
ARTIGOS

Persp. Teol. 16 (1984) 9-30

OPÇÃO PELOS POBRES

A propósito de uma objeção teológica

Álvaro Barreiro S. J.

O conteúdo deste artigo foi pensado e deve ser entendido em continuidade e a modo de conclusão do nosso recente estudo sobre os pobres e o Reino(1). No seu capítulo conclusivo, que por razões conjunturais não pôde ser publicado, tentaríamos em primeiro lugar responder a uma objeção de fundo levantada contra a nossa fundamentação teológica de opção preferencial pelos pobres; e, a continuação, tentaríamos responder a uma pergunta não menos fundamental: Que fazer? Como praticar a opção preferencial pelos pobres? Com efeito, muitos cristãos, convencidos de que tal opção pertence necessária e irrefutavelmente ao centro mesmo do Evangelho proclamado por Jesus, ficam imobilizados e angustiados porque não sabem como pô-la em prática.

Nas páginas que se seguem abordamos somente a primeira questão. Talvez a objeção a que nos referimos tenha-se já insinuado, como uma dúvida persistente, incômoda, inquietante, na mente de algum leitor. Se ela não for satisfatoriamente respondida, iria debilitando a força constringente dos argumentos apresentados, até fazer ruir, desde os próprios fundamentos, todo o edifício tão laboriosamente construído.

Com o que acabamos de dizer foram indicadas já a origem, a intenção e a importância do presente artigo. Eis agora a divisão do seu conteúdo. Na primeira parte, depois de recordar, resumindo-a ao máximo, a fundamentação evangélica da opção preferencial pelos pobres, expomos a objeção de fundo que é ou poderia ser levantada contra ela. Na segunda parte tentamos responder à objeção através de três vias. É

(1) Ver A. BARREIRO, *Os pobres e o Reino: Do Evangelho a João Paulo II. A opção preferencial pelos pobres nos evangelhos e no magistério de João Paulo II para a América Latina* (Col. "Fé e Realidade", 14). Ed. Loyola, São Paulo, 1983 (Ver recensão por J. B. Libânio neste número de *Persp. Teol.* — N.d.R.)

óbvio que, dentro dos limites de um artigo, não pode ser amplamente desenvolvida cada uma das pistas de resposta. Julgamos, porém, que as reflexões feitas são suficientes para mostrar que a objeção, longe de invalidar a fundamentação evangélica (teológica, cristológica e eclesiológica) da opção preferencial pelos pobres, permite, a partir da objeção mesma, fundamentar mais ampla e radicalmente a sobredita opção.

I. OBJEÇÃO CONTRA A FUNDAMENTAÇÃO EVANGÉLICA DA OPÇÃO PREFERENCIAL PELOS POBRES

A. Fundamentação evangélica da opção preferencial pelos pobres

Creemos haver demonstrado, com o rigor e o vigor exigidos pela importância absolutamente central que a questão tem para a ortodoxia e para a ortopraxis da fé cristã, que o privilégio dos pobres ou a opção preferencial pelos pobres tem uma fundamentação evangélica indestrutível. Por pertencer ao cerne mesmo do *Evangelho* do Reino de Deus proclamado por Jesus(2), a opção preferencial pelos pobres está fundamentada teológica e cristologicamente. Pelo mesmo motivo está fundamentada também eclesiológicamente. Com efeito, a Igreja só poderá ser fiel à missão que recebeu do seu Senhor e ao Espírito do Senhor que a conduz, se for, ao longo da história, a depositária escrupulosa, a anunciadora infatigável, a testemunha destemida, numa palavra: a servidora fiel do Evangelho de Jesus, da evangelização dos pobres nas formas, sempre antigas e sempre novas, exigidas pelo seguimento de Jesus.

Creemos haver demonstrado igualmente o caráter tradicional da opção preferencial pelos pobres. Ela foi recebida, compreendida, conservada e transmitida como uma verdade inquestionável pela Tradição viva da Igreja, duas vezes milenar; e foi ininterruptamente praticada pelos discípulos de Jesus Cristo na Igreja. Tal opção não é, portanto, uma novidade introduzida pelo Concílio Vaticano II e pelos Sínodos de Medellín e de Puebla(3). A opção preferencial pelos pobres não é, contrariamente ao que se tem repetidas vezes afirmado desde extremos opostos, um modismo superficial, nem uma sedução de ideologias estranhas ao Evangelho, nem um cálculo político dentro de uma estratégia eclesiásti-

(2) Ver *ibid.*, cap. III, esp. pp. 75-93.

(3) A opção preferencial pelos pobres foi também vigorosa e maciçamente afirmada por João Paulo II nos mais de cem discursos pronunciados durante suas duas primeiras viagens à América Latina (Ver os cap. I, II e IV do nosso referido estudo).

co-clerical para manter o poder. Ela é um opção cuja prática é inexoravelmente exigida pela fidelidade da Igreja ao Evangelho do Reino proclamado por Jesus com palavras e ações. Com efeito, se a opção preferencial pelos pobres pertence de fato ao coração do Evangelho, ao centro do seu centro, ela pertence, *ipso facto*, à essência mais medular da Igreja.

Explicitemos um pouco mais estas últimas afirmações mostrando, embora de maneira extremamente sucinta, onde está esse coração do Evangelho de Jesus e por que os pobres são os seus destinatários privilegiados(4).

No contexto da pregação de Jesus e na compreensão de seus ovinos, proclamar a vinda iminente do Reino de Deus equivale a proclamar felizes todos os infelizes: os pobres, os oprimidos e os marginalizados. Os destinatários da bem-aventurança dos pobres são declarados felizes por Jesus justamente por causa da situação de privação, de sofrimento, de aflição em que eles se encontram. Com a irrupção do Reino de Deus sua situação de infelicidade vai acabar, porque ela está em contradição flagrante, é absolutamente incompatível com a justiça e a misericórdia do Reinado de Deus que está chegando.

O fundamento último da bem-aventurança dos pobres, do amor de predileção de Deus para com os pobres não está, segundo o Evangelho de Jesus, nas disposições interiores, no coração bom dos pobres, mas nas disposições, no coração bom de Deus. É verdade que quase sempre os pobres são mais abertos a Deus e aos homens do que os ricos: mais despojados e mais acolhedores, mais receptivos e mais generosos, mais disponíveis e mais prestativos; em suma, mais fraternos. Mas não são estas qualidades espirituais, nem sequer as práticas em que elas se traduzem, a razão do amor de predileção de Deus para com eles proclamado por Jesus. O que com-move o coração de Deus na direção dos pobres, o que atrai sobre eles a "justiça" e a misericórdia de Deus é a situação dos pobres como tais, sejam quais forem suas disposições espirituais interiores. É a situação *material* de necessidade, de indigência e de miséria, de injustiça, de opressão e de marginalização, e os sofrimentos decorrentes dessa situação, o que suscita a benevolência e a predileção, a compaixão, a misericórdia e a ternura de Deus para com eles. Segundo o Evangelho de Jesus, o fundamento último da opção preferencial pelos pobres está na natureza do Reinado de Deus anunciado como iminente. Ao estabelecer seu Reinado, Deus vai exercer sua justiça (*mishpat*) de-

(4) No resumo feito no texto acima retomamos, às vezes literalmente, as conclusões do estudo citado na nota 1; prescindindo, porém, inteiramente das referências aos textos evangélicos e à bibliografia.

fendendo os direitos dos pobres, dos fracos, de todos os necessitados, de todos os "encurvados". A partir desta fundamentação, pode-se afirmar com toda razão que a opção preferencial pelos pobres é "de direito divino": é uma exigência inerente à natureza mesma do Reino de Deus, à forma de Deus exercer seu Reinado.

