meio a essa problemática é o que se pretende nesse primeiro momento. Inicialmente se fará uma aproximação descritiva do mal-estar, em seguida se buscará traçar elementos para se compreender a identidade cristã e, por fim, se apresentará a Eucaristia como expressão dessa identidade.

1.1. A presença de um mal-estar

1.1.1. Pressuposto para leitura do mal-estar

O acesso à identidade cristã se dá mediante a aproximação ao atual mal-estar cristão, percebido difusamente. A aproximação requer um pressuposto e duas disposições de leitura. O pressuposto reside na difícil experiência cristã de harmonizar contrários. No paradoxo da encarnação, cuja ousadia é reconhecer no homem Jesus a expressão definitiva de Deus¹. Essa experiência originária é referência normativa e interpelante para o fato cristão, como sua tradução na história².

¹ Cf. C. PALÁCIO, “A identidade problemática (Em torno do mal-estar cristão)”, *PerTeol* 21 (1989/n.54) 151-177, aqui 153.

² Fato cristão não se identifica com cristianismo, como um seu sinônimo. O fato é um acontecimento, um evento que pode ser percebido e constatado historicamente. Repousa sobre o evento histórico Jesus de Nazaré, de um lado, e, de outro, o movimento suscitado por ele, os “com Jesus”. Assim Jesus e os “com Jesus” formam o fato cristão.

Com o pressuposto estabelecido se aplicam as duas disposições de leitura. A *primeira* consiste em renunciar a certezas absolutas, a uma perenidade e intocabilidade de certas traduções históricas do fato cristão, pois ele não comporta uma expressão definitiva como se pensou com a Cristandade. Habita-o um “*excesso*” presente no paradoxo da encarnação. Por isso, a Cristandade nada mais foi do que um sonho tomado por realidade³. A *segunda chave* é ter presente que o desequilíbrio cristão, o risco das here-sias, provém da acentuação de um dos aspectos do paradoxo cristão – humano ou divino. Uma vez feitos esses esclarecimentos é possível passar às considerações sobre o mal-estar.

1.1.2. Sintomas do mal-estar

A interpretação de Palácio sobre o mal-estar é feita pela aproximação a alguns sintomas. O *primeiro sintoma* é o acento unilateral do aspecto institucional da Igreja, expresso na ênfase nas estruturas, na hierarquia, no jurídico e na autoridade magisterial. Procura-se o bom funcionamento e a eficácia administrativa. Isso dificulta a experiência cristã efetiva, uma vez que a mediação eclesial está voltada sobre si, perdendo sua orientação fontal, Jesus.

O *segundo sintoma* é a privatização do cristianismo. O domínio particular açambarca o lugar da experiência cristã, desconsiderando o papel imprescindível da mediação eclesial. Cria-se um descompasso entre a prática concreta dos cristãos e a pretensão do magistério de, por suas orientações, inspirar os fiéis. Surge o que Palácio chama de “*cristãos sem Igreja*”. Daí a questão inevitável: “*que poderia ainda dizer o cristianismo para a sociedade, quando é incapaz de falar para os próprios fiéis?*”⁴

Esses dois sintomas apontam para o *terceiro*: a desintegração da linguagem comum. A teologia sofre impacto direto. Pululam linguagens com pretensões de serem mediações capazes de dizer o fato cristão. Contudo, o discurso é fragmentário e por isso incapaz de expressar a novidade da experiência cristã.

O *quarto sintoma* é a primazia da práxis, percebida numa tensão no nível da espiritualidade. A assunção do compromisso com grandes causas, luta por justiça e compromisso com os pobres resultou numa nova situação espiritual, a qual levanta também desafios. As antigas expressões da vida espiritual explodiram em pedaços. Restam blocos espirituais erráticos que, disputando fiéis, se esquecem de que o mundo é o lugar da vida cristã. Ao mesmo tempo a primazia da práxis pode se tornar um tipo de pelagianismo moderno, afirmando a salvação pelo compromisso com os pobres, e a luta pelas causas sociais. Por isso, esse sintoma coloca em jogo a antropologia

³ Cf. J. Delumeau, citado em PALÁCIO, “A identidade problemática”, 154.

⁴ PALÁCIO, “A identidade problemática”, 156.

cristã e interpela o compromisso cristão. Pede para considerar a “experiência concreta e contraditória do homem em todas as suas dimensões”⁵. Com essa consideração a primazia da práxis é referida a Jesus.

O *quinto sintoma* surge da aparente incompatibilidade das transposições religiosa e sócio-política do cristianismo. A primeira remete já aos inícios do cristianismo, quando foi preciso resistir ao perigo de cair no ritualismo das outras religiões. A Carta a Diogneto é testemunho paradigmático disso. Contudo, aconteceu a transposição religiosa evidenciada pela visibilidade do aspecto social do religioso: símbolos, expressões, lugares miraculosos. A segunda transposição é mais própria da América Latina, onde “a encarnação eficaz da experiência cristã no contexto social e político é percebida pela incompatibilidade entre ser cristão e a injustiça social das sociedades deste continente”⁶. São duas visões de difícil convivência e até parecem se excluir.

Esses sintomas ajudam a explicar o mal-estar. Mostram o perigo de se desconsiderar o paradoxo cristão, para se fixar no unilateral. Ao mesmo tempo manifestam a dificuldade que o cristianismo tem para se relacionar com um mundo e uma cultura já pós-cristãos. Todavia, é nesse contexto crítico e de mal-estar que a identidade cristã é chamada a ser esclarecida e a irromper em sua novidade.

1.2 Sinalizações para se entender a identidade cristã

A presença de um mal-estar, percebido de maneira difusa, reflete a dificuldade das afirmações absolutas e das evidências claras e distintas sobre a identidade cristã. Para Palácio, essa constatação repercute numa identidade cristã problemática. Problemática porque não é possível determiná-la num conceito unívoco. Entendê-la requer estabelecer sinalizações, como faróis a ajudar as embarcações a atravessarem os canais pelas noites.

