

CREDO OFICIAL E CREDO POPULAR

A propósito da centralidade de Maria na fé popular

Víctor Codina S.J.

1. Uma real dicotomia

Existe uma distância, amplamente reconhecida e lamentada, entre a fé de muitos cristãos e sua vida real, prática. Esta incoerência é grave e, sem dúvida, é uma das raízes do ateísmo contemporâneo (GS 19).

Agora, desejo fixar-me em outra dicotomia. Refiro-me à distância que existe entre a fé oficial da Igreja e a fé real do povo, entre o credo oficial e o credo real, entre o que a Igreja, através de suas instâncias hierárquicas, professa e ensina, e a fé popular da maioria dos cristãos, concretamente da América Latina.

Não desejo abordar diretamente o tema da religiosidade popular, mas algo prévio: o divórcio real existente entre as formulações oficiais da fé eclesial e a fé que realmente impregna a vida das maiorias populares.

Não se trata de uma negação formal da fé da Igreja, nem de uma ruptura eclesial. Não falamos de heresias nem de cismas, mas do distanciamento que durante séculos foi acontecendo na recepção da fé por parte do povo. Tampouco nos agrada falar de cripto-heresias, como propõe Karl Rahner.

Este divórcio não é algo puramente geracional, isto é, entre as velhas e as jovens gerações, mas é algo mais global que afeta a todo o povo.

O mais alarmante é que esta distância cresce e aumenta com o tempo. O magistério oficial da Igreja, não só através do Concílio, encíclicas pontifícias, documentos das conferências episcopais e de bispos locais, mas também através de declarações e instruções da Congregação da Doutrina da Fé, da Comissão Teológica Internacional e de outros dicastérios romanos, aumenta continuamente o acervo doutrinal e as

precisões teológicas. Só desde o Concílio Vaticano II a nossos dias é imensa a literatura que se produziu sobre temas doutrinários: sobre eclesiologia, cristologia, pneumatologia, ecumenismo, liturgia, sobre a presença real na eucaristia, sobre escatologia, sobre anjos e demônios, sobre moral sexual, sobre controle da natalidade, sobre bioética, sobre teologia da libertação, sobre doutrina social, sobre métodos de oração, sobre a interpretação dos dogmas...

O povo, isto é, as grandes maiorias da humanidade, vive muito longe desses problemas teológicos e ignora todas essas discussões teóricas. O que sabe o povo da teologia holandesa sobre a transfinalização eucarística, ou das discussões de Küng em torno ao conceito de infalibilidade, ou sobre o uso de mediações sócio-analíticas na teologia? O que sabe o povo do conflito em torno ao Projeto Palavra-Vida ou do estatuto eclesiológico das conferências episcopais ou das tensões que provoca o Catecismo Universal?

Mas o divórcio entre a fé oficial e a fé popular não é só sobre questões recentes, mas sobre a mesma tradição da fé da Igreja. Tentemos concretizar um pouco mais estas afirmações.

1. Já faz vários anos que Rahner advertia sobre o risco de um certo monoteísmo, não trinitário, em muitos cristãos:

"Os cristãos, não obstante toda a sua profissão ortodoxa da Trindade, na sua vida quotidiana são quase que exclusivamente 'monoteístas'. Poderíamos, portanto, arriscar a afirmação de que, se o dogma trinitário tivesse que ser eliminado como falso, a maior parte da literatura religiosa poderia, neste processo, permanecer quase inalterada"¹.

E poderíamos acrescentar a este texto, desde a América Latina, que não só permaneceria inalterada a literatura religiosa, como também a fé do povo, que apenas lê algo de religioso, já que vive sua fé, sobretudo, a partir da tradição oral.

2. O mesmo Rahner afirma que tampouco a cristologia do povo é demasiado correta:

"Não se pode negar que para o cristão ordinário, Cristo está presente em seus atos religiosos unicamente como Deus, a não ser que medite expressamente sobre a vida de Jesus"².

1980

1 K. RAHNER, "O Deus Trino, fundamento transcendente da história da salvação", *Mysterium Salutis II-1*, Petrópolis, 1972, p. 285.