Se quisermos ser fiéis ao Evangelho do Reino proclamado por Jesus, temos que afirmar, por conseguinte, que o amor de Deus é um amor "partidário", que toma partido em favor dos mais necessitados; e quanto mais oprimidos e necessitados, tanto mais Deus está do lado deles. A razão última da opção preferencial pelos pobres é, repetimos mais uma vez, o amor de Deus. Deus é o protetor e libertador (*go'el*) dos pobres, porque ama os pobres, os pobres de carne e osso, os pobres materiais que sofrem na sua pouca carne e nos seus ossos descarnados, na impotência e no abandono, os golpes cotidianos do flagelo da indigência e da miséria, da marginalização e das humilhações. Ao proclamar bem-aventurados os pobres, Jesus não está, portanto, idealizando nem sacralizando os pobres, nem está exortando à pobreza "espiritual". Está proclamando justamente o contrário: o fim da pobreza e de seu cortejo de males.

B. A objeção de fundo

A objeção de fundo à fundamentação evangélica (a partir do Evangelho de Jesus) da opção preferencial pelos pobres pode ser formulada sucintamente nos seguintes termos: Não resta dúvida de que o centro do Evangelho de Jesus é o anúncio da vinda iminente do Reino de Deus e de que os pobres são seus destinatários privilegiados. Mas — eis a objeção formulada abruptamente — *essa* Boa Nova de libertação dos pobres não se realizou. O Reino de Deus, *tal qual* Jesus o prometeu, não chegou. Passaram-se vinte séculos e a bem-aventurança dos pobres permanece uma promessa não cumprida. Os pobres continuam famintos e aflitos, oprimidos e marginalizados, seus direitos continuam espezinhadados. Não parece, portanto, convincente o esforço para fundamentar a opção pelos pobres numa promessa não cumprida.

Uma análise meramente quantitativa do uso da expressão Reino de Deus no Novo Testamento parece confirmar esta conclusão. A expressão é a mais usada nos evangelhos sinóticos: 121 vezes, das quais 106 em boca de Jesus. Este dado, por si só, está já a mostrar que o Evangelho proclamado por Jesus foi o "Evangelho do Reino". Mas, por outro lado, o uso da expressão Reino de Deus é surpreendentemente raro no resto do Novo Testamento: 5 vezes em João, 8 em Atos e 12 em

Paulo. Será que este quase desaparecimento da expressão do Novo Testamento, fora dos sinóticos, não é um dado revelador de uma profunda mudança na consciência da Igreja primitiva? Não estaria ele a nos dizer que o que foi promessa verdadeira e verdadeira esperança no tempo do ministério de Jesus não é mais verdadeiro nem válido para o "tempo da Igreja"? Se assim for, ficam obviamente invalidadas as conseqüências eclesiológicas deduzidas da análise da bem-aventurança dos pobres no Evangelho de Jesus.

Alterou então a Igreja primitiva a mensagem de Jesus? Como? Em que medida? Por que?

Certamente no *centro* da pregação da Igreja apostólica não está mais o anúncio do Evangelho do Reino de Deus proclamado pelo Jesus terrestre — como puro dom de Deus, tendo como única exigência da parte do povo o seu acolhimento através da conversão, da *metánoia* ("Convertei-vos e crede no Evangelho" Mc 1, 15) —, nem a "evangelização dos pobres" é o centro desse centro. O centro do querigma apostólico é o mistério pascal: o anúncio da morte e da ressurreição de Jesus. As formulações do querigma pascal são novas, porque estão decisivamente marcadas por um acontecimento absolutamente novo e imprevisto: a ressurreição do Senhor. É este acontecimento o que ocupa o lugar central na pregação dos apóstolos. O que eles proclamam é a vitória de Jesus sobre a morte, o valor salvífico para todos os homens, judeus e pagãos, da morte e ressurreição de Jesus. Essa salvação só será plena quando o Senhor se manifestar na sua glória. Mas a parusia do Senhor, por sua vez, é vista como cada vez mais longínqua no tempo.

A análise literária do Novo Testamento nos mostra a este respeito uma mudança no vocabulário. Jesus não anuncia a salvação, mas o Reino de Deus, embora também ele salve através de sua ação taumaturgica e exorcista. Mas o vocabulário "cristão" da salvação, sobretudo no cristianismo helenista de Paulo e de Lucas, vai substituindo o do Reino de Deus. Nos escritos do Novo Testamento o conceito de Reino de Deus sofre também uma inflexão de sentido passando a expressar a dinâmica do comportamento cristão (Ver Rm 14, 17; 1 Co 4, 20; 6, 9-10; 1 Ts 2, 12; 2 Ts 1, 5). Em João a expressão Reino de Deus encontra seu equivalente na expressão "Vida" ou "Vida eterna" (Ver já em Mc 9, 43 ou 10, 7).

Resumamos mais uma vez, agora em forma de pergunta, a objeção que acabamos de expor ao longo deste parágrafo. Significarão os dados recém apresentados que a opção preferencial pelos pobres, que pertence à quinta-essência da mensagem do Reino proclamado por Jesus no tempo do seu ministério público, não é mais válida para o tempo da

Igreja? Traduzirá o quase desaparecimento do vocabulário sobre o Reino de Deus e o privilégio dos pobres fora dos evangelhos sinóticos uma mudança na mensagem da Igreja primitiva com relação à mensagem de Jesus? Terá o desígnio salvífico de Deus, manifestado na vida de Jesus, mudado de rumo a partir de sua morte e ressurreição, até o ponto de tornar doravante inválida e sem valor, por obsoleta, a opção preferencial pelos pobres? Responder a estas questões fundamentais é o objetivo da segunda parte do nosso estudo.

II. RESPOSTA À OBJEÇÃO CONTRA A OPÇÃO PREFERENCIAL PELOS POBRES

Uma observação prévia: do ponto de vista da teologia *dogmática*, a resposta à objeção levantada contra a fundamentação da opção pelos pobres poderia ser dada seguindo vários caminhos(5). No presente estudo optamos por responder à objeção diretamente, partindo do próprio conteúdo da objeção feita, isto é, através de uma dialética imanente. Para poder contra-argumentar deste modo é necessário, no presente caso, como passo prévio, abordar a questão — extremamente complexa do ponto de vista exegético e dogmático — da relação entre “o Jesus histórico e o Cristo da fé”. Procedendo desta maneira, assim como esta questão esteve subjacente à objeção levantada, ela será também o terreno sobre o qual nos apoiaremos para tentar responder a ela.

(5) Aqui e agora, limitamo-nos a um mero aceno para alguns desses muitos caminhos possíveis. Um deles consistiria em desenvolver alguns temas que ocupam indubitavelmente um lugar central na teologia do Novo Testamento (por exemplo: o tema do seguimento, ou o da conversão, ou a constelação dos temas comunhão-fraternidade-serviço-eucaristia...) e mostrar como eles implicam necessariamente a prática da opção preferencial pelos pobres. Um segundo caminho seria o da fundamentação da opção pelos pobres a partir de alguns textos do Novo Testamento que se prestam especialmente para este fim (por exemplo: a perícopa do juízo final em Mt 25, 31-46; os dois primeiros capítulos da primeira carta aos Coríntios, onde Paulo expõe a teologia do poder e da sabedoria de Deus que se manifestam no que aparece como fraqueza e loucura aos olhos dos homens; a teologia do pobre da carta de Tiago; a unidade entre o amor a Deus e o amor ao pobre-necessitado, tal como se expressa na primeira carta de João etc). Um terceiro caminho, mais longo e mais difícil, mas também válido do ponto de vista dogmático, seria o de uma reflexão teológica sobre o fato da prática ininterrupta da opção preferencial pelos pobres por parte da Igreja, entendida como comunidade dos discípulos de Jesus, ao longo de toda a sua história.

