
PASTORAL UNIVERSITÁRIA

Reflexões teológicas sobre uma prática eclesial

Francisco Taborda, SJ
Belo Horizonte

INTRODUÇÃO

Em julho de 1982, a Pastoral Universitária (PU) estará realizando seu III Encontro Nacional. A PU é uma realidade nova e alvissareira na vida da Igreja no Brasil, sinal de que volta a estar presente com sua ação evangelizadora no meio estudantil universitário. Estas reflexões querem ser uma contribuição crítica à PU em sua procura de identidade cristã e eclesial.

A PU é um fenômeno recente na Igreja do Brasil. De 1966 (extinção da JUC) a 1977 (primeira articulação da PU), não houve presença da Igreja na Universidade através de uma atuação de universitários visando especificamente a atingir os universitários. O que houve, foi, por uma parte, a atuação (e multiplicação) de Universidades Católicas e, por outra, a participação de universitários em movimentos de juventude de caráter geral (como TLC, Emaús). As Universidades Católicas dessa época, no entanto, já não são fruto de um projeto de cristianização segundo o modelo de neocristandade (estamos no pós-Vaticano II), mas antes um oferecimento de suplência à necessidade de expansão do ensino superior que o "milagre brasileiro" parecia começar a exigir. A seriedade de ensino e a finalidade apostólica parecem, às vezes, ter ficado para o segundo plano, por efeito da atração dos aumentos megalomânicos e da magia dos números. A nova visão pluralista transformou as aulas de cultura religiosa, talvez último resquício de intenção evangelizadora, em fórum de uma abordagem meramente humanista dos problemas da atualidade. Os movimentos de juventude, mesmo contando com bom número de universitários, não engajavam a nível de universidade, já porque a vigilância política e ideológica e a repressão policial campeavam em todas as universidades.

Apesar dos esforços anteriores dos pastores e de algumas tentativas isoladas, foi apenas a partir do II Concílio de Jovens, em Lins, SP, 1977, que começou lentamente a renascer uma presença cristã organizada de estudantes dentro da Universidade. O Primeiro Encontro Nacional realizou-se em Vitória, ES, em 1979. Três anos depois, na reunião extraordinária de julho de 1981, em Goiânia, fez-

se um levantamento aproximativo do número de estudantes pertencentes a núcleos da PU. O resultado foi 1325 universitários, para uma população de um milhão e trezentos mil universitários, o que significa uma proporção de um por mil.

Por estas simples datas e números, já se pode concluir que a PU é uma plantinha jovem e débil ainda. Cinco anos de existência não são suficientes para grandes realizações nem para a aquisição de uma clara consciência de si, especialmente num movimento estritamente participativo que não apresenta de antemão plataformas ou programas de ação brotadas de alguma cabeça iluminada. A identidade da PU vai surgindo, a partir dos acontecimentos, num penoso e lento processo de aprendizagem. É assim que a própria PU se compreende. Ela sabe não estar pronta. Por isso a palavra mais freqüente em seus documentos oficiais é "caminhada" e a pergunta mais crucial e constante é pela identidade.

Quem tiver sensibilidade e respeito para com os processos de crescimento próprios a todos os fenômenos humanos, deverá ter compreensão para com as insuficiências que possa apresentar a PU. E quem dá importância à presença da Igreja no meio universitário, deve estar disposto a dar uma contribuição positiva de apoio e estímulo à PU na sua caminhada. As presentes reflexões pretendem ser uma contribuição nesse sentido.

1. Os textos da PU: pressupostos hermenêuticos para sua leitura

Pode-se ter uma idéia da breve história da PU através dos textos por ela mesma publicados. São, via de regra, relatórios de suas atividades a nível nacional:

- **I Encontro Nacional de PU**, Vitória, 20 a 22 de julho de 1979 (Trata-se de um relatório muito breve desse encontro. Sigla: I ENPU)
- **II Encontro Nacional da PU**, Vitória, julho de 1980 (Cadernos de Estudo: 01) (É igualmente um relatório, embora bem mais elaborado que o anterior. Sigla: II ENPU)
- **Método. Metodologia. I Seminário Nacional da PU** (Relatório das discussões). Goiânia, janeiro de 1981 (Cadernos de Estudos 02) (O subtítulo já explica seu conteúdo. Sigla: I Sem)
- **Domingos CORCIONE: Pistas para uma metodologia de Pastoral Universitária** (Folhas mimeografadas sem data, da autoria do então assessor nacional da PU. Segundo informação de Beozzo, no trabalho citado mais adiante, foi distribuído durante o I Seminário)

rio Nacional, em janeiro de 1981. Sigla: Pistas)

- Domingos CORCIONE: **Revisão de vida na PU** (Cadernos de Estudos 03) (Trata-se de publicação em separado da segunda parte do trabalho anterior: Pistas 8-17. Não precisa sigla, porque será citado como parte integrante das Pistas)
- **Reunião extraordinária da PU nacional**, Julho de 1981, Goiânia. **Comitê Latino-americano MIEC-JECI**, março de 1981, Lima (Cadernos de Estudos 04). (Relatório da reunião extraordinária que substituiu o III Encontro que fora planejado para julho de 1981, mas não se realizou. Relatório dos participantes brasileiros na reunião de nível latino-americano. Esta segunda parte em geral não será considerada no presente estudo, pois se refere só indiretamente à PU. Sigla: RE).
- Hilário DICK: **A PU a partir de si mesma**. Fevereiro 1982 (Compilação dos textos anteriores, visando à apresentação da PU. O autor é o atual assessor nacional. Será pouco citado, porque apenas repete trechos dos textos anteriores. Sigla: Dick).
- José Oscar BEOZZO: **Pastoral Universitária** (O texto é datado de Lins, 20.11.1981. É um histórico da PU, seguido de três anexos. Anexo I: Carta de D. Pedro Paulo Koop, Bispo de Lins, SP, ao Cardeal Agnello Rossi, Arcebispo de São Paulo, de 12.08.67. Anexo II: Atitude cristã e Universidade. Documento do II Concílio de Jovens (grupo universitário). Lins - 24.07.77. Anexo III: Aos Bispos reunidos em Puebla. Documento dos núcleos de PU de São Paulo, Campinas, São Carlos, Araraquara, Bauru, Ribeirão Preto, Rio de Janeiro e Lins. Lins - 1.10.78).

Para o estudo desses textos "oficiais" da PU (com exceção do último que já é um estudo **sobre** a PU), é necessária uma hermenêutica apropriada.

Em primeiro lugar é preciso considerar o **gênero literário** dos documentos. São, em sua maioria, como se pode ver pela simples enumeração, atas e relatórios de encontros, seminário, reunião. Por detrás deles há amplas discussões que, se por um lado poderiam talvez iluminar os textos no sentido de pô-los num contexto mais completo, por outro lado, explicam suas imperfeições. De fato, procurando-se que todos os participantes sejam ativos e que não se avance mais do que à velocidade que todos possam andar, facilmente se fica a meio caminho, chegando-se apenas à meta possível sem atingir a desejável. Um encontro tem um número reduzido de dias; jamais se

poderá nesse tempo exíguo chegar a formulações perfeitas, completas, inatacáveis a olhos críticos. Principalmente quando os participantes em sua maioria carecem de formação filosófica e teológica (como os documentos honestamente não se cansam de repetir).

Em segundo lugar é preciso não perder de vista a **intenção dos autores**. Não querem fixar princípios válidos de uma vez para sempre, mas conservar a "memória" de sua caminhada. Cada documento diz: até aqui conseguimos chegar. Por isso, uma das palavras mais repetidas é "caminhada". Eles não consideram ter dito a última palavra. Pelo contrário, com honestidade exemplar, em cada encontro examinam os impasses e pontos de estrangulamento, questões que estão a exigir mais estudo e maior aprofundamento. Uma das constantes nesse sentido é a exigência de estudar melhor o método e o reconhecimento da necessidade de iniciação bíblico-teológica. Dois pontos que teoricamente consideram vitais para sua identidade e, ao mesmo tempo, reconhecem com honestidade que são insuficientemente praticados. A própria apresentação gráfica dos textos (em geral mimeografados ou em tipos de impressão bem primitivos) já mostram que aqui não se pretende ter uma obra ou declaração para durar séculos. São marcos de uma caminhada. Cada vez retomados e corrigidos, sem dogmatismos.

Por fim, um princípio hermenêutico universalmente válido que é a "**simpatia**" entre o intérprete e seu texto, ou seja, a disposição de supor boa vontade por parte dos autores naquilo que declaram ser sua intenção. Em outras palavras: não é bom intérprete quem lê os textos com espírito inquisitorial. Para confirmar este princípio, lembre-se um texto clássico de autor que muito sofreu por interpretações malévolas de sua obra mestra: "... todo bom cristão deve estar mais pronto a salvar a proposição do próximo do que a condená-la; e, se não a puder salvar, inquirir dele como a entende; e, se a entende mal, corrija-o com amor. Caso tal não bastar, recorra a todos os meios convenientes para que, bem entendida, seja salva" (Santo Inácio de Loyola, Exercícios Espirituais, n. 22). Aqui entra o comungar com a esperança de que a PU represente uma presença cristã, que ajude a pôr a Universidade nos caminhos da Igreja latino-americana de após Medellín e Puebla.