O referencial para o entendimento da identidade cristã é o paradoxo cristão, o fato de Deus se identificar pessoalmente com a realidade frágil e ameaçada de uma carne, isto é, reconhecer no homem Jesus a expressão definitiva de Deus. Nesse sentido, a busca pela identidade necessariamente está vinculada à identidade de Jesus. Conforme Palácio, é importante esclarecer previamente esse referencial “porque a identidade cristã não é ameaçada só por excessos, mas pode perder-se igualmente por defeito e pusilanimidade; não só pelo risco do novo, mas também pela inércia de um passado petrificado à força de ser conhecido”⁷. Deste modo, procura-se

⁵ *Ibid.*, 158.

⁶ *Ibid.*, 158-159.

⁷ C. PALÁCIO, “A eucaristia como expressão de nossa identidade cristã”, *Convergência* 20 (1985/n.186) 480-496, aqui 481.

advertir quanto à necessidade de se evitarem posições que se considerem possuidoras e guardiãs da identidade cristã.

Com efeito, há diferentes maneiras de se entender a identidade. No seio da Igreja Católica Romana isso é percebido pela presença do que se convencionou chamar de grupo ortodoxo e grupo renovador. Para o primeiro grupo, existe um conceito dedutivo de identidade, definido a priori e de uma vez por todas. Sua perenidade lhe garante a aplicação válida para todos os contextos e culturas. Ao proceder desse modo se considera fiel à Tradição cristã. O grupo renovador considera a identidade de maneira indutiva e dinâmica. Aceita a história como lugar de sua elaboração e as situações históricas, com suas exigências, são integradas na identidade. Assume a conversão como disposição básica para a encarnação da fé cristã. Palácio afirma essa posição como confirmadora da Tradição cristã, pois é capaz de viver o mesmo, mas de maneira diferente, ou seja, conserva recriando-a.

Por haver esse conflito de interpretações adquirem importância as sinalizações. Ao não ser possível uma determinação a priori, é importante ressaltar aspectos capazes de conduzirem a uma aproximação descritiva da identidade.

Assim Palácio estabelece três sinalizações a serem consideradas. A primeira: *a identidade cristã não se define a priori, de maneira abstrata e dedutiva, pois não há uma essência do cristianismo fora da sua concreta existência histórica*⁸. Disso decorre não serem dissociáveis teoria e práxis no cristianismo. A vida é o lugar de verificação; por isso, a práxis histórica do cristão precisa estar conformada à confissão de fé em Jesus Cristo. Conforme Palácio, “à autenticidade da fé cristã pertence tanto o momento da confissão e da compreensão correta do que proclama, quanto o momento da práxis coerente”⁹. Desse modo, teoria e práxis, sendo inseparáveis, assinalam que a existência concreta na história é o lugar de se forjar a identidade cristã.

Segunda: *a identidade cristã está relacionada intrinsecamente à história, ao contexto sócio-cultural no qual é vivida*¹⁰. A história é o campo de elaboração da identidade cristã pelo fato de a fé na encarnação de Jesus Cristo ser histórica. O contexto interpela a elaboração da identidade, pois é nele que se vive a fé cristã. Não significa que ela seja reinventada em cada momento de maneira absoluta. Mas o presente torna-se o momento de convergência do passado e do futuro.

⁸ Cf. PALÁCIO, “A eucaristia como expressão de nossa identidade cristã”, 482; PALÁCIO, “A identidade problemática”, 172.

⁹ PALÁCIO, “A eucaristia como expressão de nossa identidade cristã”, 482.

¹⁰ Cf. PALÁCIO, “A eucaristia como expressão de nossa identidade cristã”, 482; PALÁCIO, “A identidade problemática”, 173.

A identidade cristã constitui-se na referência ao passado e na responsabilidade pelo futuro. Precede a sua gestação no hoje da história a tradição cristã. Remetido a M. de Certeau, Palácio chama esse corpo histórico de “*identidade anterior*”¹¹. Essa anterioridade traz em si o momento da ruptura e descontinuidade. Descontinuidade hermenêutica e ruptura com o modo de viver. Interpretação que conduz a um novo modo de viver o fato cristão, mas que só é possível pela relação com o passado e o engajamento no presente. Assim, a condição de possibilidade de acontecer no hoje da história a identidade cristã é assumir as interpelações do contexto no qual se encarna. Assumir a história como condição para elaborar a identidade implica entender que quaisquer encarnações históricas não esgotam a identidade cristã. Há um excesso em seu referencial, a pessoa de Jesus Cristo, que garante dinamicidade e impede de tornar absoluta qualquer concreção histórica da identidade cristã.

Terceira: *a identidade cristã tem um caráter dialético o qual a impossibilita de escapar da tensão advinda de seu paradoxo*¹². O paradoxo consiste em afirmar que Deus se revelou e nos disse tudo na Palavra que é seu Filho (Hb 1,2). E porque essa revelação é conhecida de maneira confusa e limitada por causa da opacidade da carne, a identidade cristã está aberta, em busca.

Essas sinalizações são aproximações ao entendimento da identidade cristã. Como tais significam que, só enquanto for referida à pessoa de Jesus Cristo como origem e critério permanente, é possível falar de identidade cristã. Com efeito, ao assumir desde os primórdios o mandato de Jesus Cristo de celebrar seu memorial, a comunidade cristã encontrou um modo de prosseguir referida a ele, e mais, de expressar quem ela é. Daí a pergunta: *o que a Eucaristia pode expressar da identidade cristã?*

1.3 A eucaristia como expressão da identidade cristã

A resposta à pergunta que finalizou a parte anterior passa pela compreensão da relação existente entre Eucaristia e identidade cristã. Por isso este momento é dividido em duas partes: a primeira trata de situar a compreensão da Eucaristia e a segunda aborda especificamente a Eucaristia como expressão da identidade cristã.