A. A questão subjacente: "O Jesus histórico e o Cristo da fé"(6)

Resumindo e simplificando ao máximo, podemos distinguir três etapas na evolução histórica desta questão, desde o seu surgimento até hoje.

1. A *primeira etapa* estende-se desde o fim do século XVIII até o começo do século XX. Durante esse século e meio a teologia liberal protestante foi toda ela dominada pela busca do Jesus "verdadeiro". O trabalho imenso de pesquisas sobre a vida de Jesus (*Leben-Jesu-Forschung*) realizado por essa teologia era movido por uma dupla motivação: uma motivação polêmica contra a tradição dogmática da Igreja, partindo do pressuposto de que havia uma divergência entre o Cristo pregado pela Igreja e o Jesus da história; e uma motivação apologética que pretendia justificar o cristianismo face ao racionalismo moderno.

Todo esse gigantesco esforço de pesquisa sobre o Jesus histórico

-
- (6) Evidentemente, não vamos retomar aqui, nem sequer resumir, mais uma vez esta questão em toda a sua amplitude. Mas julgamos necessário abordá-la, embora de maneira muito sucinta, por causa da sua evidente ligação com o tema do presente artigo. — A bibliografia sobre a questão do "Jesus histórico e o Cristo da fé" é incensurável. Além do excelente estudo de Charles Perrot citado na nota 19, pode consultar-se, numa ótica próxima da nossa, a obra coletiva, coordenada por J. DUPONT, *Jésus aux origines de la christologie* (BETL, XL), Gembloux, 1975, especialmente as três primeiras contribuições: J. DUPONT, *Introduction: Jésus aux origines de la christologie*, pp. 9-22; A. L. DESCAMPS, *Portée christologique de la recherche historique sur Jésus*, pp. 23-46; E. KASEMANN, *Die neue Jesus-Frage*, pp. 47-57. Em português, ver o cap. I do estudo de C. PALÁCIO, *Jesus Cristo: história e interpretação* (Col. "Fé e Realidade", 6). Ed. Loyola, São Paulo, 1979, pp. 23-54, que aborda o tema numa ótica particular: como forma moderna da problemática cristológica e em diálogo com a obra de E. Schweizer. A bibliografia fundamental sobre a questão do Jesus histórico e o Cristo da fé pode ser encontrada nas notas 4, 18 e 58, respectivamente nas pp. 26, 35s. e 52s; ver também no art. cit. de J. Dupont, p. 10, nota 2, as referências aos múltiplos balanços e dossiês sobre esta questão. — Queremos fazer notar ainda, para terminar, que a expressão "Jesus histórico" não é muito adequada. Com efeito, o termo "história" pode significar a história narrada ou a história vivida. Aplicado a Jesus, o adjetivo "histórico" pode significar Jesus como objeto de história ou como sujeito de história. A expressão é ainda inadequada por outra razão: dada a identidade entre "Jesus" e "o Senhor" (Rm 10, 9) ou "o Cristo" (At 9, 22) — identidade sobre a qual voltaremos logo mais —, o Cristo Senhor continua sendo Jesus e, por sua vez, o Jesus terreno já era o Cristo antes da Páscoa (Ver V. FUSCO, *Gesù storico e Gesù terreno*, em: *Rassegna di Teologia*, 1983/3, pp. 205-218).

foi criticamente estudado na obra clássica de A. Schweitzer(7). A conclusão a que chega no seu estudo é a do malogro total do maior feito da teologia liberal: não é possível escrever uma "biografia" do Jesus "histórico". As imagens de Jesus analisadas por A. Schweitzer não são a imagem do Jesus histórico, mas a revelação dos aprioris de seus pesquisadores: "cada um criou um Jesus segundo sua própria personalidade"(8). O resultado das pesquisas pretendidamente histórico-científicas não é a figura do Jesus histórico, mas um espelho no qual se refletem as idéias e os ideais que cada autor tem sobre Jesus. Embora todas essas imagens se pretendessem a imagem "verdadeira", "científica", eram absolutamente incompatíveis entre si: Jesus romântico, Jesus socialista, Jesus modelo de uma ética racionalista etc. A tese defendida pessoalmente por A. Schweitzer é a da "escatologia conseqüente": Jesus esperou até o último momento de sua vida a irrupção escatológica do Reino de Deus com a qual ele se tornaria o Messias-Filho do Homem. Com outras palavras: Jesus enganou-se. A não-vinda da Parusia trouxe consigo a renúncia à escatologia. Todo o cristianismo repousa, por conseguinte, sobre um malentendido(9).

2. A *segunda etapa*, que operou um giro de 180 graus com relação à posição da teologia liberal, está dominada pela obra de R. Bultmann(10). Para Bultmann só é importante o Cristo do querigma. Segundo ele, sobre a vida e a personalidade de Jesus não podemos conhecer praticamente nada. A partir das fontes é impossível construir, portanto, com um mínimo de segurança histórica, os traços principais da figura de Jesus. A reação de Bultmann contra a teologia liberal não se detém, porém, aqui. Além de ser impossível metodologicamente, tal tentativa é, segundo ele, ilegítima teologicamente. O "Jesus histórico", o Cristo "segundo a carne", é irrelevante para a fé e para a teologia. O importante, o decisivo (e praticamente exclusivo) para a fé e para a teologia cristã é o (Cristo do) querigma. O acontecimento que funda a fé neotestamentária é a Páscoa. O querigma pós-pascal sobre Jesus suplanta a mensagem do Jesus histórico. Em outros termos: na mensagem neotestamentária

(7) A primeira edição tinha como título *Von Reimarus zu Wrede. Eine Darstellung von Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1906. A partir da 2ª edição, corrigida e aumentada, o título passou a ser *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1913. Nós citamos a edição de bolso da Siebenstern-Taschenbuch 77/78, München-Hamburg, 1966.

(8) Op. cit., p. 48.

(9) Ver *ibid.*, p. 417.

(10) Como precursor desta segunda fase costuma ser citado M. KÄHLER, com sua obra *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig, 1892.

dá-se uma passagem da mensagem *de* Jesus para a mensagem *sobre* Jesus. A mensagem de Jesus e tudo o que diz respeito ao Jesus histórico pertence aos *pressupostos* de uma teologia do Novo Testamento, mas não é constitutivo desta teologia. O querigma apostólico é confissão cristológica pós-pascal. É este querigma o que dá autenticidade à fé, e não a suposta identidade entre o Jesus terrestre e o Cristo da fé, identidade que, segundo Bultmann, não pode ser provada pela ciência histórica. O único pressuposto, o único substrato histórico exigido por Bultmann para fundamentar o querigma apostólico é a realidade histórica da existência de Jesus; a mera facticidade do seu nascimento, de sua pregação e de sua crucifixão, o mero *Dass* de sua existência. Para além desta pura facticidade, a concretude histórica (o *Was* e o *Wie*) de sua existência não tem interesse para a fé nem para a teologia.

3. A já famosa conferência de E. Käsemann para os antigos alunos de Marburg, em outubro de 1953, sobre "o problema do Jesus histórico"(11), marca o início de uma *terceira etapa*, que ficou sendo conhecida como "nova questão do Jesus histórico", cujos protagonistas são os assim chamados "pós-bultmannianos". A conferência de Käsemann reabriu um debate que parecia definitivamente encerrado com a "teologia dialética" (1919-1933). Dez anos mais tarde, o mesmo Käsemann interveio no debate que ele havia suscitado com um novo artigo intitulado "Becos sem saída na disputa em torno do Jesus histórico"(12).