Isto posto, pode-se tentar penetrar na intenção da PU. Inicialmente será abordado o método da PU, considerado por ela como sua identidade e espiritualidade. Depois se estudará alguns aspectos da teologia explícita e subjacente.

2. O Método da PU e sua identidade

2.1 A caminhada no tocante ao método

O método da PU ora é denominado "Revisão de Vida" (RdV), ora "Ver-Julgar-Agir" (VJA). O I Sem considera que "na Revisão de Vida está a identidade e a espiritualidade da PU" (I Sem 30). Seis meses depois não só verificam que "não há aplicação do método de forma sistemática", embora haja esforços nesse sentido (RE 6), mas até se estuda a diferença entre RdV e VJA.

Numa intervenção na reunião extraordinária, o assessor Pe. Enzo Gusso distingue a ambos. "VJA é um método **projetivo**, que estuda a realidade à luz dos princípios evangélicos para determinar as tarefas a serem assumidas pelos membros da equipe (individualmente), em função do projeto comum. É um método próprio da **milítância**" (RE 12). A RdV é considerada "um método **voltado para trás**" (ib.), embora também esteja em função do planejamento. Mas, depois de tentar distinguí-los (será que o fez?), o assessor acentua a "sintonia entre os dois" (ib.). Pelo resumo apresentado no relatório em questão, o leitor não sai com maior clareza.

O assessor Pe. Johan Konings, em outra intervenção, prefere acentuar a homogeneidade. Em ambos os métodos confronta-se "o agir dos homens com o de Deus" para se chegar "à transformação desse agir (nosso próprio, porque somos coniventes com a injustiça; o dos outros, e o das estruturas, que também têm seus agentes)" (RE 13). A diferença entre os dois métodos parece estar — quanto o resumo dessa intervenção permite entender — em que na RdV o agir é a conversão própria; no VJA a dos outros e das estruturas.

O próprio exercício do método nas reuniões da PU Nacional, tal como se reflete nos relatórios analisados, mostra um progresso. No I ENPU fala-se dele apenas em termos gerais como "método **AÇÃO-REFLEXÃO-AÇÃO**" (I ENPU 9). Na apresentação do relatório do II ENPU, o então assessor nacional Domingos Corcione reconhece que "as orientações metodológicas... são ainda vagas, mas já suficientes para mostrar que existe entre nós um grande consenso no sentido de usarmos e aperfeiçoarmos cada vez mais o já experimentado método da antiga Ação Católica: **VER-JULGAR-AGIR**" (II ENPU 3-4). De fato, ao abordar pistas de ação, a primeira apresentada diz respeito a "metodologia e Espiritualidade", no pressuposto de que não se poderia dissociar os dois termos, já que a espiritualidade que buscam, deverá nascer da prática. Por isso optam "pelo método Ver-julgar-agir — método dialético, onde ação e reflexão estão profundamente interrelacionados, acontecem e levam sempre

a um compromisso" (II ENPU 16). Logo a seguir, dizem que "a Revisão de Vida continua um método válido e eficaz", com o que parecem distinguir do VJA. Outras afirmações levam a concluir que a RdV é vista no sentido de "criar um novo estilo de vida" (algo, portanto, que diz respeito mais ao próprio sujeito e daí se reflete na prática e a permeia). E na frase seguinte já parecem tomar RdV e VJA como sinônimos.

Mais importante que a oscilação terminológica é o fato de que neste encontro se oferece uma primeira descrição do método. O "ver" visa a que "os universitários levem em conta a realidade e aprendam a lançar um olhar de fé sobre o dia-a-dia" (II ENPU 16). Entretanto não se fala de método de análise. Parece que é muito simples esse ver. O "julgar" abrangerá, neste estágio da explicitação do método, tanto o julgar teológico como o julgar sócio-analítico. Também aqui "é desejável" o "desabrochar" de "uma atitude de oração" (II ENPU 17). Por fim é descrito também o "agir".

A insuficiência teórica dessa primeira abordagem do método deverá ter sido reconhecida e levou a duas iniciativas: o assessor nacional Domingos Corcione escreveu "Pistas para uma metodologia de PU" que, é verdade, abrangem mais que o método de RdV/VJA; o I Seminário dedicou-se a estudar a metodologia.

O texto de Corcione já transpõe para o "ver" o trabalho sócio-analítico que no II ENPU estivera no "julgar". É explicitada a necessidade de ver com o instrumental científico das Ciências do Social. O problema da análise marxista é brevemente abordado, porém mais importante e acentuada é a advertência a que não se queira forçar a realidade para que caiba em modelos teóricos prévios, mas a que se submeta o modelo teórico à realidade, se corrija a teoria a partir da realidade. É uma lúcida advertência contra dogmatismos tão fáceis, especialmente entre iniciantes deslumbrados por teorias que acabam de descobrir.

O "julgar" se dá à luz da fé, a partir da revelação de Deus, para que se reconheça o apelo que o Deus vivo lança no momento presente. Seguindo de perto o relatório do II ENPU, Corcione fala nesse contexto de que "é também o momento de apropriação do fato... numa perspectiva de classe" (Pistas 13). Teria sido mais coerente e feliz, se não tivesse mediado teologicamente ambas as proposições, lembrando que esse Deus é sempre o Deus que ama preferentemente os pobres, o Deus que ama a justiça e a fraternidade, e por isso, seus apelos redundam num posicionar-se junto aos pobres.

Sobre a oração, relacionada a este momento, e a necessidade de iniciação bíblico-teológica, indispensável para realizar o "julgar", Corcione repete o II ENPU.

Segue-se o "agir" que não merece reparos.

Diante da insegurança com que a PU até então realiza seu método, é com curiosidade que se abre o relatório do I Seminário, dedicado ao estudo do método. De fato, verifica-se que o texto de Corcione, distribuído durante o Seminário, não produziu logo seus efeitos. Assim um assessor, embora explicito o "ver" como não-ingênuo e sim amparado nas análises científicas e sócio-políticas, considera que se "julga" a realidade "sob a ótica científica, social e sobretudo sob a ótica da fé" (I Sem 20). Mas o mais grave é que, na prática do Seminário, "ver", "julgar" e "agir" são justapostos e não relacionados dialeticamente. No "ver" todos participam, analisando em grupos, fatos dos diversos regionais; no "julgar" parece ter havido palestras de "aprofundamento bíblico-teológico" que não brotavam do "ver", embora pudessem ser válidas para iluminá-lo; o "agir" ficou em termos amplos, sem voltar às experiências analisadas no "ver". Talvez não se pudesse exigir mais num seminário de iniciação ao método que analisou tantas e tão diversas ações de grupos dispersos pelo Brasil. Entretanto, não deixa de ser significativa a imperfeição com que realizam então o que solenemente reafirmam e reconhecem como "um instrumento metodológico que confere identidade e um dos elementos de especificidade da PU" (I Sem 38-39).

A insatisfação sobre o método e, simultaneamente, a consciência de quão vital ele é, volta na Reunião Extraordinária que substituiu o ENPU programado para julho de 1981. Revitalizar o método é um de seus objetivos (cf. RE 22). Além do problema da distinção entre RdV e VJA, dois temas importantes foram debatidos: "Como ouvir a Palavra de Deus (no Julgar)?" (RE 13) e o instrumental científico de análise.

Quanto à primeira questão, ficou bem clara, mais uma vez, a necessidade de estudo sistemático da Bíblia e de um contato permanente com a mesma para que de fato se ouça a Palavra de Deus e não se faça Deus dizer o que se quer ouvir, por uma manipulação da Palavra de Deus (mesmo que por ignorância). Digna de menção foi a intervenção do assessor Johan Konings que, com sua experiência de exegeta, assinalou o perigo de "fazer o critério (a Palavra de Deus) dizer o que a gente gostaria que dissesse (cabrestamento)". Nesse caso, a Palavra não causa mais admiração, não vem mais com autoridade, de fora de nós (cf. Mc 1, 22), mas confina-se dentro

de nossa experiência (apenas explicita essa experiência: imanentismo). Não existe mais dialética, círculo hermenêutico (dois sujeitos em interação: nós fazendo história e Deus fazendo história), mas apenas monólogo, auto-confirmação, círculo vicioso (o sujeito é apenas um só, apesar das aparências)" (RE 14). Daí a necessidade de um estudo sistemático, onde a Palavra de Deus possa ser ouvida "mediante uma proclamação total e autônoma", como acontece também na liturgia.

Sobre a análise marxista se fazem observações muito judiciosas, reconhecendo sua importância e seu amplo uso em ciências sociais, mas advertindo a que não se considere como única análise com categoria científica, nem se esqueça que, por seu materialismo, "é um sistema de pensamento imanente" que "não abrange a totalidade do homem" (RE 14).