1980

2 K. RAHNER, "Problemas actuales de Cristología", em *Escritos de Teología I*, Madrid, 1961, p. 209.

Por isso, o teólogo alemão desejaria que se elaborasse uma fenomenologia teológica sobre a relação religiosa que o povo tem com Cristo, já que o mesmo Rahner suspeita que há latentes estranhas correntes subterrâneas monofisitas e uma tendência a desvalorizar o criatural frente a Deus, "como se a desvalorização da criatura fizesse Deus maior"³.

Isto é, tanto a teologia como o povo valorizam a Cristo encarnado só enquanto apareceu no mundo e nos salvou na cruz, mas não apreciam sua função permanente enquanto homem e, portanto, desvalorizam os mistérios da vida de Cristo. Sintonizam com a cruz, mas esquecem a ressurreição. Jesus crucificado é só uma espécie de Jô sagrado, um varão de dores que dá força para resignar-se frente ao sofrimento.

Em outro lugar afirma o mesmo Rahner:

"A piedade vulgar, para a qual, a priori, Deus é uma realidade *junto* a outras, não vê dificuldade, naturalmente, em conceder a Santo Antônio uma magnitude muito considerável, importante e eficaz junto ao Espírito Santo. Mas isto ocorre justamente à custa de Deus e da verdadeira relação com Ele. E Deus não suporta deuses estranhos junto de si"⁴.

Isto é, para o povo e sua piedade, a que K. Rahner chama demasiado depreciativamente "vulgar", os santos escalam lugares de poder reservados à divindade e Deus sente-se rodeado de um panteão popular de deuses estranhos: junto a Cristo estão Santo Antônio, São Tiago, São Martinho de Porres, D. Romero ou a "escrava Anastácia"...^{4a}

3. O tema da ausência da pneumatologia na Teologia e na piedade popular é algo bem conhecido. A maioria dos cristãos pode responder como aqueles cristãos de Éfeso a Paulo: "Nem sequer ouvimos dizer que exista um Espírito Santo" (At 19,2). Ainda que, atualmente, assistamos na América Latina a uma renovação da experiência do Espírito, esta não está suficientemente articulada no credo do povo⁵.

4. Poderíamos falar também da distância existente entre a eclesiologia e a sacramentologia oficial e a popular. A Igreja é, mais, lugar sagrado (templo) e pessoas sagradas (hierarquia) que comunidade. Os

3 K. RAHNER, l.c., nota 2.

4 K. RAHNER, "A importância eterna da humanidade de Cristo para nossa relação com Deus", *Teologia e antropologia*, São Paulo, 1969, p. 53.

4a O original traz "justa Correa", personagem da piedade popular boliviana. Tentamos traduzir ao brasileiro. (NdR).

5 J. COMBLIN, *O Espírito Santo e a libertação*, Petrópolis, 1987.

sacramentais são mais apreciados que os sacramentos: os sacramentais são os sacramentos dos pobres⁶. Caiu-se em uma espécie de monofisismo também eclesiológico, que identifica a autoridade eclesial com a divina e reduz o cristão à passividade e obediência do fiel que deseja que o sagrado invada todas as esferas de sua vida profana.

Também poderíamos confrontar a escatologia oficial com as tendências populares, às vezes milenaristas, sempre em estreita conexão com seus mortos e com a vida, nas quais, às vezes, o dogma da ressurreição da carne não ocupa um lugar central⁷.

5. Se tentássemos sintetizar tudo o que foi visto até agora, atravessaríamos a dizer que esta fé monoteísta, pouco cristológica, muito sacral, com tendência a desvalorizar a criaturalidade, com obscuridade acerca do mais além, que se dirige a um Deus distante através de lugares, tempos, pessoas sagradas, está mais próxima da fé veterotestamentária que do Novo Testamento, mais próxima do Sinai que do evangelho de Jesus de Nazaré.

Mas, surge a questão: Esta é toda a fé popular?

6. Na dogmática popular o centro é ocupado por Maria. Isto foi reconhecido, desde a América Latina, por duas teólogas modernas:

“Assim sendo, podemos dizer que os pobres, de uma maneira geral, reconhecem o valor de Jesus, o apreciam, têm presente os fatos mais importantes de sua vida, mas para eles Maria parece ter uma importância vital muito maior. Embora se conheçam poucos dados sobre sua vida, ela não deixa de ser a Mãe, a doçura, aquela a quem podemos sempre recorrer, aquela que entende as nossas aflições e sofrimentos, aquela que nos consola e protege”⁸.