Käsemann contradiz frontalmente a posição de Bultmann segundo o qual o Jesus histórico não tem importância constitutiva para a fé cristã, mas pertence só aos seus pressupostos(13). O exegeta de Tübingen reconhece que há uma ruptura, constatável pelo historiador, entre a pregação de Jesus e a da primitiva comunidade cristã. Mas enquanto Bultmann opta por esta em detrimento daquela, seu ex-aluno opõe-se a uma tal alternativa. Käsemann rejeita a dissociação entre o Cristo do querigma e o Jesus da história, dissociação que está subjacente tanto à pes-

(11) Das Problem des historischen Jesus, em ZTK 51 (1954) pp. 125-153, reimpresso em *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Göttingen, 1960, pp. 187-214 (doravante citado abreviadamente, *Exeg. Vers. u. Bes.*).

(12) Sackgassen im Streit um den historischen Jesus, em *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, Göttingen, 1964, pp. 31-68. Passada outra década, Käsemann voltará a intervir de novo, com não menor vigor, no debate com o artigo citado na nota 6, sobre o qual voltaremos mais adiante.

(13) Para uma visão sistemática da posição de Käsemann a este respeito ver o cap. I ("La question du Jésus historique ou la pertinence théologique de l'histoire") do estudo de P. GISEL, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité. Ernst Käsemann* (Coll. "Théologie historique", 41), Paris-Genève, 1977, pp. 39-132; ver também C. PALÁCIO, *op. cit.*, pp. 35-39.

quisa liberal sobre a vida de Jesus quanto à posição de Bultmann, e afirma que se deve reconhecer ao histórico como tal ("das Historische") uma relevância teológica. Segundo Käsemann, o Jesus histórico, ou melhor, a história (*Historie*) de Jesus, tem uma "significação constitutiva" para a fé. Não no sentido da teologia liberal que tendia a subordinar a fé aos resultados da pesquisa histórica (o Jesus crido não seria neste caso o da pregação apostólica, mas o reconstruído pela ciência histórica), mas no sentido de que o Jesus terrestre está incluído na nossa fé no Cristo. Com outras palavras: a história pré-pascal de Jesus pertence essencialmente à fé cristã, faz parte de sua estrutura mesma. Dito negativamente: Uma fé sem referência ao Jesus histórico, uma teologia exclusivamente querigmática que prescindia da história concreta de Jesus de Nazaré e retém só o puro *Dass* de sua existência, uma tal teologia, levada conseqüentemente até o fim de sua lógica, desemboca inexoravelmente no gnosticismo. E, em última análise, não faz diferença que esse gnosticismo seja de tipo mitológico — como era o caso da gnose contra a qual a Igreja antiga teve que travar uma batalha de vida ou morte — ou a gnose de uma interpretação existencial pretendidamente autêntica e desmitologizada.

B. Três pistas de resposta

Aparentemente afastamo-nos muito da objeção levantada contra a fundamentação evangélica da opção preferencial pelos pobres. Na realidade, este desvio acompanhando o percurso das três fases pelas quais passou a evolução do problema da relação entre "o Jesus histórico e o Cristo da fé" deu-nos a base necessária e o ponto de partida correto para indicar agora alguns caminhos de resposta à objeção. Nossa resposta não pretende, é claro, ser exaustiva, nem sequer dentro dos limites das três perspectivas escolhidas. Esperamos, contudo, que as reflexões que seguem sejam suficientes para demonstrar a não procedência da objeção de fundo feita contra a nossa fundamentação da opção preferencial pelos pobres.

1. Identidade entre o Jesus terrestre e o Senhor exaltado

Uma primeira fundamentação do valor e da exigência permanentes da opção preferencial pelos pobres pode ser encontrada na identidade entre o Jesus terrestre e o Senhor exaltado. Segundo o testemunho unânime do Novo Testamento, o Senhor exaltado é o Jesus terrestre, o

Cristo da fé é idêntico com o Jesus histórico(14). Desta identificação neotestamentária entre Jesus de Nazaré e o Cristo Senhor segue-se a exclusão de duas unilateralidades: por um lado, porque "Jesus é o Senhor", a recuperação do Jesus terrestre não pode ser feita às custas do esvaziamento do querigma pascal, para a fé cristã não basta o Jesus pré-pascal; por outro lado, para a fé cristã também não basta o Cristo ressuscitado, arbitrariamente separado do Jesus pré-pascal, porque o Ressuscitado é o Crucificado, porque o Exaltado é Jesus de Nazaré. A forma mais condensada de todas as profissões de fé do Novo Testamento está expressa num nome: Jesus-Cristo. Esta profissão de fé da comunidade primitiva não separa o "Jesus histórico" do "Cristo da fé", mas une-os indissolúvelmente ao afirmar: Jesus é o Cristo. "Cristologia não é, em última análise, senão a explicitação da confissão 'Jesus é o Cristo'"(15). Ao identificar o Senhor exaltado com aquele que se humilhou, a Igreja primitiva mostra que para ela "não é possível compreender o Jesus terrestre a não ser a partir da Páscoa, e por conseguinte na sua dignidade de Senhor da comunidade, mas mostra também que, inversamente, não se pode compreender adequadamente a Páscoa fazendo abstração do Jesus terrestre"(16).

No querigma apostólico a história de Jesus é, sim, interpretada à luz da Páscoa, mas é a *história de Jesus* a que é assim interpretada. O "Jesus histórico" é integrado no querigma apostólico como a história da ação salvífica de Deus na história de Jesus. Através deste fato a Igreja apostólica expressa sua consciência de que a ação de Deus foi anterior à sua fé pascal. O querigma cristológico pós-pascal está portanto ligado, de maneira indissolúvel, essencial, à história concreta de Jesus de Nazaré. Tudo o que a comunidade primitiva conservou e nos transmitiu no seu querigma, sobre a pessoa e a missão de Jesus, sobre suas palavras e ações, sobre sua vida e sua morte, foi porque ela o considerou de importância decisiva e permanente. Ora, como vimos acima, a proclamação do

(14) "Jesus é o Senhor" (Rm 10, 9). A mesma expressão aparece em 1 Co 12, 3 e em Fl 2, 11, resumindo este último versículo todo o hino da humilhação-exaltação de Cristo-Jesus. Ver também Rm 1, 1-4; Cl 2, 6 e At 9, 22. O Cristo, o Senhor ressuscitado e exaltado é o Jesus que foi crucificado (Ver At 2, 23.33.36). Todos estes textos, expressões condensadas do querigma cristológico pós-pascal, remetem ao Jesus terrestre.

(15) Ver W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz, 1974, aqui p. 43. E o Autor continua: "Dieser Ausgangspunkt und Rahmen ist freilich noch nicht der ganze Inhalt. Das kirchliche Bekenntnis ruht nicht in sich-selbst. Es hat seinen Inhalt und seine vorgegebene Norm in Geschichte und Geschick Jesu". (Ibidem, o grifo é nosso).

(16) E. KÄSEMANN, *Exeg. Vers. u. Bes.*, I, p. 196.

Evangelho do Reino de Deus em palavras e ações, em parábolas e sinais, pertence ao coração mesmo do ministério do Jesus terrestre; como também vimos, os destinatários privilegiados do Evangelho do Reino são os pobres e os pecadores, "evangelizar os pobres" (Lc 4, 18; 7, 22) é o sinal messiânico por excelência do ministério público de Jesus. Logo, se *este* Evangelho do Jesus pré-pascal foi conservado e transmitido pela Igreja primitiva é porque continua sendo parte essencial da fé cristã; o Evangelho do Reino, do Jesus terrestre, continua sendo Boa Nova para os pobres no querigma da comunidade pós-pascal, ainda que a promessa da vinda do Reino não se tenha realizado *do modo como* Jesus a anunciou no início do seu ministério.