Essa foi, pois, até agora, a "caminhada" da PU no tocante ao método e, da forma como ela se entende, no tocante à própria identidade. A identificação de método e identidade pode causar estranheza. Método não é algo puramente formal? Identidade não deveria dizer respeito a conteúdo? Como o método pode identificar a PU?

2.2 A identidade implícita no método

A PU tem razão em ver no método, senão sua identidade, pelo menos "um dos elementos de especificidade da PU" (I Sem 39; cf. II ENPU 15, RE 22). Pois o método, embora seja um elemento formal, é determinado tanto pela meta que se tem em vista, como também pela realidade objetiva a que é aplicado. A meta é declaradamente a **evangelização** do universitário, da Universidade e do mundo. A PU, desde o I ENPU, se define como "uma presença evangelizadora no meio universitário" (I ENPU 3), entendendo sua "tarefa evangelizadora... com relação à Universidade, à sociedade como um todo e à própria Igreja" (I ENPU 5). O II ENPU estabelece como primeiro critério para o engajamento na PU "ser cristão e ter fé evangelizadora" (II ENPU 22), embora ainda no I Seminário o assessor Frei Pegoraro considere possível a participação na PU de "pessoas que abandonaram a fé" (I Sem 20).

Mas essa evangelização é buscada de um modo peculiar, de acordo com o ambiente que se quer evangelizar. O ambiente universitário é infenso à mensagem religiosa, principalmente por parte das minorias mais ativas dentro da Universidade e a partir dela. Convencida de que a evangelização, para ser duradoura, deverá responder

aos problemas reais do evangelizando, a PU pretende vir ao encontro dessa situação, procurando realizar uma pedagogia da fé que seja adaptada às características desse segmento da sociedade. Ademais, supõe que está mais apto para abraçar o cristianismo, está mais próximo dele, quem tem fome e sede de justiça. Todos esses aspectos são, não só perfeitamente consentâneos com o Evangelho, senão que exigências do mesmo Evangelho. Examinem-se brevemente os três aspectos.

O primeiro aspecto em questão é a problemática do **ponto de partida no universo do estudante**. A PU quer evangelizar procurando cultivar as "sementes do Verbo" presentes nos anseios dos jovens universitários. Essa problemática já aflorou sob diversos aspectos no campo teológico. Em Teologia Fundamental se haveria de chamar de "apologética da imanência". Em Missiologia sealaria de "aculturação". É, em última análise, o princípio encarnatório. O Verbo assumiu todo o humano, menos o pecado, para transfigurá-lo divinamente. Encarnar o Evangelho na cultura do evangelizando é um princípio fundamental na evangelização.

O segundo aspecto implícito no método da PU está intimamente relacionado com o primeiro. Uma das características fundamentais do jovem universitário é seu amor à autonomia, à liberdade, sua consciência de sujeito. Por isso mesmo vale realizar com esses estudantes uma **educação libertadora/evangelizadora**. É o que a pedagogia da fé usada na PU intenta fazer, no sentido mais genuíno da expressão "educação libertadora/evangelizadora". Medellín havia definido a educação libertadora que apresentou como meta educacional da Igreja no continente, da seguinte maneira: uma educação "que transforma o educando em sujeito de seu próprio desenvolvimento" (Educação II, 1)(1). E continuara especificando suas características: criadora, aberta ao diálogo, atenta às peculiaridades locais e nacionais, capaz de "capacitar as novas gerações para a mudança **permanente e orgânica** que o desenvolvimento supõe" (ib.)(2). Puebla achou oportuno reafirmar essa noção, completando-a sob o nome de "educação evangelizadora" (cf. 1026/830)(3), com o que acentua a necessidade de "anunciar explicitamente Cristo Libertador" (1031/835). O novo enfoque de Puebla não visa a fazer

(1) II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, *Conclusões de Medellín*, Ed. Paulinas, São Paulo, 3ª ed., 1977, 50.

(2) ID., ib., 51.

(3) O Documento de Puebla é citado por meio de dois números: o primeiro remete ao texto oficial; o segundo ao texto original.

esquecer o primeiro, de Medellín, pelo contrário, assume-o (cf. 1026/830). Subjaz a essa atitude, sem dúvida, a convicção de que Cristo só pode ser explicitamente anunciado, quando o homem é plenamente sujeito, autônomo, capaz de fazer sua a exigência de liberdade própria ao Evangelho.

O método da PU quer exatamente realizar esse ideal de educação libertadora/evangelizadora. Ele supõe que cada participante da PU é sujeito do ver, do julgar e do agir. A passagem ao agir exige criatividade. A realização do método só é possível no diálogo entre os membros, com a realidade e os demais protagonistas. É um método que se confronta com as peculiaridades de cada situação e visa à transformação da sociedade. Ao mesmo tempo, a suposição básica é a fé cristã (cf. II ENPU 22; RE 15) e o método quer ser um ouvir a Palavra de Deus sobre a realidade ou a situação (especialmente no julgar: cf. RE 12 e 13-14). Por isso mesmo, uma das tônicas dos relatórios é a necessidade de iniciação bíblico-teológica, de cursos de teologia e leituras para a formação teológica(4). Isso porque, desde o início, a PU entende como tarefa sua "evangelizar os universitários incentivando-os para o engajamento no processo de libertação" (I ENPU 7).

E assim se passa ao terceiro aspecto da questão do método: a PU quer **evangelizar integralmente**, sem reducionismo espiritualista, o verdadeiro perigo reducionista a que está exposta hoje a Igreja, pois ele é em última análise, negação da encarnação. Evangelizar, segundo Paulo VI, na "Evangelii Nuntiandi", é testemunhar o amor do Pai, proclamar que a salvação já aconteceu na história (em Jesus Cristo), anunciar a vida futura (estamos a caminho do céu) e interpelar a vida presente (cf. EN 26-29). Esses quatro momentos têm que acontecer para que haja evangelização. No momento atual da Igreja, em que as tendências restauradoras se avolumam, é grande o perigo de esquecer a incidência do Evangelho na vida presente. A PU não incorre neste perigo. Pelo contrário, sua intenção é exatamente unir Evangelho e vida e fazer brotar daqui uma espiritualidade.

Em seu método a PU se distingue claramente dos muitos "movimentos" que têm surgido na Igreja nos últimos tempos. Os "movimentos" têm por meta a "conversão" dos cristãos que a eles aderem. Entretanto, essa conversão tende a ser individualista, cen-

(4) Vale a pena elencar as vezes que isso é mencionado: I ENPU 9; II ENPU 3, 11, 17, 19, 20, 22; Pistas 13, 16, 19, 20, 27, 35, 40, 42, 43; I Sem 13, 16, 19, 34, 37, 38, 45; RE 4, 6, 10, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 28; Dick 15.

trada no próprio sujeito, com um círculo de irradiação restrito ao próprio movimento. Converter-se é, em primeiro lugar, participar do movimento. Os movimentos visam a criar mais adeptos que engrossem suas fileiras. Formam-nos para que se adaptem ao grupo. Os movimentos não são missionários. A atuação para fora ou é em vista de conquistar novos membros, ou é inorgânica, não levando em consideração a realidade complexa com suas decorrências sociais. Aliás, não é de estranhar essa característica, se se considera a nota anti-intelectual e meramente afetiva própria aos movimentos. Apela à vivência, ao testemunho, não aceitando uma teologia e uma racionalidade crítica. Por isso mesmo, a análise social e psicológica que permitiriam inserir a ação na realidade global, não é praticada. Pelo contrário, rejeitam-se, criticam-se tais análises, apontam-se-lhes os perigos, de forma que, isentos de criticidade, os membros dos "movimentos" possam dar espaço ao "irracional" sob as mais diversas formas: carismática, testemunhal, entusiástica, vivencial... Como não se parte das preocupações reais do homem, a "conversão" e pertença ao grupo muitas vezes não é duradoura. Por sua vez, os pobres dificilmente têm condições (sociais, econômicas, psíquicas) de pertencer ao movimento e, portanto, de serem sujeitos do "cristianismo" por eles propagado. Serão talvez, quanto muito, objeto, seja da caridade, seja da promoção social. Em uma palavra, vale aqui o que J. Comblin diz da cristandade: "Os símbolos cristãos ocupam o lugar da ação e das obras cristãs"(5).

A PU, pelo contrário, está, por seu método, voltada para fora e nessa abertura missionária quer encontrar a identidade. Por isso mesmo falam de uma espiritualidade que é o próprio método. Como é possível?