1.3.1 O sentido da eucaristia para a fé cristã

Não se trata de fazer aqui uma teologia da Eucaristia. Pretende-se ver a sua relação com a identidade cristã. De acordo com Palácio, a atual prática litúrgico-pastoral e a reflexão teológica que marcam o ambiente eclesial

¹¹ PALÁCIO, “A identidade problemática”, 174.

¹² Cf. PALÁCIO, “A eucaristia como expressão de nossa identidade cristã”, 483; PALÁCIO, “A identidade problemática”, 175.

estão em proximidade com as controvérsias da Reforma Protestante, do século XVI. Naquele momento viveu-se um clima polêmico, tendendo a acentuar aspectos unilaterais da Eucaristia, a saber: a missa como sacrifício, a presença real e a transubstanciação das espécies, veneração e culto ao Santíssimo Sacramento.

Palácio constata duas lacunas advindas dessa abordagem: as perdas do sentido comunitário e da dimensão eclesial e o perigoso esquecimento da perspectiva cristológica da Eucaristia. Essas lacunas são refletidas na teologia. Dão ensejo à busca do *como* acontece a presença real e a afirmação da missa como sacrifício. A devoção ao Santíssimo Sacramento, por ser presença real, resultou na exacerbação do seu culto por si mesmo, traduzido na quase privatização da Eucaristia. Não por acaso surgiram as mais variadas formas de sua devoção, adoração, procissões, festa de Corpus Christi como formas de prestar culto.

Dessa teologia decorrem aspectos concernentes à questão da identidade cristã expressa “na configuração de uma espiritualidade como mística da dor, e a desmobilização da existência cristã”¹³. Foi valorizada demasiadamente uma concepção de sacrifício que não era situado na totalidade do mistério pascal de Jesus Cristo. Por isso, segundo Palácio, é importante situar o sofrimento e a morte de Jesus dentro do contexto de sua vida, de sua opção pela doação em obediência ao Pai. Sobre a desmobilização cristã Palácio é enfático ao afirmar que a concepção de sacrifício aplicada à Eucaristia é um *álibi* para substituir o comprometimento existencial pelo culto. Desse modo, “se a missa é um sacrifício de valor infinito, já temos o que oferecer a Deus e estamos dispensados de entregar as nossas vidas como verdadeiras liturgias da história (Rm 12,1ss)”¹⁴. Decorre dessa perspectiva a perda do sentido memorial da Eucaristia, de comunhão com os outros (1Cor 11,23-26), e seu fim, construir o Corpo de Cristo (1Cor 11,30-34).

As atuais transmissões televisivas estão a demonstrar que tal situação referente à Eucaristia ainda persiste, embora haja todos os ganhos da reforma litúrgica pós-Vaticano II. Todavia, uma concepção de Eucaristia tem implicações diretas no entendimento da sua relação com a identidade cristã. E, como afirma Léon-Dufour, “a eucaristia é a vida cristã em estado simbólico”¹⁵. Nesse sentido, Palácio retoma novamente aqui o critério permanente da identidade cristã: Jesus Cristo. A Eucaristia só expressa a identidade cristã se transparecer nela a vida, morte e ressurreição de Jesus, pois ela é memória desse evento e comunhão com o corpo e sangue de Cristo (cf. 1Cor 11,27).

¹³ PALÁCIO, “A eucaristia como expressão de nossa identidade cristã”, 485.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Cf. *ibid.*, 486.

1.3.2 A Eucaristia lugar de expressão da identidade cristã

A relação entre Eucaristia e identidade cristã pede a interpretação que a comunidade primitiva fez da ceia de Jesus e sua transposição na Eucaristia. Os gestos e palavras de Jesus na ceia não são uma ação litúrgica a fundar um rito que permaneceria nos séculos. A ceia de Jesus não é a primeira missa. O relato da ceia, apresentado nos evangelhos, é uma leitura retrospectiva, à luz da Páscoa, de dimensões presentes na experiência de Jesus. Desde a ceia a liberdade cristã foi capaz de criar uma forma de estabelecer a continuidade com a vida de Jesus. Aos poucos deu forma a uma ação litúrgica que se tornou memorial e assim presentifica o Ressuscitado. Desse modo é possível ver na Eucaristia sua significação para a identidade cristã.

Palácio sublinha aspectos da Eucaristia desde os quais emergem a sua significação para a identidade cristã. Um primeiro aspecto a ser sublinhado é a inseparabilidade entre culto e vida como traço essencial da identidade cristã. A vida de Jesus, como critério, mostra o movimento da vida ao gesto cultural. Os relatos da ceia apontam um sentido teológico, a antecipação da morte de Jesus. Antecipa porque viveu em sua própria vida o que ali está condensado simbolicamente. O gesto simbólico foi precedido pela permanente doação de sua vida. Ser fiel à memória de Jesus é afirmar a não-absolutização do rito e, por conseguinte, não separá-lo da vida, da entrega de si. Por isso, “a fidelidade à memória de Jesus exige a celebração da Eucaristia e o compromisso pelo irmão”¹⁶. Nesse sentido, uma vivência cultural é cristã quando mantém inseparável o culto de suas significações para a vida e vice-versa.

Inerente à identidade cristã está a busca do reconhecimento do Ressuscitado como Senhor para se afirmar o caráter pascal da Eucaristia: eis aí o segundo aspecto sublinhado por Palácio. A celebração da Eucaristia é um evento comunitário, cuja convocação e existência deve-se à presença do Ressuscitado. No ato de se reunir se nega a atualidade da morte. Essa presença adverte contra o perigo da leitura da Eucaristia como atualização da cruz. Jesus se sacrificou dando a própria vida. Disso se é chamado a aprender que não se reitera o ato da cruz. A memória desse sacrifício, que é a Eucaristia, sinaliza para a comunidade a distância entre o que vive e o que é chamada a ser. De acordo com Palácio, é importante passar da morte à vida, para se descobrir que não é nos mortos que se encontra Jesus, mas nos caminhos da vida. A identidade cristã, portanto, se constitui também nesses caminhos.