A importância decisiva e permanente dos evangelhos, e particularmente da "proclamação da Boa Nova aos pobres" (Lc 4, 18; 7, 22) está em que neles, e particularmente nela, é-nos revelado o significado da pessoa e da obra de Jesus. Neste sentido, podemos falar da "cristologia implícita" dos evangelhos. Na mensagem e no comportamento de Jesus, nas suas palavras e nos seus gestos, transparece o mistério de sua pessoa e de sua missão; é-nos revelado *historicamente* o amor de Deus para com os homens: amor que é poder, misericórdia, perdão, comunhão, em primeiro lugar para com os mais necessitados. Deus continua sendo e será eternamente *como* nos foi revelado na história de Jesus de Nazaré, e particularmente no seu anúncio (em palavras e em ações) do Evangelho do Reino: aquele que se inclina sobre os pobres e os pecadores, sobre os fracos e os desvalidos, sobre todos os "encurvados"; um Deus que privilegia os pobres (indigentes e necessitados, oprimidos e explorados, marginalizados e menosprezados) sem mérito algum da parte deles, por pura graça, simplesmente porque eles atraem a sua *eudokia*, simplesmente porque Ele é bom(17). A opção preferencial pelos pobres, como revelação da novidade e peculiaridade do amor de Deus manifestado na mensagem e na conduta de Jesus tem, por conseguinte, um valor permanente. Ela pertence à quinta-essência da revelação cristológica do Novo Testamento e, portanto, ao âmago mesmo da fé da Igreja. Por estas mesmas razões, o privilégio dos pobres pertence também ao mesmo centro da práxis da Igreja na medida em que a Igreja for, e quiser ser cada vez mais fielmente, comunidade dos discípulos de Jesus

(17) Sobre o significado eterno da humanidade e da história de Jesus, ver (embora suas reflexões não tenham sido elaboradas na mesma perspectiva da questão abordada neste artigo) K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, em: *Schriften zur Theologie*, III, Einsiedeln, 1967 (7ª ed.), pp. 47-60, e *Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die katholische Dogmatik*, em: *Die Zeit Jesu*, Freiburg i. Br., 1970, pp. 273-283.

Cristo, até o dia em que o Reino venha na sua plenitude(18).

2. A "anamnese" da história de Jesus

A fé pascal da comunidade primitiva caracteriza-se pela experiência não só da identidade entre o Ressuscitado e Jesus, mas também da sua diferença; mais exatamente: pela experiência da identidade na diferença. Os apóstolos não têm a menor dúvida de que o Ressuscitado é o Nazareno crucificado, mas experimentam também que Jesus agora vive uma forma de vida nova(19).

Os evangelhos constituem um gênero literário novo com relação aos outros escritos do Novo Testamento. A sua originalidade literária está justamente no retorno ao Jesus do passado, na integração da memória (*anámnesis*) de Jesus de Nazaré no querigma pós-pascal. O querigma adota a forma do relato: os evangelhos narram a história passada de Jesus terrestre interpretando-a à luz da fé pascal. Com isso mostram ao mesmo tempo o enraizamento da fé na história e o significado permanente da história de Jesus para a comunidade cristã(20).

A forma literária dos evangelhos é, portanto, expressão de uma

-
- (18) A consciência da Igreja primitiva acerca da identidade entre o Senhor exaltado e o Nazareno crucificado e o significado permanente da história de Jesus poderiam ser igualmente mostrados a partir de outras tradições do Novo Testamento. Aqui contentamo-nos com a alusão a duas destas tradições. Se Jesus é a *Palavra definitiva* do amor de Deus aos homens (ver Hb 1, 1-2; e no mesmo sentido poderia ser citado todo o evangelho de João), Deus revela seu desígnio salvífico de maneira insuperável e irreversível nas palavras e ações de Jesus na história concretíssima de Jesus de Nazaré, em tudo o que aconteceu "nos dias de sua carne" (Hb 5, 7). No Apocalipse o senhorio de Cristo não suprime a história do Jesus terrestre. O cordeiro aparece em pé, triunfante, mas é descrito ao mesmo tempo "como aquele que foi imolado", carregando eternamente as marcas da paixão (Ver Ap 5, 6.9.11 etc.). A glória do Senhor vitorioso é a glória do Crucificado.
- (19) Esta experiência dos apóstolos postula por sua vez, como condição de sua possibilidade, uma experiência prévia, por parte dos mesmos apóstolos, da diferença que havia entre eles e o Jesus pré-pascal. Ch. PERROT, *Jésus et l'histoire* (Col. "Jésus et Jésus-Christ", 11), Paris 1979, p. 282, expõe este postulado nos seguintes termos: "Para que a experiência pascal da 'continuidade' na 'descontinuidade' entre o Nazareno crucificado e o Ressuscitado haja podido se realizar, é necessário postular, já antes da Páscoa uma real experiência da diferença que Jesus apresentava com relação a seus discípulos. Se o Senhor da Ressurreição é ao mesmo tempo reconhecível e diferente (cf. Maria de Magdala, Jo 20, 11-18), é porque as testemunhas de sua vida o haviam conhecido e em parte haviam feito já a experiência de sua diferença".
- (20) Não obstante viver tão intensamente a experiência do Senhor ressuscitado, a

intenção teológica. Marcos, o criador do gênero literário "evangelho", usa 151 vezes o presente histórico. Este artifício de estilo tem a sua razão de ser numa convicção e numa intenção propriamente teológicas: mostrar que o Jesus terrestre, cujas palavras e ações são relatadas no texto evangélico, é idêntico com o Senhor exaltado que agora reúne a comunidade cristã, fala e age no meio dela. No tempo da Igreja, através da "anamnese" evangélica, o "Jesus da história" está presente no "Cristo da fé". "A proclamação do Senhor faz surgir o passado reencontrado pelo presente, e faz brotar o passado no presente. A 'anamnese' assinala ao mesmo tempo a distância e a unidade radical de um *outrora* que se torna *hoje*"(21)

Esta intenção teológica que subjaz à redação dos evangelhos tem obviamente sua razão de ser. Por que a Igreja primitiva sentiu a necessidade de produzir esses textos narrativos sobre a vida do Jesus terrestre chamados por ela mesma de evangelhos? O que se pretendia com eles? A resposta a esta pergunta servirá também, como vamos ver em seguida, como uma das pistas de resposta à questão à qual este artigo pretende responder.

Ao redigir os evangelhos como "anamnese" da história de Jesus, a Igreja primitiva estava reagindo ao mesmo tempo contra duas tentações opostas. A necessidade de uma escritura da "história de Jesus" impôs-se, em primeiro lugar, como reação contra os desvios entusiastas e doctetistas que levavam a uma ruptura progressiva com o Jesus histórico e em última análise a uma diluição da figura terrestre de Jesus num mito intemporal, numa experiência de salvação de caráter atualista, puramente interior, do tipo das mitologias das religiões de mistérios que pululavam no mundo helenista de então. A necessidade de uma escritura "biográfica" de Jesus impôs-se, em segundo lugar, como reação contra os judaizantes, contra os judeu-cristãos que, no extremo oposto, aferravam-se a prescrições "carnais" que haviam sido definitivamente superadas por Jesus, Cristo e Senhor, que agora está presente e atuante na Igreja pelo Espírito(22). A "anamnese" atualiza a presença de Jesus na sua identi-

Igreja primitiva conservou na "anamnese" da tradição sinótica a mensagem de Jesus sobre a proximidade do Reino assim como das suas ações taumaturgicas e exorcistas que expressavam, na forma de sinais, a presença já atuante do Reino (Ver Ch. PERROT, op. cit., pp. 225-236: "Le Prophète du Règne de Dieu").