2.3 Método e espiritualidade

2.3.1 Que é espiritualidade?

Quando se fala de espiritualidade, a tentação é identificá-la com os momentos de oração ou de celebração da vida cristã. E nisso a PU parece também às vezes incorrer. Aqui há um erro na própria interpretação da raiz da palavra "espiritualidade". Ela deriva de espírito que na espiritualidade cristã não é qualquer espírito, mas o Espírito Santo, que o Pai nos envia por meio de seu Filho Jesus. Ora, a palavra "espírito" (mesmo na sua referência ao Espírito Santo) se tornou ambígua, desde que o "ruach" hebraico foi traduzido

(5) José COMBLIN, *O tempo da ação. Ensaio sobre o Espírito e a história*, Vozes, Petrópolis, 1982, 180.

para o grego, o que arrastou consigo toda uma gama de conotações não presentes à concepção semita.

Ao homem ocidental, herdeiro da cultura grega, a palavra "espírito" imediatamente evoca o dualismo espírito-matéria. Espírito é o não-material. Logo, a espiritualidade só pode dizer respeito ao imaterial e, portanto, aos momentos de afastamento das preocupações materiais. Ora, não é esse o pano de fundo da concepção bíblica de "espírito". "Ruach" não se opõe a matéria ou a corpo, mas a inatividade. Espírito significa força, ação, movimento. Por isso mesmo o Espírito de Deus é a força que vem de Deus, e impele o homem a criar fraternidade, justiça e solidariedade, dá coragem e audácia (parrhesía) ao homem para agir no seguimento de Cristo e proclamá-lo Salvador(6).

Correspondentemente, espiritualidade deverá ser entendida a partir dos momentos de ação, da qualidade da ação. Não é o dizer "Senhor, Senhor" que caracteriza uma espiritualidade cristã, mas o fazer a vontade do Pai (cf. Mt 7, 21). Ou seja, a espiritualidade não é um arranque ou impulso extrínseco à ação, que se julga a partir de palavras mais ou menos ocas. A espiritualidade se identifica a partir da experiência do mistério de Deus. Se ele não é vivido na ação, na experiência de liberdade, não adianta nomeá-lo. Entretanto, à espiritualidade cristã pertence também o nomear o mistério de Deus manifesto em Cristo. A espiritualidade só chega a ser cristã, quando o nomeia. Mas esse nome — para não ser oco — precisa brotar da práxis, do seguimento **vivido** de Cristo, traduzido em ações. "Na ação-reflexão acontece a espiritualidade" (II ENPU, 13).

Não é indiferente à espiritualidade (bem pelo contrário) o como percebemos e vivemos a realidade histórica e qual o projeto que temos para ela. Pode-se dizer que a espiritualidade é a resultante da conjunção de duas dimensões inseparáveis de nosso agir: a dimensão existencial e a dimensão transcendente. A dimensão existencial é a experiência de vida que trazemos, é a realidade enquanto nos interpela à ação. Nossa espiritualidade dependerá do que vivemos, seja porque as circunstâncias assim nos obrigam, seja porque abrimos os olhos para algo que não nos é dado viver, mas que pertence à experiência de vida de outros. A partir daí irrompe a ação. Mas para onde? É a dimensão transcendente de nosso agir. Chama-se transcendente porque é o convite do futuro, da alteridade, a que ajamos, transformando o que aí está, em vista de um futuro onde o outro tenha lugar.

(6) Cf. ID., *ib.*, 51.

Nesses termos genéricos e formais, a espiritualidade não tem ainda conotação cristã, nem mesmo religiosa. Todo homem tem sua "espiritualidade" que pode ser absolutamente materialista, como a daquele que experimenta a vida como campo da luta por ter mais e, a partir daí, lança mão de todos os meios para obter lucro e poderio. Tal "espiritualidade" é materialista. Nem por isso deixa menos de ser "espiritualidade", pois é o móvel intrínseco das ações deste homem, é seu horizonte, sua atmosfera, está subjacente a suas ações, brota de confirma-se por ações e leva a novas ações. Esse cidadão pode ir todos os domingos à igreja, rezar nos momentos de perigo, ter um oratório em casa, pertencer a movimentos de Igreja, fazer retiro anual etc. Nem por isso tem uma espiritualidade cristã, porque os nomes de Deus e de Cristo por ele pronunciados não estão radicados em sua ação, não brotam dela, nem levam a uma ação de seguimento de Jesus(7).

A questão fundamental da espiritualidade cristã é que ela brote da **experiência** de seguimento. O caminho pelo qual a graça leva o homem a esse seguimento é múltiplo e não somos nós que prescreveremos itinerários ao Espírito que sopra onde quer (cf. Jo 3, 8). Se para alguém concretamente está primeiro o momento da escuta da Palavra de Deus ou o momento da realização dessa Palavra ou o momento do louvor e do pedido de perdão ao Deus que se comunica ao homem, é em si indiferente. O importante é que à espiritualidade cristã pertencem os três momentos(8), e que o critério último é a prática do seguimento de Jesus.

A tentação que atualmente se avoluma na Igreja, é a de um cristianismo desencarnado. Ela é compreensível à luz de uma análise do momento social. A religião que até agora exercera a função social de conservação do "status quo", parece de repente começar a ter outra função, contestadora. E não só em âmbito cristão (cf. a revolução islâmica). Ora, diante desse potencial justificador de mudanças que a religião parece adquirir, nada mais natural que o "status quo" procure desqualificá-lo como desvio. Por força da ideolo-

(7) Cf. Francisco TABORDA, *Fé cristã e práxis histórica. Sobre a estrutura do conceito de práxis e seu emprego em teologia*, em: REB 41 (1981) 250-278 (aqui: 262-266); ID., *Experiência de Deus. Esboço filosófico-teológico*, a sair em agosto de 1982 pelas Edições Loyola em obra conjunta em homenagem a Henrique Cláudio de Lima VAZ, por ocasião de seu 60º aniversário.

(8) Cf. Jon SOBRINO, *A oração de Jesus e do cristão*, Loyola, São Paulo, 1981.

gia dominante, os agentes religiosos acabam por convencer-se de que se trata de infidelidade à origem e são tentados à restauração das características anteriores às mudanças na religião(9). Essa é a grande tentação da Igreja hoje.

Ao relacionar método e espiritualidade, a PU viu corretamente o que é espiritualidade e como a Igreja hoje deveria reagir à tentação de "voltar à sacristia". Que é preciso fazer descobrir a Cristo a partir da ação, pois o Espírito é ação, a ação que Deus envia ao mundo para preceder, animar e orientar a ação humana autêntica, a que cria um mundo humano, relacionamentos humanos, vale dizer, fraternos. Nem poderia ser de outra maneira, pois o Espírito é o Espírito do Pai, o Espírito de filhos no Filho que nos faz clamar "abba" pelas palavras e pela ação que dá verdade às palavras (cf. Rom 8, 15; Gal 5, 18).

2.3.2 O método da PU e a espiritualidade que lhe é subjacente

O método ver-julgar-agir reflete corretamente a espiritualidade cristã. Basta examinar os textos da PU que explicitam o exercício deste método, para comprovar que o método pressupõe e expressa uma espiritualidade cristã.

É sabido que o "ver" nunca é inocente. Sempre vemos com os óculos que usamos e desde o ângulo em que estamos ou nos colocamos. O ver já é um ver comprometido, existencial, parte de uma espiritualidade consciente ou não. A nível de racionalidade científica o ver deverá ser realizado com instrumental adequado. Ora, esse instrumental jamais é neutro. Por isso importa ter consciência da escolha que se faz, da opção subjacente ao ver.

A PU mostra ter consciência dessa complexidade do ver. No I ENPU a questão do método é apenas superficialmente tocada. Entretanto não deixa de ser significativa sua descrição em termos de "AÇÃO-REFLEXÃO-AÇÃO" (I ENPU 9), pois ao substituir essa caracterização pela de "ver-julgar-agir" (cf. II ENPU 16-19), se estará afirmando que o ver é um ver na ação, ou seja, não é um ver supostamente imparcial, contemplativo. No II ENPU, o ver é qualificado como "lançar um olhar de fé sobre o dia-a-dia" (II ENPU 16) e a análise sócio-analítica da realidade é classificada sob o julgar. Ao falar desse tema que pertence ao ver e será posteriormente lá localizado, a PU recomenda a análise "numa perspectiva de classe", ou

(9) Cf. Otto MADURO, *Religião e luta de classes*. Quadro teórico para a análise de suas inter-relações na América Latina, Vozes, Petrópolis 1981.

seja, olhar "toda a realidade a partir do ponto de vista, da situação e das necessidades dos mais pobres, oprimidos e explorados" (II ENPU 17). Na apostila distribuída aos participantes do I Seminário, o então assessor nacional explicita mais essa questão da opção de classe, considerando-a pressuposto do método da PU. Ele simplesmente tira as conseqüências do II ENPU ao declarar que a PU queria "uma metodologia libertadora e uma espiritualidade que seja sinônimo de libertação" (II ENPU 16; Pistas 5) e: "A nossa reflexão nasce da prática, da nossa opção pela classe oprimida..." (II ENPU 19; Pistas 5). A razão desse ver engajado na luta dos pobres é teológica: "O Deus bíblico é o Deus que está a favor dos pobres e explorados. Aí está o eixo de nossa fé, de nossa espiritualidade, sem dúvida distintas do que são para as classes dominantes" (II ENPU 13; Pistas 7). E Corcione comenta: "A opção pelos pobres e oprimidos representa a adesão da Igreja ao Deus vivo e verdadeiro: um Deus que toma partido pelos pobres e oprimidos, um Deus que toma posição, porque seu amor universal não é a-histórico" (Pistas 7). Ao explicar o ver, Corcione volta a insistir na importância de olhar em fé o Deus que age na história.