Reconhecer o Ressuscitado como Senhor é reconhecê-lo como o mesmo Jesus. Mas agora experimentado como outro, como novidade inesgotável a interpelar os discípulos. Nesse sentido, a Eucaristia mostra à identidade

¹⁶ *Ibid.*, 487.

cristã a necessidade constante de busca do Ressuscitado. Como em Emaús (Lc 24,13-35), a fração do pão e a partilha da palavra levam os dois discípulos a reconhecê-lo, mas em seguida continuar a busca.

Um terceiro aspecto é a dimensão comunitário-social da Eucaristia. É inerente à identidade cristã esta dimensão. A própria entrega de Jesus – “comer convosco” (Lc 22,15), o “corpo entregue por vós” (Lc 22,19) – manifesta que a comunhão é com o corpo e sangue de Cristo e com os irmãos. A atitude de Paulo frente aos coríntios, narrada na primeira epístola a eles endereçada, esclarece a dimensão comunitário-social da Eucaristia. O individualismo e as desigualdades são incompatíveis com a memória celebrada, e mais, o corpo de Cristo é inseparável do corpo dos irmãos. Desse modo, a comunhão com Jesus Cristo passa pela vivência da comunhão com os irmãos. Com isso revela-se à identidade cristã ser-lhe constitutiva criar comunidade e desfazer desigualdades. A revelação mais profunda da Eucaristia é o chamado a viver a vida conforme aquele de quem se faz memória.

A presença de um mal-estar tornou difusa a percepção da identidade cristã. Não há uma identidade evidente e aplicável a todos os contextos. A história, com seus contextos interpelantes, emerge como lugar de sua geração. Contudo, a identidade oferece a possibilidade de se conhecer a originalidade e especificidade da fé cristã.

2. A originalidade cristã como diferença

A presença de um mal-estar, percebido de maneira difusa, revela que a identidade cristã é problemática e não evidente. Junto a isso, quando os mais variados grupos interpretativos arrogam como verdade sua interpretação do fato cristão, perde-se de vista a especificidade cristã. Assim, o contexto atual interpela o cristianismo a dizer sua originalidade.

2.1 O cristianismo numa situação de crise, em busca de sua originalidade

De acordo com Palácio, a pergunta pela originalidade cristã surge em momentos decisivos de sua história: quando sua especificidade ainda não era evidente e quando deixa de sê-lo. Ao primeiro corresponde o confronto com o judaísmo e o helenismo. À atual situação cristã se refere o segundo.

A atual situação de crise decorre da ruptura, do distanciamento da cultura ocidental do cristianismo. Tal cultura, sob muitos aspectos, não mais se reconhece no cristianismo. Fala-se de uma cultura “*pós-cristã*”. Palácio mostra o paradoxo de tal situação. Pois tendo passado pelo cristianismo,

essa cultura se afirmou autônoma e rechaçou suas raízes cristãs. Essa ruptura possibilita ao cristianismo buscar o que lhe é específico. Permite ao cristianismo perceber que ele ultrapassa suas realizações históricas; por isso, em cada momento histórico pode ser dito de outra forma. Para tanto “não basta o distanciamento, nem mesmo a ruptura com a cultura ocidental, para que o cristianismo encontre sua originalidade. É preciso que encontre em si mesmo a razão de sua especificidade”¹⁷, como afirma Palácio.

Ao buscar em si mesmo sua especificidade, o cristianismo é reconduzido à sua fonte, Jesus Cristo. Nele encontra um excesso, como foi visto ao tratarmos da identidade, sem o qual o cristianismo não existiria. Ao mesmo tempo, ele percebe ser o que é porque passou pelas realizações históricas, isto é, “o cristianismo é o que ele chega a ser na história”¹⁸. Num momento de crise, quando a especificidade não é evidente, passar pelos momentos de realização histórica do cristianismo o corrobora na compreensão de sua originalidade.

2.2 As realizações históricas do cristianismo

Para Palácio, as realizações históricas do cristianismo poderiam ser resumidas em três momentos, que também são três maneiras de realizar a identidade cristã.

2.2.1 Cristianismo inicial

Esse momento inicial é o solo para nomear “cristãos” os seguidores de Jesus (cf. At 11,26). Dele deriva o cristianismo. Designa aquele movimento não mais integrante do judaísmo. Quanto à identidade não se caracteriza como culto, nem como uma doutrina.

É um modo de ser cujas razão de existir e referência única se encontram na história de uma pessoa concreta, Jesus de Nazaré. Neste período, “o cristianismo abre o caminho no meio de alternativas afirmando com a vida a sua especificidade”¹⁹.

2.2.2 Cristianismo medieval

No cristianismo medieval a religião cristã passou a balizar os mais diversos âmbitos da vida e da sociedade de então. Surgiu o que se convencionou chamar de Cristandade, um espaço social e geográfico no qual vivem os povos ditos cristãos. Nesse momento a designação cristã precede a identificação nacional, social ou política, e nascer num determinado lugar onde o cristianismo fosse presente já implicava ser cristão.

¹⁷ C. PALÁCIO, “A originalidade singular do cristianismo”, *PerTeol* 26 (1994/n.70) 311-339, aqui 315.

¹⁸ *Ibid.*, 318.

¹⁹ *Ibid.*, 319.

Quanto à diferença cristã, Palácio considera a Cristandade ser o momento da posse tranqüila da identidade, parece ser conatural o ser cristão. Todavia, essa pretensa extensão e visão de que tudo é cristão levou a perder de vista a originalidade cristã. De outro modo, “dizer que tudo é cristão pode equivaler a nada é cristão”²⁰. Mas, uma vez que esse modelo se perpetuou na história, acabou por deixar conseqüências.