(21) Ch. PERROT, op. cit., p. 47. Para uma explicitação mais ampla da relação entre o evangelho e a história, ver *ibid.*, pp. 45-73.

(22) "... Jésus continue de parler à sa communauté et, par là même, il légitime la parole de son Eglise pascale. La référence joue alors pleinement son rôle: dans son mouvement régressif (tourné vers l'origine), elle authentifie la parole du salut; dans son mouvement récurrent (qui va de Jésus à la communauté), elle

dade terrestre, não fixando de uma vez para sempre no passado suas palavras e ações, mas reinterpretando-as através de formas literárias diversificadas(23).

Para todo o Novo Testamento a fé cristã repousa sobre fatos e não sobre idéias ou mitos. Também para Paulo e para João, como anti-docetas que são, é decisivamente importante a vida, o destino histórico de Jesus. A justificação pela fé, que ocupa lugar central na teologia de Paulo, está enraizada na história de Jesus, e mais particularmente no escândalo da cruz(24). João mostra em todo o seu evangelho como Deus amou os homens enviando-lhes seu Filho (Ver Jo 3, 16; 13, 1 etc). A finalidade do quarto evangelho — e neste ponto coincide com os sinóticos — é apresentar a vida terrena do Filho de Deus, é narrar alguns dos muitos sinais e ações de Jesus “para crerdes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais a vida eterna em seu nome” (20, 31; ver também 21, 24-25). “Este Filho promete permanecer fiel àqueles de seus discípulos que permanecerem fiéis às suas instruções históricas resumidas no mandamento do amor (Jo 15). A anamnese do Filho está a serviço da ética fraternal”(25).

Esta última afirmação conduz-nos ao centro mesmo da opção preferencial pelos pobres; à sua fundamentação cristológica e ao seu valor permanente. Com efeito, os evangelhos têm todos eles — tanto João como os sinóticos, cada um à sua maneira — uma intenção teológico-prática. Ao relatar determinadas práticas de Jesus, o texto evangélico es-

fonde la continuité et la permanence du groupe, ainsi que son unité dans l'unicité de l'événement fondateur. Jésus était donc bien celui que la véritable Eglise helléno-chrétienne proclame aujourd'hui! Une telle réaction était alors nécessaire, tant à l'encontre des enthousiastes et des docètes, qui pulvérisaient le message du salut dans le mythe intemporel d'une religion hellénistique, qu'à l'encontre des judéo-chrétiens aux prétentions 'charnelles', qui refusaient peu ou prou le Jésus de la Grande Eglise et provoquaient en conséquence l'éclatement des église" (Ch. PERROT, op. cit., pp. 53-54). Ch. Perrot sustenta, contra a tese de E. Käsemann sobre o aparecimento tardio do discurso histórico da Igreja, que ele não surgiu somente no fim da fase de desenvolvimento literário da tradição, mas que “esta linguagem da história surgiu de fato desde o início da tradição cristã”. (Op. cit., p. 311; pode ver-se todo o capítulo final da obra: “Le pain, la parole et l'histoire”, pp. 291-322).

(23) Sobre a “anamnese” como estrutura fundamental do Novo Testamento, ver P. BONNARD, L'anamnèse, structure fondamentale de la théologie du Nouveau Testament, em: *Anamnésis. Recherches sur le Nouveau Testament* (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 3), Neuchâtel, 1980, pp. 1-11.

(24) “Tous les grands textes pauliniens sur la foi se réfèrent à l'oeuvre historique du Christ, d'une façon ou d'une autre” (P. BONNARD, art. cit., p. 9).

(25) Ibid., p. 11.

tá refletindo já as práticas das comunidades às quais ele se destina, está refletindo o que elas já praticam e devem praticar cada vez mais fielmente. As comunidades cristãs são exortadas a conformar sua conduta com o que foi a conduta de Jesus, a comportar-se como ele se comportou. Ora, como já demonstramos amplamente, a "evangelização dos pobres" é o sinal mais característico da missão de Jesus, ela expressa o centro mesmo da Boa Nova, do Evangelho do Reino de Deus proclamado por Jesus em palavras e ações (Ver Lc 7, 18-23). E o fato de que o privilégio dos pobres haja sido conservado como o centro do Evangelho de Jesus na "anamnese" evangélica significa que tal privilégio continua pertencendo ao centro do querigma cristológico pós-pascal; significa, dito de outro modo, que o privilégio dos pobres continua tendo para a Igreja primitiva uma importância essencial e permanente.

Explicitemos um pouco as afirmações feitas no parágrafo precedente, a partir dos critérios que estruturam a construção da "anamnese" evangélica.

A comunidade pós-pascal não anuncia mais a vinda *imminente* do Reino de Deus como Boa Nova de libertação (imminente) para os pobres. Neste sentido, o evangelho proclamado pela comunidade primitiva sofre uma modificação com relação ao Evangelho do Reino proclamado por Jesus durante o seu ministério terrestre. Mas — eis o fato significativo que importa ressaltar — a comunidade primitiva conserva viva a memória das parábolas e dos milagres de Jesus(26). Ela faz a retrodicção anamnética das palavras e dos gestos de Jesus como sinais da presença do Reino, apresentando-os como modelo de comportamento para os discípulos de Jesus. Desta maneira, a "anamnese" vem a ser o critério para a prática da vida cristã, o critério de sua autenticidade(27).

As *parábolas*, forma privilegiada do anúncio do Reino de Deus nos sinóticos, são um apelo ao agir cristão na linha dos valores do Reino, são um convite para que o ouvinte se comporte na linha da ação libertadora de Jesus(28). Dentre os gestos de Jesus, a "anamnese" cristã nos evangelhos e nos Atos dos Apóstolos privilegia os *milagres*(29). O motivo primeiro e fundamental da memória comunitária de tantos relatos de milagres nos evangelhos (dezesseis só no evangelho de Marcos) não é de ordem apologética, mas de ordem prática. A Igreja primitiva busca "na pessoa e nos sinais de Jesus o modelo exemplar de sua prática"(30).

(26) Limitamos a explicitação a estas duas formas de anúncio da presença do Reino.

(27) Ver Ch. PERROT, op. cit., pp. 201-240.

(28) Ver *ibid.*, pp. 211-212.

(29) Ver *ibid.*, pp. 209-225.

(30) *Ibid.*, p. 219.

O papel essencial da "anamnese" dos milagres é servir de ponto de referência para revelar e legitimar o agir cristão. A ação do cristão individual e da comunidade cristã tem que ser como a de Jesus: uma ação libertadora do mal/Maligno, das escravidões e das formas demoníacas que oprimem os homens. Tem que ser, particularmente, uma ação libertadora das desordens e das injustiças que esmagam e marginalizam os pobres. O desígnio libertador de Deus, seu poder de destruição das forças e potestades "deste mundo" que aprisionam e subjagam o homem, realiza-se de maneira tangível nos milagres de Jesus, e sobretudo na sua Ressurreição. Os primeiros cristãos viveram intensamente esta experiência de libertação. A "anamnese" evangélica dos milagres expressa justamente esta consciência e esta prática libertadora(31), ao mesmo tempo em que é estímulo e modelo para sua prática permanente. Assim como Jesus proclamou o seu Evangelho do Reino através de suas palavras e gestos(32), "da mesma maneira o agir cristão em todas as suas formas deve estar atravessado por uma compreensão nova, num processo de libertação doravante em marcha graças ao Cristo Senhor sempre presente"(33).

Através deste breve *excursus* sobre a "anamnese" cristã dos milagres de Jesus (aparentemente um desvio), desembocamos de novo no centro mesmo do Evangelho de Jesus. Só se pode ser discípulo de Jesus no seguimento de Jesus, libertador de todos os "poderes" e "alienações" que oprimem e escravizam, que humilham e marginalizam o homem.