Neste trabalho de Corcione, o mais amplo sobre o método da PU, aparece então a necessidade do instrumental das ciências sociais e sua problemática. De modo equilibrado, é advertido contra um uso acrítico da análise marxista e contra a atitude praticista (ou ativista) que tem horror à teoria. Especialmente significativas e importantes são as observações visando a prevenir um uso dogmatista das teorias sociais, querendo "impor a teoria à prática", em vez de "descobrir a teoria que já está presente na prática... e/ou reinventá-la a partir da própria prática" (Pistas 12).

No I Seminário, certamente sem que o texto de Corcione tenha podido influenciar demais, pois foi distribuído durante o mesmo, aparece o entrelaçamento do ver sócio-analítico com a visão de fé. Depois de mencionar os "dois instrumentos de análise", "um científico (dialético-estrutural) e o Bíblico-teológico", a síntese das discussões acrescenta: "Esta análise [realizada com os dois instrumentos] é sempre feita a partir da ótica do pobre, tomado não isoladamente, mas como classe empobrecida, na qual está refletido o rosto de Jesus Cristo sofredor" (I Sem 30). Abstraindo da imprecisão de considerar que existe um instrumento bíblico-teológico de análise, é importante o relacionamento verdadeiramente "dialético-circular" (I Sem 30) entre fé e método científico. Este é escolhido conforme a ótica do pobre-classe, mas esta é privilegiada por espelhar o rosto do Cristo sofredor. Por sua vez, o rosto de Cristo sofre-

dor é descoberto no pobre-classe, porque a análise social permite reconhecer que a existência de pobres não é uma questão individual, mas estrutural.

Essa relação é explicitada na RE como unidade de lugar sociológico e teológico. A unidade é "inseparável, pois a injustiça social, que a existência de uma classe de oprimidos revela, é contrária ao plano de Deus. Biblicamente falando, o pobre não é um 'acidente da natureza', mas aquele que é 'rebaixado, pisado' por alguém. Por ser oprimido, o pobre é o sacramento — o sinal visível que realiza a presença em nossa vida — de Jesus Cristo, que se identifica com os oprimidos e carentes. Daí a coincidência do lugar (o ponto de vista) teológico e sociológico: optar por Jesus Cristo implica em optar pelos pobres, enquanto pobres, como classe oprimida, e, portanto, pela eliminação da opressão, que causa sua pobreza, numa práxis libertadora. Essa práxis se dará ao lado dos pobres, pois não é o opressor, mas os oprimidos, como classe — fruto da estrutura social —, que transformarão as estruturas, porque são vítimas delas" (RE 7).

Pode-se esquematizar o levantamento de textos nas seguintes afirmações: 1) o "ver" é parcial; 2) a parcialidade assumida pela PU consiste em ver a realidade na perspectiva dos pobres; 3) essa perspectiva é, por um lado, evangélica, por outro, uma perspectiva de classe (opção de classe); 4) conseqüentemente, o lugar teológico (perspectiva evangélica) e o "lugar sociológico" (perspectiva de classe) coincidem. Cada proposição merece ser analisada.

2.3.2.1 O "ver" é parcial

O ver é parcial, mesmo quando lança mão de um instrumental científico. Em Ciências Sociais, existem duas direções fundamentais: a funcionalista e a dialética. A primeira analisa a sociedade assim como ela é, com interesse de colaborar no seu melhor funcionamento. A segunda analisa a sociedade, tendo como pano de fundo o que ela deveria ser. Tratará, portanto, de descobrir os mecanismos ocultos de conservação do "status quo" para entender cientificamente como atuar no sentido de transformação da sociedade. São, portanto, dois interesses epistemológicos distintos que movem as duas perspectivas das Ciências do Social: o interesse técnico e o interesse emancipatório(10). Isso significa que, conforme o interesse episte-

(10) Cf. Jürgen HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, em: Jürgen HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Suhrkamp, Frankfurt 1968, 146-168; Francisco TABORDA, *Teologia e ciências no diálogo interdisciplinar*, em: REB 34 (1974) 824-839 (aqui: 828-834); ID., *Filosofia e ciências humanas*, em: Persp Teol 9 (1977) 173-188 (aqui: 181-183).

mológico de nosso ver, será o instrumental a ser usado. Há, pois, subjacente ao ver uma opção que, em última análise, é ética, pois aceita ou rejeita como valor a sociedade vigente(11).

Por outro lado, a parcialidade do ver é inevitável a quem é ser finito imerso na história. O homem, por sua finitude, é incapaz de apreender em ato a totalidade do real. O homem não pode conhecer tudo num momento, nunca, em nenhum momento de sua existência. Entretanto, o espírito humano apresenta, sim, um dinamismo infinito no conhecimento e no amor. O homem pode vir a conhecer e amar tudo o que existe. Não existe nada que seja absolutamente infenso ao conhecimento e ao querer humanos. Tudo quanto existe, é cognoscível e amável para o homem, mas essa dinâmica infinita se realiza em manifestações concretas finitas, isto é, o homem só conhece e ama conhecendo e amando esta ou aquela realidade. A abertura do homem para tudo conhecer é como que um dinamismo rumo a um horizonte sem limites, o horizonte infinito do ser. A abertura a esse horizonte é a condição de possibilidade do conhecimento e amor finitos. Sem essa abertura não se pode conhecer nem amar nada. Conhecer e amar as realidades finitas só é possível, enquanto estas como que se recortam no horizonte infinito do ser. Mas, por sua vez, o conhecimento e amor limitados, finitos, são condição de atualidade daquele horizonte infinito. Ou seja: o horizonte se mostra real e é pré-captado graças ao concreto dos conhecimentos e amores limitados(12). Num exemplo: quando se conhece esta árvore e se deseja acolher-se a sua sombra, conhece-se e ama-se a árvore e sua sombra, porque também está na apreensão presente o que não é árvore e não é sombra, ou, seja, todo o universo do ser. Mas não se pode pensar o ser em sua universalidade, senão a partir do concreto e finito que se dá ao conhecimento.

A metafísica do conhecimento mostra assim que a parcialidade do conhecimento humano não pugna contra sua amplitude infinita, antes a supõe. A sociologia do conhecimento, por sua parte, acentua que o dinamismo infinito de nosso espírito se realiza na história e na sociedade. A apreensão da realidade está condicionada, portanto, ao horizonte cultural que abrange entre outras coisas uma estruturação da sociedade com o conseqüente relacionamento entre os homens. Conforme a posição na sociedade, o homem apreenderá

(11) Cf. Clodovis BOFF, *Teologia e prática. Teologia do Político e suas mediações*, Vozes, Petrópolis 1978, 122-126.

(12) Cf. Karl RAHNER, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Kösel, Munique, 1957, 2ª ed.

diferentemente o real — e especialmente a realidade social. O homem está sempre situado e sua situação condiciona seu ver. Como alguém que está ao nível do mar, vê a mesma paisagem de modo bem diverso daquele que está no alto da montanha. O “lugar” é, portanto, um elemento fundamental na interpretação da realidade.

O situar-se do homem pode ser simplesmente dado ou pode ser escolhido ou mesmo imposto. Por isso se costuma distinguir entre o “lugar social” e o “lugar geográfico”. O segundo é o lugar que alguém efetivamente ocupa na escala social. O primeiro é o lugar que alguém, através de suas práticas, assume por opção dentro do conflito social. Alguém poderá ser sumamente pobre e, no entanto, por seus anseios e até por suas ações, manifestar-se solidário com as classes superiores. Como vice-versa, quem está numa posição social boa, pode assumir a causa popular, pondo à disposição dessa causa os bens (materiais e/ou espirituais) de que está dotado. Entretanto, em qualquer hipótese, o ver sempre será parcial, marcado por opções, mesmo que procure ser mediado cientificamente.

2.3.2.2 Parcialidade da PU pelos pobres

É dentro desse contexto que se pode situar a opção da PU por ver a realidade na perspectiva dos pobres. Dentre as possíveis perspectivas que se apresentam em nossa sociedade e frente à impossibilidade de ser imparcial, a PU escolhe conscientemente uma perspectiva. E escolhendo a do pobre, escolhe a mais universal possível. A mais universal não só estatisticamente, porque no mundo atual a esmagadora maioria da humanidade passa fome e sofre carências nos direitos humanos mais fundamentais. A perspectiva do pobre é também — e principalmente — a mais universal, porque o pobre é o universal concreto do humano. Obtém-se o universal pela abstração de tudo quanto é secundário e acidental na realidade e fixando a atenção no que constitui o comum a todos os entes da espécie em questão. Semelhantemente, o pobre, despojado de riqueza, de poder, de beleza, de saúde, é o homem sem os “acidentes” da humanidade. É o homem que consegue sobreviver só com o essencialíssimo do ser homem. Reconhecê-lo em sua dignidade de homem é atingir o cerne do humano(13).