E concluem as mesmas teólogas:

“Na ‘dogmática’ popular a intimidade maior é com Maria”⁹.

Se esta última afirmação é verdadeira, então nosso juízo sobre o caráter veterotestamentário da dogmática popular deve matizar-se e corrigir-se: através de Maria o povo se abre ao Novo Testamento.

6 V. CODINA, “Os sacramentais, sacramentos dos pobres”, *Perspectiva Teológica* 22 (1990) 55-68.

7 J.B. LIBÂNIO — Maria Clara BINGEMER, *Escatologia cristã*, Petrópolis, 1985; H. VAN DEN BERG, “Día de difuntos, fiesta a la vida”, *Cuarto intermedio* nº 5, noviembre 1987, pp. 3-17.

8 Ivone GEBARA — Maria Clara L. BINGEMER, *Maria, Mãe de Deus e mãe dos pobres*, Petrópolis, 1987, p. 141.

9 Id., ib..

II. Interpretação deste fato

A que se deve esta dicotomia que se pode considerar grave e alarmante? Por que esta centralidade de Maria?

Evidentemente, responder a estas questões exigiria um estudo interdisciplinar, unindo história, sociologia religiosa, fenomenologia, história das religiões e teologia. Mesmo ciente da complexidade do problema, tentemos apontar algumas pistas de interpretação.

Podemos afirmar que este divórcio tem como causa principal uma deficiente evangelização que, no caso da América Latina, remonta ao século XVI.

É conhecido que os povos subjugados aceitam a dogmática dos vencedores e, ainda que aparentemente se submetam à fé oficial, vivem em muitos casos sua própria fé.

Mas, no caso que comentamos, a questão é mais árdua e complicada, porque o povo assimilou uns dogmas e desprezou outros, elaborando uma espécie de discernimento doutrinal quase instintivo.

Isto nos leva a examinar qual foi a imagem de Deus que os evangelizadores apresentaram e não é presunção afirmar que foi, seguramente, a imagem de um Deus distante e terrível, *mysterium tremendum et fascinans*, castigador para todos os que não aceitassem a nova lei. A dogmática que os evangelizadores apresentaram não podia ser outra que a típica da Igreja medieval e logo da Igreja tridentina. Uma dogmática empobrecida com o tempo, monotésta mais que trinitária, com uma cristologia deficiente e com traços monofisitas¹⁰.

A eclesiologia transmitida é a típica da Cristandade e, logo, com um caráter apologético e antiprotestante. O "extra ecclesiam nulla

10 "O Jesus que nos pregaram era escassamente humano. Parecia flutuar por sobre a história, por sobre todos os problemas e conflitos humanos. Era apresentado como um soberano e poderoso Rei ou Imperador que governava sobre nós, inclusive durante a sua vida terrena, desde as alturas do seu trono majestoso. Sua proximidade aos pobres, em consequência, era vista como condescendência. Os pobres eram objeto de sua graça e compaixão, sem que ele participasse da sua opressão e suas lutas. Sua morte não tinha que ver com os conflitos históricos, mas era vista como um sacrifício humano para aplacar a um Deus irritado. O que nos foi pregado, foi um Jesus supraterrâneo que não tinha relevância para a vida. (...). Só depois descobrimos que este Deus e este Jesus tinham sido formados à imagem e semelhança dos reis, imperadores e conquistadores. "The Road to Damascus. Kairos and Conversion, London, 1989, p. 11. Documento assinado por cristãos de El Salvador, Coréia, Namíbia, Nicarágua, Filipinas e África do Sul.

salus", entendido rigorosamente, juntava-se ao procedimento do "requerimento" que os conquistadores apresentavam, forçando a converter-se à fé cristã se não quisessem cair nas mãos da justiça régia.

Junto a esta dogmática autoritária e demasiado ocidental para o povo indígena, simples e de outra matriz cultural, acrescentavam-se as obrigações de uma moral exigente e estrita que ameaçava com a condenação eterna.

Ainda no melhor dos casos, a imagem de Deus que apresentavam os missionários ficava, na prática, anulada pela práxis violenta e destruidora dos conquistadores que se professavam cristãos. O Deus "bom", de fato, era o mesmo que os escravizava e privava de suas terras através dos cristãos.