2.2.3 As conseqüências da Cristandade

A Cristandade levou a identificar o cristianismo com a Igreja Católica Romana e como conseqüência sua presença dominante na sociedade. Em reação a essa tutela, o mundo moderno decidiu-se por sua emancipação. A Igreja pretendeu relutar e resistir. Mas o mundo moderno se erigiu confrontando-a.

Essa relação impactou na identidade cristã de tal modo que neste momento falou-se de desconstrução da identidade. Para a Igreja significou que a modernidade visou demolir a fé cristã e a religião. Disso decorreu uma demora por parte da Igreja para se encontrar com a modernidade e, por conseqüente, reelaborar a originalidade cristã.

Esses três momentos sinalizam que a originalidade cristã é inseparável do fato cristão, que acontece em sua concretude histórica. Ao mesmo tempo revela que “o que o cristianismo tem de único e irrepetível, nunca será totalmente transparente, enquanto for vivido historicamente”²¹. Tal condicionamento histórico nos adverte quanto à pretensão de se absolutizar um determinado momento histórico. Contudo, na medida em que o cristianismo primitivo expressa a tradição viva sobre Jesus, pode se tornar referência na reflexão sobre a originalidade cristã.

2.3 Recurso ao cristianismo primitivo como paradigma

Considerar o cristianismo primitivo como um recurso paradigmático levanta dificuldades. Dificuldades, porque “o cristianismo primitivo”, conforme Palácio, é um conceito que se apresenta como uma projeção *idealizada* da comunidade primitiva. Em todo caso, tal conceito pode ser assumido como valor normativo. Pois foi nas origens que se deveu matizar e discernir a experiência cristã, a fim de se chegar a um modo de expressão no qual se revelasse sua originalidade.

Assumi-lo como recurso normativo justifica-se pelo fato de expressar vivamente a herança de Jesus, mais do que por sua proximidade às origens. Nesse sentido, revela-se que “a originalidade cristã não é um conceito, mas

²⁰ *Ibid.*, 319.

²¹ *Ibid.*, 321.

uma pessoa: Jesus de Nazaré. Com ela tem que se medir cada configuração concreta através do confronto com as primeiras testemunhas²². Mas essas configurações concretas são relativas. Abre-se espaço para o paradoxo cristão, aquele que está mais presente em Jesus de Nazaré.

Mas se as realizações históricas são relativas, assumir o “cristianismo primitivo” como paradigma não seria uma contradição? Seria, se ao assumi-lo se pretendesse reproduzi-lo. Palácio responde afirmando que seu valor paradigmático não reside na sua figura concreta, na sua configuração, mas no seu equilibrado modo de ser. Esse ensina equacionar e resolver os problemas do ser cristão²³. Como parte da Tradição cristã esse cristianismo pode inspirar vida nova hoje.

Inspirar vida nova, porque o “cristianismo primitivo” afirmou sua originalidade em meio à ruptura com o judaísmo e não permitindo se diluir no helenismo. Perante o judaísmo, precisou passar pela tentação de judaizar. Na helenização assumiu um mundo alheio, no qual se encarnou e conseguiu expressar sua originalidade.

Na tensão com o presente o cristianismo procura a fidelidade à Tradição, mas sabendo da necessidade de sempre inovar. Só há cristianismo configurado historicamente e sua originalidade só emerge nessas encarnações históricas. Por isso, Palácio adverte que “a originalidade do cristianismo na história não é o desenvolvimento linear de uma idéia ou de um núcleo essencial que permaneceria intacto”²⁴.

Mostra-se assim que a originalidade cristã se desenvolve na história. Num movimento dialético que vai de Jesus ao fato cristão e vice-versa. Somente nesse processo vivo se tem acesso à originalidade cristã.

2.4 A originalidade cristã

A especificidade cristã se encontra num acontecimento histórico, Jesus de Nazaré. Não por acaso Palácio afirma que a “originalidade cristã repousa totalmente num acontecimento histórico, numa existência concreta: a pessoa de Jesus de Nazaré”²⁵. O cristianismo existe por causa de Jesus. Assim, a pessoa de Jesus se torna significativa e não se perde na história por causa do que ele suscitou naqueles que o seguiam, um novo modo de viver. Jesus e o fato cristão se suscitam mutuamente. Nessa relação se decide a originalidade cristã.

²² *Ibid.*, 326.

²³ Cf. *ibid.*, 326.

²⁴ *Ibid.*, 328.

²⁵ *Ibid.*, 329.

2.4.1 Jesus e sua novidade

Desde o início, a pregação cristã girou ao redor da novidade de uma existência humana concreta, de uma história real, da pessoa de Jesus. Nesta existência se encontram a identidade e originalidade cristãs.

A ousadia cristã e sua novidade foram dar a essa existência de Jesus uma centralidade. Encontrar nele o caminho para Deus. A tal ponto de Palácio dizer:

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 fraterna²⁶.

A vida de Jesus está referida a Deus. Por isso, viveu sua liberdade, sua responsabilidade e filiação como uma maneira de ser homem em Deus. Mas há em Jesus um excesso. Nele o humano é a expressão visível de Deus. Na pessoa de Jesus há uma unidade indissolúvel do humano e divino. Ele realiza uma mudança na imagem de Deus, apresenta-o humanamente-divino e divinamente-humano. Isso é tão forte para a fé cristã que no Evangelho de João se lê "quem me vê, vê o Pai" (Jo 14,9). Ora, levar a sério isso implica assumir que originalidade cristã não é uma doutrina ou liturgia religiosa.

Para o cristianismo, Jesus é a mensagem. Sua pessoa é a originalidade cristã. Anuncia-se uma existência concreta, uma história que interpela a liberdade de quem a ouve a assumi-lo como seu modo de ser. Isso é possível porque a vida de Jesus é a exegese do que ele proclama sobre Deus, o mundo e a história.