Por fim, a perspectiva do pobre é a mais universal, porque, somente quando o pobre for reconhecido como pessoa com todos os

(13) Cf. Francisco TABORDA, Instituições de teologia e pluralismo cultural, em: REB 38 (1978) 719-742 (aqui: 730-731).

seus direitos assegurados efetivamente a humanidade se terá de fato humanizado e até hominizado.

Pobre é conceito e realidade relacional: só há pobres, se há ricos e **porque** há ricos. Mede-se o grau de pobreza em comparação com o grau de riqueza existente. O escândalo da atualidade é exatamente que, diante do enorme progresso alcançado pelas nações superdesenvolvidas, haja países pobres e, dentro destes, frente ao acúmulo inaudito de riquezas por alguns, haja gente morrendo de fome. Mas a relação não é apenas de proporção: é causal. O superdesenvolvimento dos países centrais e a riqueza das minorias existe graças à exploração dos países periféricos e das maiorias nesses países. Esse relacionamento de grau e de causalidade entre riqueza e pobreza, faz com que a humanidade como todo só possa chegar à humanização (e, portanto, à maior realização) de **todos**, se os pobres forem reconhecidos em seus direitos fundamentais. Dentro da parcialidade inevitável ao homem, a parcialidade pelos pobres é mediadora de universalidade.

2.3.2.3 Perspectiva evangélica e de classe

Pôr-se do lado dos pobres é atitude evangélica e a PU a assume a partir da fé. Quer ver na perspectiva do pobre, porque quer ver na ótica de Deus.

De fato, Deus se revelou na história de Israel como o "go'el" dos pobres. "Go'el" é uma expressão hebraica que se poderia traduzir como "redentor", "libertador", "protetor", "vingador do sangue". Ela está ligada a uma instituição social do antigo Israel. "Go'el" era o parente mais próximo das vítimas de determinados crimes e sua obrigação era vingar o sangue derramado, resgatar o parente escravizado, remir os bens alienados. Nesse sentido o "go'el" é o protetor oficial de seus parentes(14). Deus aparece como "go'el" do povo(15) e como "go'el" do pobre(16). Mas os textos deixam claro que Javé protege o povo, enquanto este defende o pobre, por-

(14) Cf. Lev. 25, 23-49; Num 35, 19ss.

(15) Cf. Is 43, 14; 44, 6 e 24; 47, 4.

(16) Cf. Sl 68 (67), 6 - 7; Ex 22, 21-22; Sl 146, 9; Bar 6, 37; Dt 10, 18s; 24, 7s; 27, 19; Is 1, 17. Os pobres do povo são as viúvas, os órfãos e os estrangeiros. É interessante que são exatamente os estruturalmente pobres que

que a identidade do povo de Deus é fazer justiça ao pobre como ele mesmo, o povo de Israel estrangeiro no Egito, experimentou a proteção de Javé. Por isso, Deus, "go'el" do pobre, castiga a nação escolhida, quando nela não se pratica a justiça(17). De forma lapidar, Rogério de Almeida Cunha traduziu para nossa cultura a figura do "go'el": "A família brasileira tem um sumo respeito por uma instituição religiosa e cultural tipicamente popular: o padrinho. O padrinho goza de respeito e confiança. Ele 'dá a bênção', protege a existência e garante a educação do afilhado. Como 'compadre', ele é confidente, apoio e conselheiro dos pais e os substitui ou socorre em qualquer necessidade. Deus é exatamente isto. Ele é o padrinho dos pobres. Deus é Pai de todos. Dos pobres Ele é, além disso, o padrinho"(18).

Por isso mesmo, o Rei messiânico, o Ungido de Javé, protegerá o pobre(19). Com razão, diz Puebla, falando de Jesus: "... os pobres são os primeiros destinatários da missão e sua evangelização é o sinal e prova por excelência da missão de Jesus" (1142/906). Na primeira afirmação alude à cena da sinagoga de Nazaré, na narração de Lc 4, 18-21; a segunda afirmação é reforçada com uma referência à resposta de Jesus aos emissários de João Batista, igualmente na ver-

aparecem como protegidos de Deus: a viúva e o órfão são pobres, porque as estruturas patriarcais da sociedade não lhes dão vez para sobreviver; os estrangeiros, porque nas estruturas sociais de então os estrangeiros não tinham direitos. Interessante também um texto com Dt 10, 17-19. O v. 17 afirma que Deus é imparcial e o v. 18 o fundamenta: Javé é "o que faz justiça ao órfão e à viúva, e ama o estrangeiro, dando-lhe pão e roupa". A prova da imparcialidade de Javé é que ele cuida dos mais fracos, se põe na perspectiva do pobre. O autor do Dt já compreendia que a universalidade do amor é mediada pela atenção aos sem voz nem vez.

(18) Rogério Ignácio de Almeida CUNHA, *A opção preferencial pelo pobres*, CRB, Rio de Janeiro 1980, 18.

(17) Cf. Gustavo GUTIERREZ, *El Dios de la vida*, Pontificia Universidad Católica de Peru, Lima (1982), 26-33.

(19) Cf. Sl 72 (71), 4 e 12-13; Is 11, 4.

são lucana (Lc 7, 21-23) que aqui coincide com a de Mateus (11, 4-6)(20).

Diante desses dados é o próprio documento de Puebla que conclui: "o serviço dos pobres é medida privilegiada, embora não exclusiva, de nosso seguimento de Cristo" (1145/909)(21).

Por tudo isso, falar de pobre não assusta o cristão. Pertence ao próprio núcleo do Evangelho. Assusta falar de **classe**. A PU não extrapola o Evangelho, quando traduz a perspectiva do pobre em perspectiva de classe? Não, não o extrapola, mas o concretiza.

Se se aceita que a pobreza tem raízes estruturais, que "não é uma etapa-casual, mas sim o produto de determinadas situações e estruturas econômicas, sociais e políticas..."(22), é preciso considerá-la em termos de classes sociais. "As classes sociais são grandes grupos sociais que se distinguem entre si pelo lugar que ocupam num sistema social determinado"(23). Esse lugar não depende de boa ou má vontade dos que o ocupam, mas decorre da ordem econômica, promulgada por uma ordem jurídica que expressa a ideologia dos que na sociedade em questão detêm a hegemonia. Por isso mesmo, tais grupos sociais têm interesses objetivamente distintos e opostos. A classe hegemônica e suas associadas procuram manter a situação; as classes dominadas, sofrendo na carne as conseqüências de tal estrutura, tendem **objetivamente** a buscar a transformação das estruturas, podendo, no entanto, pela força da ideologia dominante estar em grande medida concordes com a situação, pelo menos em traços gerais. Para distinguir os interesses de **classe** desses interesses subjetivos de pessoas de baixa renda, usou-se o advérbio "objetiva-

(20) A palavra de Jesus aos mensageiros de João Batista culmina com a evangelização dos pobres, apontando-a assim como a maior obra messiânica. Xavier LÉON-DUFOUR, *Parler de miracle aujourd'hui*, em: *Études* 344 (1976) 437-454 (aqui: 446, nota 9), observa a respeito: "Um copista antigo inverteu a palavra sobre os pobres e a palavra sobre a ressurreição dos mortos, fazendo a resposta de Jesus culminar na ressurreição dos mortos. É mais forte ressuscitar um morto que evangelizar os pobres? Aos olhos do copista, sim, sem dúvida, mas não para Jesus".

(21) Que esses pobres são os pobres reais e não "os 'pobres' dos ricos", é algo que já foi abundantemente discutido e esclarecido. Baste lembrar Puebla 1135, nota/898.

(22) Puebla 30/19. O texto original traz "etapa transitória" em vez de "etapa casual".

(23) Alberto ARROYO, *Opción de clase en un cristiano?*, em: AA.VV., *Fé, justicia y opción por los oprimidos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1980, 99-115 (aqui: 105).

mente" que qualifica a tendência das classes oprimidas, enquanto classes.

O conceito bíblico de pobre não se identifica pura e simplesmente com a categoria científica de classe social subalterna(24). O conceito bíblico abrange, a uma, situação objetiva e atitude subjetiva, a situação material, estrutural, de despojamento(25) e a atitude de solidariedade, serviço, disponibilidade para com o outro necessitado. Nesse sentido se pode entender o conceito de "pobreza em espírito". Ela é, sim, uma atitude, a atitude de quem se solidariza com o pobre real e se põe a seu serviço. A pobreza espiritual só é entendida em seu genuíno sentido cristão, se passa (é mediada) através da pobreza real. Pobre espiritual é aquele que cria fraternidade com os mais necessitados e assim permite que o Reino aconteça em seu relacionamento social. Sem essa mediação através da pobreza real, a pobreza espiritual é máscara cômoda. Além de que, sem essa mediação, desfigura-se a imagem do Deus bíblico, "go'el" do pobre. Deus amaria o pobre (espiritual), porque este é bom e não porque ele, Deus, é bom e ama gratuitamente o injustiçado(26).