O povo aprendeu de memória o catecismo, mas assimilou, sobretudo, os ritos sacramentais, as festas litúrgicas e a devoção aos santos e, sobretudo, a Maria.

Esta seleção vital tem sua lógica. Frente a um Deus distante e terrível, de quem os conquistadores, violentos, barbudos, com elmo, arcabuzes e cavalos eram a viva expressão, o povo busca, antes de tudo, refúgio, ajuda, consolo, intercessão, mediadores, misericórdia, "outros deuses" que intercedam por ele ante o Todo-Poderoso Deus dos conquistadores.

Os santos — às vezes, transposição de seus antigos deuses (raio, sol, vida...) —, a cruz de Cristo, os sacramentais, podem cumprir esta função. Mas, sobretudo, Maria será para eles o rosto materno de Deus, o sacramento de sua misericórdia, "o grande sinal, de rosto maternal e misericordioso, da proximidade do Pai e de Cristo" (Puebla 282).

Frente a um mundo violento e machista, e frente a uma religião de medo, o povo acorre a uma Mulher, a uma figura doce, materna. Até que ponto em Maria se concentram e sintetizam sincreticamente antigas crenças em Deusas Mães ou na Mãe Terra, é algo que deixamos aos historiadores das religiões e aos antropólogos, mas que não diminui o valor desta explicação, senão que lhe dá ainda maior força.

O certo é que Maria começa a ocupar um lugar central na dogmática popular da América Latina. Guadalupe será o símbolo luminoso desta presença de Maria na América, de sua proximidade ao povo pobre e humilhado (o índio Juan Diego). Mas esta figura de Maria se irá concretizando logo em diversas invocações e santuários marianos espalhados por toda a amplidão da geografia e da história da América Latina: Aparecida, Luján, Copacabana...

Esta evolução parecerá menos surpreendente, se se recorda que, também na Igreja latina européia, o surgimento da mariologia, no

segundo milênio, está estreitamente ligado ao empobrecimento dogmático da Igreja da Cristandade, à clericalização eclesial, ao distanciamento do povo, à passagem do símbolo à dialética escolástica¹¹.

III. Reflexão teológica

Como interpretar teologicamente este divórcio dogmático e esta "hiperinflação mariana"? Trata-se de uma divinização idolátrica de Maria, como algumas seitas proclamam contra a Igreja católica? Não será esta fé deficitária? Mas, por outra parte, como explicar que durante cinco séculos tenha dado frutos de vida e santidade na Igreja da América Latina? Como explicar, concretamente, os numerosos mártires de gente popular nestes últimos tempos? Maria pode ser veículo para uma fé autenticamente cristã, ou nos achamos ante um perigoso sincretismo que deve ser extirpado?

Não podemos esquecer de que o povo que vive esta dicotomia é o povo pobre, as grandes maiorias da América Latina. Acaso os pobres, por sua mesma pobreza e simplicidade, vão ser privados de viver uma vida cristã autêntica? Requer-se uma grande formação trinitária, cristológica, eclesiológica, sacramental e moral para poder ser cristão?

Se é verdade que "o conjunto dos fiéis, ungidos que são pela unção do Santo (cf. 1 Jo 2,20 e 27), não pode enganar-se no ato de fé" (LG 12), e se é verdade que aos pobres foram revelados os mistérios do Reino de forma especial, então será preciso afirmar que este panorama não deve ser tão sombrio e deficiente como poderia parecer.

Para enfocar retamente este difícil problema podemos partir de um axioma teológico que, referido à fé e à religiosidade popular, alcança pleno sentido: "onde está o mínimo deve estar o máximo". Isto é, onde, sem culpa própria, só chegou um mínimo de evangelização, de Igreja, de formação religiosa, aí deve estar presente o máximo, se não queremos que a maior parte da humanidade permaneça à margem da vontade salvífica de Deus e da superabundância da graça que nos foi dada em Cristo (Rm 5,12-20).

Este princípio deve valer "a fortiori" para os pobres e pequenos, aos quais foram revelados os mistérios do evangelho (Mt 11,25; Lc 10,21s).

Isto significa que assim como para os pobres os sacramentais "exercem a função" de sacramentos, e para os não cristãos as grandes

11 V. CODINA, "Mariología desde los pobres", *De la modernidad a la solidaridad*, Lima, 1985, pp. 189-207.

religiões “desempenham o papel” de comunidade eclesial, também estas reduções dogmáticas têm uma função salvífica providencial.