Sendo Jesus a originalidade cristã, esta pode ser captada e novamente experienciada. Por isso, não se absolutiza nenhuma das realizações históricas do cristianismo. Relativizar o fato cristão é imprescindível, pois assim ele é reconduzido à sua fonte. Jesus explica o fato cristão e continua a ser o critério definitivo do que é ser cristão. Nesse sentido, a originalidade cristã revela que a identidade cristã está num processo de constituição inacabado²⁷. A história torna-se o lugar da encarnação e manifestação da originalidade cristã.

Com efeito, pensar a identidade cristã em sua originalidade implica pensá-la relacionando-a com o contexto desde o qual ela se encarna. Ora, o contexto latino-americano fulgura como espaço de fidelidade criativa ao cristianismo, e ao mesmo tempo oferece-lhe a possibilidade de uma reconfiguração.

²⁶ *Ibid.*, 330.

²⁷ Cf. *ibid.*, 338.

3. Identidade e originalidade cristãs na perspectiva latino-americana

Pensar a identidade cristã e sua originalidade na perspectiva latino-americana implica uma abordagem que considere a situação atual do cristianismo como um todo, para assim se buscar uma reconfiguração do cristianismo e mostrar a especificidade cristã na ótica latino-americana.

3.1 A situação atual do cristianismo num contexto de mutação cultural e religiosa

Palácio analisa a situação do cristianismo a partir de duas grandes transformações: a mutação cultural e a mutação religiosa. A mutação cultural significa uma mudança radical na cosmovisão, na autocompreensão da existência, na concepção de vida, e da história humana, bem como uma maneira nova de relacionar-se com a transcendência. Essa nova situação cultural traz transformações culturais expressas “na crise generalizada de valores com o vazio de sentido por ela gerado, que afeta não só os indivíduos mas a sociedade como um todo”²⁸.

Uma tal crise é resultado da crise da própria razão moderna. A ciência e a técnica como sua visão dominante foram incapazes de oferecer ao ser humano moderno razões para viver, de sentido da vida e unidade da própria existência. Une-se a isso a aproximação de culturas mediante os modernos meios de comunicação, os quais tornam possível o contato quase que imediato, reduzindo o espaço e o tempo. O encontro de culturas tem implicações religiosas, pois as religiões orientais passam a despertar interesse no Ocidente. Aquela identificação de outrora entre cristianismo e cultura ocidental parece sofrer uma ruptura. Nesse sentido, da mutação cultural surge a mutação religiosa.

A mutação religiosa aponta para o retorno do religioso após o canto fúnebre da morte de Deus entoado por alguns filósofos, historiadores e psicólogos. Retorno marcado por ambigüidades. Pois ao mesmo tempo a cultura moderna procura se autocompreender, organizar em sociedade e construir o sentido da história sem referência à transcendência. Segundo Palácio, configura-se uma nova situação espiritual a partir da interação de três fatores: o fator cultural da virada antropocêntrica da modernidade, retorno do religioso reprimido, fenômeno do pluralismo religioso²⁹.

²⁸ C. PALÁCIO, “O Cristianismo na América Latina. Discernir o presente para preparar o futuro”, *PerTeol* 36 (2004/n.99) 173-196, aqui 176.

²⁹ *Ibid.*, 177.

A virada antropocêntrica desencadeou uma transformação na relação com a transcendência. Por isso a sociedade em sua organização social, política, econômica e cultural se afirmou autônoma à religião. Quanto ao ser humano, “não só se entende a partir de si mesmo, mas se funda a si mesmo”³⁰. A transcendência foi reduzida à imanência e nisso consiste a transformação religiosa.

A volta religiosa é marcada pelo que Palácio chama de “retorno anárquico”. A crise de sentido está na raiz desse retorno, uma vez que ao redescobrir o religioso, o ser humano pode encontrar saída e transcender a imanência que causou o enclausuramento do sentido da vida, do amor e da história. Contudo, Palácio adverte que “o retorno do religioso não equivale necessariamente ao reencontro com Deus”³¹. Isso porque a busca de transcendência não segue as religiões tradicionais, mas elabora a simbiose entre ciência, filosofia, gnose, religiões orientais, esoterismo, ocultismo e formas arcaicas de religião. O religioso torna-se ambíguo e com sentido distorcido.

O pluralismo religioso é o terceiro fator. A convivência entre as religiões tornou-se direito garantido. O encontro das religiões mostra expressões diferentes de Deus, da relação do ser humano com Deus e com o mundo que não são intercambiáveis³². A tradição cristã legou uma relação pessoal com Deus e a responsabilidade humana para com a história. Ora, o pluralismo distorcido pode levar à perda da relação pessoal com Deus. Esses três fatores modificaram a experiência religiosa e impactam no cristianismo.

Para Palácio, as transformações cultural e religiosa afetaram o cristianismo e o obrigaram a se repensar, pois acarretaram seu deslocamento social e a questão de sua identificação com a cultura ocidental. O cristianismo determinou durante séculos a cultura ocidental. A modernidade ao se erigir em autonomia deslocou a religião para as margens da sociedade. Religião tornou-se assunto pessoal e particular dos indivíduos. Para o cristianismo, foi o momento de perda da visibilidade, do poder e da influência social. Ao mesmo tempo significa reconhecer e aceitar o fim do cristianismo sociológico e de uma visão institucional e hierárquica da Igreja Católica Romana.

A ruptura entre cristianismo e cultura ocidental decorre do deslocamento social. A modernidade rechaçou a identificação entre cristianismo e cultura ocidental. Surgiu a cultura moderna com uma característica predominante,

³⁰ *Ibid.*, 178.

³¹ *Ibid.*, 179.