3. A história de Jesus como critério da ortodoxia e da ortopraxis cristãs

Retomando mais uma vez, numa nova ótica, o tema "Jesus histórico" chegaremos de novo a conclusões que confirmarão a tese do lugar central da opção pelos pobres no querigma neotestamentário.

Iniciemos a nossa reflexão lembrando em que consiste a novidade da "nova questão sobre o Jesus histórico". Ela não parte, como era o caso na teologia liberal, em busca da "verdadeira" figura de Jesus, que teria sido ocultada e esquecida sob o lastro dogmático acumulado ao longo dos séculos, e que se trataria de reencontrar com a ajuda dos mé-

(31) "Dans l'écriture anamnétique d'un récit de miracle s'inscrit toute l'expérience et la pratique communautaire de la libération en Christ" (Ib., p. 211).

(32) Ver a ligação entre os dois elementos em Mc 1, 27.39 etc.

(33) Ch. PERROT, op. cit., p. 210.

todos histórico-científicos. A história da investigação sobre a vida de Jesus mostrou que a tentativa da teologia liberal de buscar e encontrar o "Jesus histórico" por trás do querigma é uma tentativa ilusória e inviável. Não é possível separar a interpretação da tradição. A novidade da "nova" questão sobre o Jesus histórico está, negativamente, em que ela não é abordada à margem do querigma da Igreja primitiva, mas através dele(34).

Por outro lado, o Evangelho não pode ser reduzido ao Jesus histórico, no sentido de que a história não pode prestar o serviço de legitimação do querigma e de fundamentação da fé. Por isto Käsemann, assim como rejeitará a interpretação existencial de Bultmann, também rejeita a tentativa de J. Jeremias e a daqueles pós-bultmannianos que propõem a figura de Jesus como alternativa ao querigma primitivo, como o objeto central da reflexão teológica. A novidade da "nova" questão sobre o Jesus histórico, tal como ela é recolocada por Käsemann, está, positivamente, na importância teológica reconhecida à história de Jesus; de modo mais geral, na "relevância teológica do histórico"(35). Na vinculação indissolúvel do querigma apostólico à história absolutamente singular de Jesus de Nazaré está o núcleo indigerível de escândalo, para os "judeus", e de loucura, para os "gregos", da fé cristã. A libérrima e imanipulável ação salvífica de Deus revela-se na contingência histórica, na "carne" da história de Jesus como dado precedente à nossa fé. A história de Jesus revela-nos o *extra nos* da salvação.

O querigma cristão não é, portanto, um mito ou uma gnose. A encarnação do desígnio salvífico de Deus na verdadeira humanidade de Jesus deverá, por conseguinte, servir sempre como critério para a ortodoxia da fé e para sua ortopraxis. A história de Jesus, integrada no querigma, será a instância crítica à luz da qual deverá ser julgada — e rejeitada como falsa, como absolutamente incompatível com a fé cristã — toda e qualquer concepção idealista do querigma neotestamentário, pois acaba convertendo-se num mito ou numa gnose, num entusiasmo ou numa ideologia. Em resumo: a história de Jesus é fundamento da fé, não no sentido de uma redução do Evangelho ao Jesus histórico ou no sentido de uma legitimação do querigma pela história; a história de Jesus é critério da fé e do querigma no sentido de que ela deve ser usada como norma crítica para discernir o falso do verdadeiro Evangelho(36).

(34) Ver E. KÄSEMANN, *Exeg. Vers. u. Bes.*, I, pp. 190-195.

(35) Sobre este ponto, ver E. KÄSEMANN, *Exeg. Vers. u. Bes.*, II, pp. 66s; e, em diálogo com ele, W. KASPER, op. cit., pp. 38-44, e P. GISEL, op. cit., pp. 127-132.

(36) "Es geht nicht darum, historisch Glauben zu begründen. Es geht darum, kritisch rechte von falscher Botschaft zu trennen" (E. KÄSEMANN, *Exeg. Vers.*

Mas, é possível conhecer a história de Jesus? Contra o minimalismo bultmanniano, que reduz o âmbito do conhecimento histórico sobre Jesus a pouco mais do que o puro fato de sua existência (ao mero "Dass des Gekommenseins"), Käsemann mostra, usando um método rigoroso, que podemos conhecer com suficiente segurança alguns traços característicos da pessoa e da missão do Jesus histórico(37). Situando-se, neste ponto, em posição de contradição frontal a Bultmann, Käsemann defende que o acesso ao Jesus histórico é não só possível mas também teologicamente relevante. Com efeito, o acesso a determinados dados da história de Jesus revela-nos conteúdos do querigma cristológico que, por sua vez, servem de norma crítica para a fé e para a práxis cristãs.

Eis alguns destes dados ou práticas do Jesus histórico que fundamentam a opção preferencial pelos pobres(38).

Jesus proclama a salvação para todos os "encurvados": para todos os oprimidos e marginalizados, para todos os condenados e perdidos, para todos os necessitados da justiça e da misericórdia de Deus, isto é, para todos os pobres e pecadores. Este anúncio é o que constitui, como vimos acima, a quinta-essência do Evangelho de Jesus. "Com o anúncio da irrupção do Reino de Deus que se aproxima, (Jesus) revela Deus co-

u. Bes., II, p. 55). "Sofern die Suche nach dem historischen Jesus um das Anliegen des vere homo kreist, steht im Dienst einer unaufgebaren theologischen Verpflichtung, und zwar darin, dass es nicht das Evangelium historisch zu begründen, sondern christologisch zu identifizieren gilt (...). Wird die 'neue Frage' so aufgeworfen, hat sie einen über bloss historische Interessen hinausgreifende dogmatische Dimension und mag darin dem früher leitenden Historismus entgegengestellt werden" (E. KÄSEMANN, *Die neue Jesus-Frage*, p. 55). O Jesus terrestre não pode ser tomado como critério unidimensional da fé cristológica e da conseqüente prática cristã, mas ele tem para ambas uma função imprescindível: "Der kirchliche Glaube hat (...) im irdischen Jesus, so wie er uns durch die historische Forschung zugänglich ist, ein relativ eigenständiges Kriterium, ein ein für allemal gesetztes Gegenüber, an dem er sich immer wieder messen muss. Trotzdem kann der historische Jesus unmöglich zum ganzen und allein massgeblichen Inhalt des Christusglaubens gemacht werden" (W. KASPER, *op. cit.*, p. 41).

- (37) Os critérios da historicidade para o acesso ao Jesus histórico estabelecidos por Käsemann, geralmente aceitos pelos exegetas, são os da "dupla diferença": teriam fundamento histórico os textos que ao falar de Jesus o mostram como diferente, por um lado, das comunidades cristãs que o confessam, e, por outro, do contexto sócio-cultural e religioso do judaísmo em que ele atua.
- (38) Nos parágrafos finais deste número 3 apoiamos-nos sobretudo, como se depreende claramente das notas que seguem, no artigo já citado acima (nota 6) de E. KÄSEMANN, *Die neue Jesus-Frage*. O objeto do protesto do autor neste artigo, escrito com um extraordinário *pathos* teológico, é a compreensão gnóstica e docetista, mitológica, metafísica ou idealista da fé cristã.