O que significa isto no caso da concentração mariológica da fé do povo, concretamente na América Latina? Acaso Maria pode substituir a Cristo, o único Mediador (1 Tm 2,5), fora do qual não há salvação (At 4,13)?

Para solucionar este problema poderíamos começar recordando a afirmação de João Damasceno de que Maria é o compêndio de todos os dogmas:

“Já só o nome de Theotokos, Mãe de Deus, contém todo o mistério da ‘economia’”¹².

Formulado iconograficamente, para o Oriente Cristão, o ícone de Maria não é simplesmente o ícone da Virgem, mas o da encarnação ou o ícone da Igreja: a comunhão entre o humano e o divino¹³. A aplicação dogmática de Éfeso de Maria como Theotokos, estabelece uma vinculação clara de Maria não só com Jesus, mas com toda a Trindade. Maria é “Mãe do Filho de Deus, e por isso filha predileta do Pai e sacrário do Espírito Santo”, como afirma o Vaticano II (LG 63) e repete Paulo VI em *Marialis Cultus* (MC 56).

Não é necessário afirmar com L. Boff que Maria está unida quase-hipostaticamente com o Espírito¹⁴. Basta dizer que toda a sua vida, especialmente desde a encarnação, está sob a força fecundadora do Espírito que desceu sobre ela (Lc 1,35).

Maria nos leva a Jesus. Por isto no Oriente a imagem de Maria está unida à de Jesus e, através da união física de Mãe e Filho, expressa-se a comunhão entre Deus e a humanidade. Frente a todo risco de monofisismo cristológico, a presença de Maria dá à figura de Jesus um grande realismo encarnatório e carnal. Deste modo, a mariologia nos conduz pela mão à cristologia. Maria é pedagoga para Jesus.

Maria é também símbolo da Igreja, como os Padres meditaram longamente a propósito da relação Eva-Maria e Maria-batismo, e o Vaticano II proclamou oficialmente (*Lumen Gentium*, cap. XVIII).

Em Maria está a Igreja misteriosamente presente, ainda que o povo não chegue a penetrar toda sua profundidade. O povo intui que na Igreja está Maria e que é suspeita uma Igreja na qual Maria esteja ausente. Maria se converte, assim, para o povo em “tessera orthodoxiae”, por exemplo frente às seitas.

12 João DAMASCENO, *De fide orthodoxa* III, 12: PG. 94, 1029 C).

13 P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1965, p. 149, nota 105.

14 L. BOFF, *A Trindade, a sociedade e a libertação*, Petrópolis, 1986, pp. 256-258.

Maria resume em sua vida os mistérios da fé. A Imaculada é o triunfo da graça sobre o pecado e a Assunção o triunfo da vida sobre a morte. Maria é a mulher que luta e vence o Dragão do Apocalipse (Ap 12) e representa a Nova Humanidade, a Nova Terra e Novos Céus. Através de Maria e suas festas o povo tem acesso aos dogmas cristãos fundamentais, à "economia". Aqui cabe recordar o axioma da teologia tomista de que o ato de fé termina não no enunciado, mas no mistério último de Deus. O "Deus sempre maior" que se encerrou nas entranhas de Maria, esconde-se agora quenoticamente nos dogmas marianos.

Unicamente crerá que a fé do povo cai em idolatria quem esqueça a dimensão simbólica da linguagem e da vida humana e cristã. Mas esta pessoa tampouco compreenderá os sacramentos, nem a Igreja, nem a mesma encarnação.

Deste modo, o povo da América Latina, apesar de suas conotações veterotestamentárias, por sua fé e devoção a Maria, tem acesso ao Novo Testamento e ao Pai de Jesus. Neste sentido, podem-se entender as afirmações do magistério de Maria como aurora e advento da evangelização¹⁵. Maria está no umbral do Novo Testamento e sua presença alegra o povo, como encheu de alegria Isabel e seu filho João (Lc 1,39-56). O povo sintoniza com o Magnificat, pois sabe que faz parte dos humildes e pobres que foram exaltados pela misericórdia de Deus.