Se a pobreza em espírito louvada pela Bíblia é necessariamente mediada pelo pobre real, o grupo sociologicamente classificado de classe oprimida medeia para nós hoje a concretização da pobreza espiritual, porque a classe oprimida é a forma histórica que a pobreza real assume aqui e agora. Para o seguimento de Cristo é fundamental ter ante os olhos essa forma histórica.

De fato, basta considerar as diversas modalidades históricas como a Igreja, através de seus santos, em todos os tempos, viveu a permanente opção preferencial pelos pobres (mesmo que essa formulação seja de data recente, o conteúdo que ela expressa é essencial ao cristianismo). Quando considerava o pobre como o necessitado, o amor pelos pobres se traduzia em esmola. No momento em que começou a descobrir que o pobre não é só necessitado, mas alguém marginalizado do progresso e dos bens da cultura, surgiu a consciência de que a promoção social é a ação que melhor corresponde ao amor aos pobres. Pouco a pouco, a origem estrutural da pobreza passa a ser reconhecida na Igreja, exigindo nova expressão para o amor preferencial pelos pobres. Essas novas expressões já ganharam

(24) Cf. ID., *ib.*, 108.

(25) Cf. acima nota 16.

(26) Cf. Gustavo GUTIERREZ, *La fuerza histórica de los pobres. Selección de trabajos*, CEP, Lima 1980, 2ª ed., 265-268.

corpo na prática eclesial e aparecem também em textos oficiais da hierarquia. Não causa mais admiração que a Doutrina Social da Igreja defenda para operários e camponeses o "direito fundamental de criar livremente organizações de defesa e promoção dos seus interesses e para contribuir responsabilmente para o bem comum (Puebla 1163/928)(27). Os bispos vêem, cheios de esperança (cf. 16/9), como semente de superação da injustiça institucionalizada, o fato de que o povo, "onde tem tido oportunidade de habilitar-se e organizar-se, tem revelado surpreendente capacidade de se promover e de consolidar suas justas reivindicações" (20/13). Ora, nisso exatamente consiste a criação de "consciência de classe": dar-se conta de seus interesses sociais comuns e objetivos e de sua responsabilidade histórica no seio da sociedade(28).

Mas os bispos latino-americanos em Puebla não apenas incentivam a criação de consciência de classe (sem que usem este termo), senão que — também em linguagem pastoral, mas suficientemente clara —, convidam a que se assuma, a partir da opção cristã, a perspectiva das classes populares. Na "Mensagem aos povos da América Latina", nº 3, os bispos convidam "a todos, sem distinção de classes, a que aceitem e assumam a causa dos pobres, como se estivessem assumindo e aceitando sua própria causa, a própria causa de Jesus Cristo". Que é "a causa do pobre"? É ir contra a pobreza "anti-evangélica" (1159/924), porque fruto da idolatria, anti-humana, assassina. E essa causa **objetiva** não é vista realitamente se não se levar em consideração que a pobreza anti-evangélica resulta das estruturas sociais que colocam a maioria em situações desumanas de vida, na qualidade de mão-de-obra barata.

2.3.2.4 Lugar teológico — "lugar sociológico"

Através disso se dá uma identificação entre a causa ou os interesses objetivos das classes populares e a causa mesma de Cristo no sentido de Mt 25, 40 (cf. Mensagem 3). Entretanto essa identificação não deve ser entendida como redução, mas como mediação histórica. É nesse contexto também que se situa a problemática daquilo que o marco referencial da PU chama de coincidência entre lugar teológico e "lugar sociológico".

(27) Cf. também Puebla 1162/927; JOÃO PAULO II, *Carta Encíclica sobre o trabalho humano "Laborem Exercens"*, Loyola, São Paulo (1981), 18-21 e 46-49 (nº 8 e 20).

(28) Cf. Alberto ARROYO, art. cit. na nota 23, 109.

O primeiro problema para quem analisa a afirmação da PU sobre a coincidência de ambos os lugares é saber o que significa "lugar sociológico" e "lugar teológico".

"Lugar" é uma categoria epistemológica, isto é, diz respeito ao conhecimento. "Lugar" significa o "desde onde" o homem apreende a realidade. É terminologia corrente a expressão "lugar social" para designar a perspectiva por que alguém opta dentro da sociedade. "Lugar sociológico" não é de uso corrente. "Lugar teológico", por outro lado, é designação tradicional para as fontes do conhecimento da revelação. À luz dos princípios hermenêuticos inicialmente estabelecidos, não se pode supor que o texto da PU queira introduzir alguma sutilíssima distinção entre "lugar sociológico" e "lugar social". Mas simplesmente, por assonância com "lugar teológico" ou por algum outro equívoco, usa a expressão "lugar sociológico" como sinônimo de "lugar social". E, de fato, o contexto onde ocorre, o confirma, pois lá se trata da opção pelos pobres. Nesse pressuposto, citou-se neste trabalho, até agora, o termo "lugar sociológico" entre aspas e doravante se abandonará a letra da PU e se passará a falar de "lugar social", na convicção de que se está sendo fiel ao espírito e ao sentido da afirmação da PU.

Esclarecido o problema terminológico, é preciso considerar que o texto da PU afirma coincidência de lugar teológico e lugar social e não simplesmente identidade. O texto é claro: "A opção pelos pobres indica para a PU seu lugar sociológico e teológico, numa **unidade inseparável...**" (RE 7, grifado por mim). Falar em "unidade inseparável" supõe a diferença entre ambos.

A questão é, portanto, saber se é possível afirmar essa coincidência; vem a ser, se se pode admitir teologicamente que o lugar social é fonte de conhecimento teológico.

Epistemologicamente é preciso distinguir entre lugar social e lugar teológico, pois pertencem a ordens diversas. O lugar social é uma questão de sociologia do conhecimento, enquanto o lugar teológico se refere à epistemologia teológica. Evidentemente o distinguir não significa isolar. Por isso, quando se considera que a teologia (com seu regime epistemológico próprio) é uma prática social, a teologia pode e deve ser analisada não apenas em sua qualificação intrínseca, mas também em sua referência ao sistema social, perguntando-se que função social e política exerce e por que mecanismos sociais é influenciada. A determinação do lugar teológico se rege por outros princípios (intrínsecos à teologia) que a determinação do lugar social. Nem por isso, ao estabelecer os lugares teológicos, se pode abstrair da consideração do lugar social, pois este permitirá à

teologia tipos de discurso e descobertas que ela não faria fora dele, e **interdirá** outro tipo de discurso. O lugar social será, portanto, teologicamente relevante, entretanto sua escolha não pode ser feita a nível de meras considerações de sociologia do conhecimento, mas a nível de teologia, embora levando a sério os dados da sociologia do conhecimento(29).

Qual será, portanto, do ponto de vista teológico, a relação entre lugar social e lugar teológico? A teologia fundamental é leitura, a nível de racionalidade científica, dos dados da fé contidos na Escritura, especialmente nos livros do Novo Testamento, já que o Antigo é lido pelo cristão segundo a chave hermenêutica que é o evento Jesus Cristo. Ora, a Bíblia, enquanto realidade humana, é sublitteratura, literatura não erudita, popular, de oprimidos, escrita no seio de um povo sempre vencido, como memória histórica da ação de Deus nesse povo. Humanamente ela foi escrita no lugar social dos pobres, pelo menos predominantemente. Mesmo as partes do Antigo Testamento que originariamente provêm da corte dos reis ou dos círculos sacerdotais, deverão ser interpretadas, a partir da tradição do Deus do Êxodo, do Deus dos Profetas e especialmente do Deus de Jesus de Nazaré, isto é, na perspectiva do pobre, pois tal é o lugar social destas últimas e teologicamente decisivas tradições. A opção pelos oprimidos é, pois, chave hermenêutica para a leitura da Palavra de Deus desde a história e da história (da realidade) à luz da Palavra de Deus. É preciso pôr-se no lugar em que Deus se pôs para transmitir aos homens sua Palavra. Desde ali se descobrirá com mais fidelidade a Palavra de Deus para hoje. O lugar social **permitirá** intelecção mais fiel da Palavra e **interdirá** seu uso teológico confirmador e sacralizador de um estado de coisas iníquo.

Se, pois, nesse sentido, teologicamente é preciso reconhecer o lugar social dos pobres como lugar teológico, nem por isso ambos se identificam pura e simplesmente. Não há coincidência entre ambos no sentido de sinonímia, como se lugar social e lugar teológico fossem totalmente intercambiáveis, como se bastasse entrar no lugar social dos pobres e assumir sua causa para se escutar a Palavra de Deus ou fazer teologia. Aceitar essa identidade simplista seria dissolver a Palavra de Deus nos acontecimentos da história e então já não se precisaria mais dessa Palavra, ela já não seria juízo sobre a realidade, mas mero reflexo. Vale dizer: deixaria de haver Palavra de Deus para haver pura ideologia, discurso justificador da realidade.