³² Cf. *ibid.*, 180.

não ser mais cristã, ou como vem se chamando, “pós-cristã”. Essa ruptura significou o fim de uma figura histórica do cristianismo, a forma encarnada e por nós conhecida. O fim de uma figura histórica pode ser ocasião de renascimento, de uma recomposição da experiência cristã em novos contextos, onde sua originalidade se torne visível e interpele homens e mulheres a encarná-la de outro modo. Nesse sentido, abre-se espaço para uma reconfiguração do cristianismo.

3.2 Em busca de uma reconfiguração do cristianismo

A situação descrita coloca o cristão diante da tarefa de abrir caminhos. Não foi diferente para o cristianismo em seu alvorecer, quando precisou romper com o judaísmo e se traduzir na cultura helenística. A dureza da realidade pede ao cristão a esperança que habita sua fé. Pois “a sua esperança está fundada na experiência de uma promessa que já deu provas de sua fidelidade maior”³³.

Para abrir caminhos é importante dilatar o horizonte e compreender que a figura histórica do cristianismo pela qual temos acesso à experiência cristã não exaure as possibilidades do fato cristão. A fé cristã ultrapassa essa figura histórica do cristianismo, que parece estar submergindo. Nesse sentido, o cristianismo dispõe de uma situação paralela àquela da passagem do judaísmo à cultura helenística. Naquele momento, o cristianismo ousou dar forma a uma maneira inédita de viver, pois foi capaz de criar traduções que expressassem sua experiência significativa. Ousou porque foi capaz de romper com as amarras do passado.

Hoje incumbe ao cristianismo a tarefa de renunciar ao que indevidamente pareceria ser a essência do que venha a ser o cristão. Apela-se a uma transposição, que é “a sua tradução teórica dentro de um horizonte diferente de compreensão, uma nova configuração institucional que lhe dê não só visibilidade social, mas coerência evangélica”³⁴.

A reconfiguração do cristianismo passa, conforme afirma Palácio, pelo encontro com a novidade cristã, com aquilo que desconcerta. Passa pela originalidade cristã, a pessoa de Jesus de Nazaré. Nele como seu fundamento, a identidade cristã encontra a possibilidade de ser recriada constantemente. Pode ser recriada porque não se identifica com um culto, uma doutrina ou uma nova religião. A vida de quem se identifica com Jesus de Nazaré deixa transparecer a originalidade da identidade cristã. Por isso, o cristianismo só existe na condição concreta, encarnado na história e, portanto, é preciso discernir nessa condição o que é e o que não é cristão.

³³ *Ibid.*, 184.

³⁴ *Ibid.*, 185.

Na busca pela reconfiguração emerge novamente a questão da transposição doutrinal e religiosa sofrida pelo cristianismo. Quanto à transposição doutrinal, Palácio recorda que, embora necessitando de racionalidade para se tornar inteligível, a fé cristã tornou-se uma questão racional. Perdeu sua dimensão de experiência, uma vez que parte da “existência concreta de Jesus de Nazaré”³⁵. Por causa disso, o cristianismo tornou-se um leque de verdades doutrinárias e morais a serem aprendidas. A dimensão mistagógica tão presente em seus inícios cedeu espaço à catequese doutrinal. Com isso, abriu-se o hiato entre profissão de fé e a própria vida. Ser cristão tornou-se uma questão de aprendizagem de conceitos e idéias a respeito de Deus e da própria religião cristã. A identificação da própria vida com a vida da pessoa de Jesus ficou obnubilada no horizonte do ser cristão.

A respeito da transposição religiosa, Palácio considera que desde o início o cristianismo precisou lidar com esse problema. Chamados de ateus no início, os cristãos mostraram sua diferença expressa na fé no Deus revelado por Jesus Cristo. Mais tarde, as vicissitudes históricas tornaram o cristianismo uma religião entre as outras, com ritos, práticas religiosas, que não mais deixaram transparecer sua originalidade. Embora tenha acontecido essa transposição, “é preciso reconhecer que o cristianismo não aparecia como uma nova religião. Pelo menos no sentido habitual da palavra: espaços sagrados, ritos, cultos, crenças, etc. nos quais se traduz a relação do homem com Deus. A razão é muito simples: no centro da experiência cristã há uma vida humana”³⁶. Ora, quando a especificidade cristã desaparece do horizonte de compreensão do seu sentido, torna-se urgente a tarefa de resgate. A novidade revelada em Jesus de Nazaré serve de fonte inesgotável para a busca da reconfiguração cristã. Assim, o cristianismo pode novamente descobrir em si mesmo a possibilidade de se dizer de outro modo, sobretudo no contexto latino-americano.

3.3 A originalidade cristã presente na América Latina

A descrição da crise do cristianismo ocidental evidencia que na Europa, Estados Unidos, Canadá uma figura histórica do cristianismo está a desaparecer. Para Palácio, o ocaso dessa figura histórica é corroborado na ruptura entre cristianismo e cultura ocidental, e abre espaço para o deslocamento geográfico do cristianismo para a América Latina, Ásia e África. Nesses lugares, o cristianismo ganha um rosto diferente. Realiza-se um outro tipo de encarnação histórica do cristianismo, único modo de manifestação de sua originalidade.

³⁵ *Ibid.*, 188.

³⁶ C. PALÁCIO, “Que significa crer em Jesus Cristo hoje? Preâmbulos para uma fé sensata e responsável”, *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais* 1 (1997/n.1) 41-54, aqui 49.

No que se refere ao cristianismo na América Latina em sua expressão na Igreja Católica Romana houve, depois dos anos 60, um momento de florescimento e vitalidade. Passou-se de um cristianismo reflexo da Europa para um cristianismo fonte. Na particularidade do contexto latino-americano o cristianismo encontrou, nesse período, condições de ser traduzido em sua especificidade. O que não significa que houve uma uniformidade em sua expressão. Desde a colonização a constituição pluri-racial, pluricultural dos povos da América Latina produziu um cristianismo sincrético marcado pela matriz indígena, africana e européia. Isso implica, no caso da Igreja Católica Romana, “num dinamismo eclesial de implantação do Concílio, a corajosa liderança episcopal e a elaboração paulatina de uma teologia particular”³⁷.