IV. Evolução do credo popular

É inegável que a Mariologia, sobretudo popular, foi instrumento de alienação religiosa, de falsa resignação, de passividade, de apologética antiprotestante ou anticomunista.

Isto não é novo na América Latina, pois já começou com a conquista, quando o estandarte de Maria parecia abençoar todos os atropelos dos conquistadores.

Mas, lentamente, o povo foi passando da Maria Conquistadora à Maria libertadora¹⁶.

Não é este o lugar de fazer uma história da evolução mariológica na América Latina, mas sim podemos constatar que houve uma mudança de imagem da figura de Maria em muitos setores do povo. Maria

15 *Evangelii Nuntiandi* 81; Puebla 303.

16 A. GONZÁLEZ DORADO, *De María conquistadora a María liberadora*, Santander, 1988.

aparece, cada vez mais, como a mulher de Nazaré, a esposa do carpinteiro, a mulher solidária, a mãe dos pobres, possuidora de uma fé não alienante nem passiva, mas proclamadora do Deus que defende os pobres e oprimidos¹⁷, a profetisa do Reino¹⁸.

Pois bem, se é verdade que Maria sintetiza a fé do povo, então esta mudança de perspectiva mariana repercutirá no credo popular. Através desta mariologia mais popular e libertadora, o povo vai mudando também sua visão de Deus, de Cristo e da Igreja:

— Cristo aparece como o anunciador do Reino que opta pelos pobres, morre por suas opções históricas e, em sua ressurreição, triunfa sobre a injustiça e a morte, e o Pai reivindica a verdade do caminho de Jesus, seu Filho;

— Deus é visto como o Deus da vida e dos pobres, o que derruba do trono os poderosos e exalta os humildes;

— a Trindade começa a ser recuperada como modelo de sociedade e de comunidade, como família, raiz de toda comunhão e participação;

— a pneumatologia recupera sua força profética, carismática e martirial, força que leva muitos a darem sua vida pela fé e pela justiça;

— a escatologia se elabora a partir da luta pela vida, com esperança no triunfo final da justiça e na ressurreição da carne, seguindo o caminho pascal do Ressuscitado e a sua utopia do Reino;

— a moral se estrutura a partir de uma atitude de solidariedade com os pobres, a partir do partilhar, a fraternidade universal e cósmica, respeitosa das diferenças;

— a eclesiologia aparece como eclesiogênese a partir das comunidades de base, Igreja dos pobres, onde a mulher, como Maria, tem acesso à palavra e um papel profético e protagônico.

Uma nova práxis social e eclesial está mudando a mariologia e a mariologia confere ao credo popular um sentido mais libertador. Maria não só é aurora da evangelização, mas da libertação plena.

E está acontecendo algo paradoxal: o povo pobre, mulheres com sua fé simples, estão ajudando a reformular a fé e a teologia da Igreja.

Revista Eclesiástica Brasileira, vol. 47, no. 177, 1987, pp. 343-357

17 *Marialis Cultus* 37; *Puebla*, 297, se bem que é interessante constatar a diferença entre ambos os textos.

18 Ver bibliografia em Ivone GEBARA — M. Clara L. BINGEMER, *Maria, Mujer profética*, Madrid, 1988.

O credo popular deixa de ser uma depauperação e má assimilação do credo oficial e passa a ser, muitas vezes, fonte de vida para toda a Igreja. Repete-se a história de Maria e de toda a história da salvação: Deus renova o povo de Deus a partir da margem. Dos *anawim* nasce o Messias e toda a espiritualidade do Novo Testamento. A partir dos *anawim* do Terceiro Mundo de hoje, está nascendo algo novo: uma espiritualidade pobre, simples, evangélica, pascal e martirial.

V. Interpretação teológica e pastoral

Entender-se-ia mal tudo que foi dito até agora se se deduzisse que podemos ficar tranqüilos e contentes com o atual credo popular. Ao contrário, tudo isso nos interpela profundamente.

1. Em primeiro lugar, implica uma crítica a todas as deficiências da primeira evangelização e à forma tradicional de realizar a catequese e o ensino religioso durante séculos. É uma crítica séria a uma evangelização desencarnada, distante da vida do povo e dos seus problemas, pouco bíblica, pouco centrada no Deus misericordioso do Novo Testamento, pouco cristológica, sem ter elaborado uma apresentação harmônica dos mistérios da vida de Jesus e de seu significado para vida cristã. É preciso corrigir a imagem de um Deus terrível e castigador que sempre ameaça com o fogo do inferno. É urgente apresentar positivamente a vida cristã como seguimento de Jesus, como pregação de tudo o que se refere à vida (At 5,20).