mo o Pai dos necessitados e dos perdidos”(39). Quando Paulo interpreta o Evangelho de Jesus com a fórmula teológica da justificação dos ímpios, fazendo dela o centro do seu evangelho, está sendo, portanto, absolutamente fiel ao Evangelho do Reino proclamado por Jesus(40). Infiéis ao Evangelho tornamo-nos nós quando nos afastamos deste centro, sejam quais forem as razões aduzidas, ou não aduzidas. “Quando o que determina o centro do querigma não é o fato de que Jesus acolheu os pecadores, os fracos, os oprimidos e os marginalizados, e de que a eles prometeu o Reino e de que não pretendia tornar mais piedosos os piedosos, então chegamos a uma religiosidade a mais, junto a outras, praticamos introversão eclesial, substituímos a missão por pedagogia”(41). No fato de que Jesus se tenha voltado para os pobres e para os pecadores, para os menosprezados e marginalizados, que se tenha solidarizado com eles até a morte *extra muros*, entre dois malfeitores, no abandono mais absoluto, no despojamento, na nudez literalmente total, aqui, neste fato histórico, na morte de cruz “sob Pôncio Pilatos”, nesta prova de “amor extremo até o fim” (Jo 13, 1), está o núcleo do Evangelho. E aqui está também o verdadeiro escândalo do Evangelho (de Jesus, de Paulo e, de uma ou outra maneira, de todo o Novo Testamento). Um Evangelho que revela Deus como “o Deus dos perdidos e dos vencidos na luta pela eficiência e pelo êxito”(42), torna-se uma novidade intolavelmente escandalosa para os piedosos, para os fortes e para os sábios. “Nesta altura, a cristologia torna-se provocação para um mundo no qual impera a lei da selva, isto é, a glorificação do poderoso”(43).

A opção de Jesus pelos pobres, expressão do que constitui o âmago mesmo de seu Evangelho, de sua mensagem e de seu comportamento, desemboca através do que foi a trajetória do destino histórico do Nazareno, na cruz(44). Na cruz, Jesus de Nazaré chega ao grau máximo de solidariedade com todos os condenados da terra, com todos os vencidos. Da cruz nasce também e à cruz conduz a opção pelos pobres dos que, embora fracos, querem ser seguidores de Jesus. A *theologia crucis* é o antídoto radicalmente eficaz contra uma *theologia gloriae* triunfalista e anticristã. Absolutizar o Cristo vencedor esquecendo que ele é o Jesus

(39) E. KÄSEMANN, Die neue Jesus-Frage, p. 52.

(40) Ver *ibid.*

(41) *Ibid.*, p. 56.

(42) *Ibid.*

(43) *Ibid.*

(44) Pode ver-se, sobre esta questão, a tese doutoral de B. FERRARO, *A significação política e teológica da morte de Jesus à luz do Novo Testamento*, Petrópolis, 1977, esp. o cap. IV, pp. 205-237.

crucificado, como aconteceu às vezes ao longo da história da Igreja, é "corromper o Evangelho de Cristo" (Gl 1, 7); significa pôr-se "do lado daqueles que no Gólgota zombavam do Nazareno porque ele não representava o poder de Deus. Desta maneira, afasta-se o escândalo de que o maldito pela Lei e o crucificado desprezado pelo mundo é o Filho de Deus" (45). Rejeitar, na teoria ou na prática, a predileção de Deus pelos pobres, pelos fracos, pelos sem-vez e sem-voz, é esvaziar o Evangelho da cruz de Cristo, é cair na impiedade.

* * *

Os três pontos que acabamos de desenvolver são no fundo três perspectivas ou três momentos de um mesmo e único argumento com o qual tentamos retorquir a argumentação feita contra a fundamentação evangélica da opção pelos pobres. À guisa de conclusão, resumimós mais uma vez a nossa contra-argumentação.

1. O Novo Testamento identifica o Jesus terrestre com o Senhor exaltado. Teologicamente, portanto, não se pode separar um do outro, não é possível aderir ao segundo esquecendo o primeiro. A Igreja primitiva, ao integrar no querigma cristológico pós-pascal a história concreta de Jesus de Nazaré, ligou esta indissoluvelmente àquele. A opção pelos pobres, que ocupa o centro do centro da mensagem e da prática de Jesus, tem, por conseguinte, um valor central, impreterível e imperecível para a fé e para a prática das comunidades cristãs de todos os tempos. Deus em Jesus assumiu não somente uma natureza humana, mas também uma história humana. Doravante, e por toda a eternidade, a história de Deus em Jesus é revelação da natureza da relação de Deus com o homem: uma relação de amor absolutamente gratuito. Na proclamação da Boa Nova aos pobres feita pelo "Jesus histórico", com palavras e sinais, é-nos revelado *historicamente* que Deus é amor e como Deus ama. Deus continuará sendo por toda a eternidade *como* nos foi revelado na história concreta de Jesus de Nazaré: um Deus cuja *eudokia* é atraída pelos mais abandonados e oprimidos, um Deus que ama com amor de pré-dileção os mais necessitados, um Deus que se inclina preferentemente sobre todos os "encurvados".

2. O significado permanente da história de Jesus para a comunidade cristã manifesta-se também na "anamnese" evangélica criada pela Igreja primitiva. A "anamnese" atualiza a presença de Jesus na sua identidade terrestre. O *outrora* torna-se *hoje*. Nesta retrodicção de Jesus de Nazaré, a comunidade primitiva privilegia os sinais da presença do

(45) E. KÄSEMANN, Die neue Jesus-Frage, p. 55.

Reino (milagres), apresentado-os como paradigmas do que deve ser o comportamento dos discípulos de Jesus, como apelos ao seu seguimento. A ação do cristão tem que estar pautada pelo que foi a ação de Jesus: uma ação libertadora das forças demoníacas, das desordens e das injustiças que esmagam e marginalizam os pobres. Só se pode ser cristão no seguimento de Jesus, e não há seguimento de Jesus se não há participação, de uma ou de outra maneira, no processo de libertação dos pobres, o sinal mais característico da vinda do Reino proclamada por Jesus. O fato de que o privilégio dos pobres haja sido conservado pela Igreja primitiva na sua "anamnese" da história de Jesus, e haja sido conservado como o centro do seu Evangelho, significa que tal privilégio continua pertencendo ao centro do querigma cristológico pós-pascal. É, portanto, vinculante para a Igreja de todos os tempos.

3. O que acabamos de resumir nos dois parágrafos precedentes pode ser por sua vez resumido no que Käsemann chama "a relevância teológica da história de Jesus". Porque nela se revela o desígnio salvífico de Deus, a história terrestre, absolutamente singular, de Jesus é o critério permanente, insofismável, à luz do qual serão verificadas a homologia, a ortodoxia e a ortopraxis cristãs. Ora, um traço inquestionável da história de Jesus é que ele proclamou o Evangelho do Reino aos fracos e pequenos, aos oprimidos e marginalizados, aos condenados e perdidos, isto é, aos pobres e pecadores. A prática *evangélica* da opção preferencial pelos pobres é, portanto, critério infalível de verificação do seguimento de Jesus, critério seguro para discernir o falso do verdadeiro Evangelho. O Evangelho é verdadeiro quando é (escandalosamente para os sábios e poderosos deste mundo) partidário. O Evangelho é verdadeiramente o Evangelho de Jesus quando leva a optar pelos pobres, como optou por Jesus(46).

(46) Por este motivo e neste sentido, podemos afirmar: ainda que o "Jesus histórico" não tenha sido — como de balde se pretendeu e ainda se pretende demonstrar uma e outra vez — um revolucionário ou um subversivo no sentido político destes termos, sua "memória" (*anámnesis*), quando é ouvida e "obedecida", quando é "seguida", é sempre subversiva e revolucionária no sentido etimológico de que sub-verte e vira sempre de novo as situações do *status quo* de turno. Por esta razão, os seguidores do Nazareno crucificado *extra muros* são sempre de novo, inexoravelmente, caluniados e perseguidos, condenados e não poucas vezes assassinados. A história atual dos mártires da América Latina, nossos contemporâneos, confirma-o mais uma vez.