O prisma de leitura do cristianismo latino-americano adotado por Palácio é o da Igreja Católica Romana. No interior da Igreja convivem catolicismos. Por isso, há a presença do *catolicismo pré-conciliar*, manifesto em opções pastorais que em nada respondem aos desafios atuais. Ao mesmo tempo, se percebe a presença do *catolicismo popular* com suas práticas decorrentes. Com efeito, o núcleo da fé cristã está no encontro com Jesus Cristo e na novidade por ele introduzida em termos de relação com Deus e com o mundo. Todavia, em ambos os catolicismos percebem-se acentos em elementos periféricos: na fixação numa interpretação rígida dos dogmas e da moral no primeiro, e na prática excessiva de ritos e práticas devocionais a santos no segundo, fatos que levam ao afastamento da pessoa de Jesus. Ora, “a fragilidade de uma vida cristã construída ao redor de elementos periféricos não resiste às críticas e às suspeitas da modernidade e expõe cada vez mais a fé aos assaltos de outras propostas religiosas”³⁸. Por causa disso, a experiência desses catolicismos precisa ser discernida a partir do cerne da fé cristã, para que possa ser chamada de cristã.

A constituição heterogênea do cristianismo na América Latina revela a necessidade de se procurar a dinamicidade da identidade cristã. Para isso é fundamental a referência à pessoa de Jesus de Nazaré, como sendo a especificidade cristã. Palácio mostra que, em Jesus, a fé cristã mantém-se em seu excesso. Nesse sentido, pode dialogar com o mundo como condição de possibilidade para sua tradução histórica. Pois em Jesus tudo está dito e tudo está por dizer. O paradoxo da encarnação cristã, a harmonia do humano e divino na pessoa de Jesus de Nazaré suscita a esperança para o cristão.

Esse excesso presente em Jesus possibilitou à Igreja da América Latina encontrar a maneira de dizer também sua especificidade. Liturgia, organi-

³⁷ PALÁCIO, “O Cristianismo na América Latina”, 191.

³⁸ *Ibid.*, 192.

zação pastoral, ministérios, elaboração teológica foram marcados por essa especificidade, a qual se tornou a contribuição da Igreja latino-americana para a Igreja universal.

Em meio ao ocaso de uma figura histórica do cristianismo e uma situação social desfigurada, o cristianismo na América Latina oferece a possibilidade de esperança, de uma nova aurora. A promessa da presença de Jesus de Nazaré no meio daqueles que o seguem abre o presente para o advir, para a novidade de Deus que irrompe na história humana. Ao manter-se referida à originalidade cristã, a experiência da fé cristã na América Latina encontra condições de colaborar para que homens e mulheres de hoje possam se engajar, em meio às vicissitudes da história, no horizonte de sentido que emana da pessoa de Jesus de Nazaré.

Conclusão

A compreensão de Palácio acerca da identidade cristã e da originalidade da fé cristã considera o contexto no qual ela se encarna. Por isso, sua preocupação em descrever a situação atual, onde os fragmentos interpretativos da fé cristã revelam não ser ela tão evidente quanto se supunha. Percebe-se assim que, só na medida em que acontecem realizações históricas do cristianismo, é possível perceber a identidade cristã acontecendo. Não há uma identidade pura, abstrata, desde a qual se possa deduzir um modo de ser cristão. Jesus de Nazaré é a fonte e o critério para se falar de identidade cristã. Ao fazer memorial dessa vida, a Eucaristia sinaliza, expressa a identidade cristã, pois nela se condensa a vida cristã. É assim interpelação a realizar na própria vida aquilo de que ela faz anamnese.

A originalidade cristã não está num culto faustoso, numa hierarquia eclesial, nem tampouco numa doutrina inteligível ou numa moral a ditar um padrão de comportamento. Palácio reconduz a fé cristã a se encontrar com o que a nomeia, a pessoa de Jesus de Nazaré. O que é original no cristianismo é uma pessoa. Novamente a pessoa de Jesus emerge como fonte e referencial para se pensar o cristianismo. Em princípio, isso pareceria óbvio, contudo, como houve as transposições sociais e religiosas no interior do cristianismo, o ser cristão passou a ser reduzido à assunção de fórmulas e vivência de um padrão moral. Decerto, isso integra a fé cristã, mas antes disso o cristianismo se encontra com a vida de Jesus. Nele, harmonizando humano e divino, se encontra o sentido para fazer de sua vida fonte de orientação da própria vida de quem o assume.

A identidade cristã não é deduzível de idéias abstratas. Acontece historicamente. A vida de Jesus é a originalidade cristã e torna possível ao cristianismo acontecer inculturando-se. Para Palácio, o rompimento da cultura

ocidental com o cristianismo trouxe de benéfico descobrir ser possível dizer o cristianismo de outro modo. Ora, a experiência da América Latina mostra ser isso possível. Embora o contexto seja marcado pela ambigüidade da encarnação, esse continente possibilitou um outro rosto para o cristianismo. Abrem-se espaços e condições no tempo para o cristianismo ressurgir com outra encarnação histórica.

As reflexões de Palácio mostram que, enquanto a fé cristã estiver orientada pela pessoa de Jesus de Nazaré, estará habitada pela esperança do porvir. Assim, a identidade cristã e sua originalidade são compreendidas desde uma vida, a única capaz de dar sentido e ser caminho, enquanto os homens e mulheres que a assumem caminham às apalpadelas na história.

Paulo Henrique Cavalcanti é licenciado em Filosofia pela PUC-PR e bacharel em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, MG. Atualmente é mestrando em Filosofia pela FAJE.

Endereço: Rua José Pinto de Moura 535, ap. 201
31765-620 *Belo Horizonte* – MG
e-mail: paulohenrique.cavalcanti@gmail.com