2. Este divórcio também tem uma palavra a dizer ao magistério da Igreja, mais preocupado em clarificar com exatidão noções teóricas e evitar riscos doutrinários, que afetam a uns poucos, que em alimentar pastoralmente a fé do povo, pastoralmente desnutrido e como ovelhas sem pastor. Requer-se uma atitude mais sóbria e apofática do magistério¹⁹ e uma maior atenção aos problemas reais da maioria do povo que tem fome de pão e fome de Deus. Há o perigo de que se inverta a parábola da ovelha perdida: protege-se com carinho a uma e se abandonam as 99. A opção pelos pobres implica também proximidade ao povo, evangelizar prioritariamente os pobres, como sinal messiânico do Reino de Deus (Lc 7,22), usando uma linguagem simples e acomodada ao povo, como o Senhor que falava em parábolas. Do contrário, aumentará cada dia mais o divórcio entre a fé oficial e a do povo, como aconteceu em Israel entre os sacerdotes, escribas e fariseus e o povo simples e pobre, de quem Jesus se compadecia.

19 V. CODINA, "Verdades olvidadas sobre el magisterio eclesiástico", *Teología y experiencia espiritual*, Santander, 1977, pp. 61-76.

3. É importante estabelecer uma hierarquia teórica e prática de verdades para poder começar por comunicar o essencial da fé cristã. Para isso, tem-se que partir dos problemas, medos e temores do povo, do seu clamor, das suas esperanças. Mais que partir de dogmas já estabelecidos que se tem que transmitir, seria preciso partir das aspirações do povo e dos valores das suas culturas. Evidentemente as festas e celebrações jogam aqui um papel muito importante como momentos fortes de evangelização, já que, como disse com agudeza Santo Tomás, o povo vive a fé através das festas litúrgicas da Igreja²⁰.

4. Suposto quanto foi dito, o ponto de partida para a nova evangelização deve ser a mariologia, uma vez que nela centra-se a fé popular. Mas é preciso procurar explicitar o implícito, fazer ver as conexões com a Trindade, cristologia e eclesiologia, como ensina Paulo VI, na *Marialis Cultus* (MC 25-28). E se queremos uma evangelização-libertadora será necessário começar por uma mariologia libertadora, uma mariologia a partir dos pobres, tal como insinuamos antes. Este será o início de uma teologia, de uma espiritualidade e de uma pastoral libertadora.

5. Dada a importância que a mulher tem neste credo popular, sua conexão com a vida e a fé do povo, a tomada de consciência da sua situação de opressão que se dá em todo o continente, seu papel protagónico nas comunidades de base e na Igreja libertadora, sua sintonia com Maria, mulher pobre e crente, cremos que, neste processo de evangelização, a mulher desempenhará, sem dúvida, um papel muito importante, desenvolvendo todo o seu grande potencial evangelizador.

6. Finalmente, se levamos a sério que a universalidade dos fiéis é infalível em sua fé (LG 12) e que os pobres evangelizam, então o credo popular terá uma palavra a dizer ao credo oficial. Como em Caná, por mediação de Maria, os que não tinham vinho, acabam tendo o melhor vinho (Jo 2,10).

(Tradução: Carlos Alberto Contieri S.J.)

²⁰ *De Veritate*, q. 14, a. 11.

Víctor Codina S.J., é doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma). Durante 18 anos foi catedrático de Teologia Espiritual e Dogmática na Faculdade de Teologia de Barcelona (Espanha). Desde 1982 residente na Bolívia. Atua na formação teológica dos jesuítas. É membro da Equipe de Reflexão Teológica da CLAR (Confederação Latino-Americana de Religiosos). Entre suas obras, destacam-se *Teología y experiencia espiritual* (Santander: Sal Terrae, 1977); *Renacer para a solidariedade* (tr. br.: São Paulo: Loyola, 1984); *De la modernidad a la solidaridad* (Lima: CEP, 1985).

Endereço: Casilla 2151 – Cochabamba – Bolívia.