(29) Cf. Clodovis BOFF, ob. cit. na nota 11, 286-295.

A coincidência de lugar teológico e lugar social não é, portanto, linear. Pode-se falar dela no sentido de encarnação, onde a realidade humana e a realidade divina se apresentem inseparavelmente unidas, mas sem que se confundam. Quem quiser entender a Palavra de Deus, precisa pôr-se no lugar social dos pobres. Nesse sentido, o lugar teológico é inseparável do social. Mas não significa que tudo quanto as classes populares realizam, seja, por si, expressão da vontade de Deus. E nesse sentido lugar teológico e lugar social não coincidem, ou mais exatamente, não se identificam.

A leitura da Palavra de Deus para o hoje do cristão como a leitura da realidade atual à luz da revelação deverão ser feitas inseparavelmente em fidelidade à revelação bíblica (escutar o texto), dentro da comunidade de fé (con-texto eclesial), numa opção pelo pobre (lugar social prévio à leitura — e por isso: pré-texto). O lugar social é lugar teológico somente quando assumido por causa do testemunho originário da revelação (Bíblia) e vivido numa comunidade de fé (Igreja). Mas estes, por sua vez, só poderão ser Palavra de Deus para hoje e comunidade viva de fé, quando encarnados na concreção histórica da pobreza. O lugar teológico só é verdadeiramente tal, quando encarnado no hoje, pois aceitar a Cristo é aceitar a encarnação.

Depois desta longa reflexão sobre as implicações do método da PU (especialmente da fase do ver, mas nela estão dialeticamente contidos o julgar e o agir), pode-se tranqüilamente aceitar que a PU caracterize sua espiritualidade por seu método. O método que a PU se propõe e para o qual se encaminha, supõe uma atitude frente à vida que é radicalmente cristã. O conteúdo teológico explícito da PU o proclama claramente. É o que se procurará aprofundar em seguida, estudando a Cristologia da PU. A visão de Cristo é absolutamente central para qualquer espiritualidade que se queira cristã. E não apenas em suas proclamações explícitas. É preciso que uma espiritualidade seja intrinsecamente cristã. A história da Igreja ensina que houve muitos movimentos que se pretendiam cristãos e não o podiam ser por razões de lógica interna (por exemplo: os joaquimitas no séc. XIII, os "iluminados" no séc. XVI).

3. A cristologia da PU

É freqüente que os documentos da PU constatem insuficiente base teológica em seus membros. Igualmente freqüente é o incentivo a que se estude teologia. Ambos os dados são sádios e distinguem a PU de movimentos atuais que acentuam o afetivo, o emocional, o

irracional em detrimento do intelectual, do racional (pois que a fé é "obsequium rationale") e, por isso mesmo, não sentem falta nem necessidade de teologia; pelo contrário, desconfiam dela, pois os pode questionar e quem sabe até desmascarar.

Embora os documentos da PU não queiram ser instrumentos para preencher a lacuna no conhecimento teológico de seus membros, aparecem aqui e ali fragmentos de teologia. A intenção é analisar apenas a cristologia. Primeiramente a explícita e proclamada. Mas, por outro lado, a PU possui, em seus propósitos e em sua ação, uma teologia implícita que também importa descobrir. Por fim, a PU por sua dinâmica tem uma teologia possível, isto é, uma teologia que traria à PU novo brio e mais aprofundado sentido e talvez não tenha sido ainda suficientemente explorada.

3.1 Os aspectos explícitos da Cristologia

Os documentos da PU fornecem uma série de indicações sobre a história de Jesus, o "Cristo Libertador, que assumiu a esperança da libertação de seu povo — o Reino de Deus — e deu a vida por ela" (RE 8). Corcione em seu escrito sobre metodologia explícita em sete itens aspectos desse assumir criticamente a esperança do povo(30). Os sete itens respondem à preocupação do contexto do trabalho de Corcione. Ele quer mostrar como a fé abrange "todos os aspectos da vida humana" (Pistas 23). Tratará então daqueles aspectos que atingem mais o jovem universitário: os problemas sócio-econômicos, a relação com a família, o namoro e o sexo, a Universidade, o lazer, a política, a relação fé-prática religiosa (cf. Pistas 23-27). Concluindo, Corcione incita a que os grupos da PU sejam instrumentos para que os jovens cresçam, "tendo como termo de comparação Cristo" (Pistas 27), e vai mostrar nos sete itens qual a atitude histórica de Jesus frente aos problemas que os jovens têm hoje.

Ora, esse tipo de abordagem exigirá forçar um pouco as coisas. Jesus, dentro da situação econômica, foi pobre e assumiu a causa do pobre (primeiro item). Correspondendo à preocupação pela realidade sexual, compreensível no assessor, o segundo item procura descobrir alguma prática de Jesus que leve ao que o assessor preten-

(30) Os itens são retomados resumidamente por Dick 8-9. O resumo torna ininteligível o segundo item: "Situou a realidade sexual dentro da realidade social global" (Dick 9). Corcione (Pistas 27) havia explicitado a continuação: "Valorizou a mulher, vendo-a e tratando-a em igualdade de condições com relação ao homem. Em sua atividade evangelizadora várias mulheres o seguiram".

de: que a questão do sexo não seja retirada para uma esfera privada, não atingível pela fé. Se a explicitação não é lá muito feliz, é em todo o caso possível e imaginosa(31), embora incompleta sem a menção de Mt 19, 10-12 (ou mesmo 19, 3-12). O terceiro item corresponde ao problema familiar: Jesus "deu prioridade aos interesses coletivos" sobre os interesses familiares. A questão da Universidade é comparada com a atitude crítica de Jesus frente à doutrina das escolas rabínicas... O lazer é abordado comparativamente à atitude de Jesus nas "festinhas dos amigos" que aproveitava "para conversar com o povo e anunciar sua mensagem". A atitude frente à política é resumida assim: "Não concordava com aqueles governantes que se serviam de sua autoridade para oprimir e explorar os pequenos. Pregou uma doutrina pela qual muitas vezes os poderosos se sentiram ameaçados. Daí a sua condenação. Não desceu a pactos com nenhum político da época. Acreditou muito mais nos pobres que nos políticos". No tocante à relação com a política, a Reunião Extraordinária é mais feliz: O Reino, embora anunciado como a realização da esperança do povo "não se identificou com os projetos políticos — sejam imperialistas (Herodianos e Romanos), sejam teocráticos (Saduceus e Fariseus) — de seu contexto, mas Ihe serviu de critério para criticar os mesmos" (RE 8).

Voltando ao texto de Corcione, o último item que refere a crítica de Jesus ao "ritualismo vazio" e ao "legalismo religioso", responde à problemática dos jovens com respeito à prática religiosa que aprenderam dos pais e sobretudo das mães. Como se vê, não se pode esperar aqui uma Cristologia completa, já que os traços do rosto de Jesus são marcados pela preocupação de iluminar problemas concretos e limitados. Mesmo o texto muito feliz da Reunião Extraordinária (cf. RE 8), vai direcionado a que os grupos de PU julguem sua atuação política pelas exigências do Reino de Deus, em vez de pretenderem identificar o Reino com algum partido ou direção política.

Em outro contexto há uma breve alusão à "pedagogia de Cristo" que se parece entender como uma pedagogia de intercâmbio: cada um ensina ao outro o que sabe. Parece que a "pedagogia de Cristo" é entendida no sentido da encarnação ou da aculturação. Ou, como também é expresso plasticamente, é a "pedagogia da 'Mulher Rendeira'" (RE 19): "Tu me ensina a fazê renda, que eu te ensino a namorá"...

(31) Cf. nota anterior.

Portanto, aparecem acentuados os aspectos conflitivos e de enfrentamento da vida histórica de Jesus, como também a atitude encarnatória de engajamento. Apenas de passagem, indica-se que isso lhe custou a vida (cf. Pistas 27, o sexto item acima citado; também 41). A ressurreição é evocada rapidamente como um "sair vitorioso" (cf. Pistas 41). Evidentemente é preciso ter em vista o gênero literário dos textos estudados e a não-intenção de apresentar uma Cristologia completa. Quem lê os textos com um mínimo de inteligência, sabe que nisso não há negação da morte salvífica e da ressurreição, mas talvez falta de oportunidade para mencioná-las e para fazer delas fonte de vitalidade espiritual para a PU (cf. abaixo 3.3).

Em compensação estão presentes três outros aspectos que só são possíveis de afirmar a partir da fé no valor salvífico da morte de Jesus e na sua ressurreição. São: a presença do Cristo no pobre, o Cristo como medida de toda ação e a necessidade de um amor pessoal a Cristo. Como razão para tomar a perspectiva do pobre ao ver e julgar a realidade, é dito que em seu rosto "está refletido o rosto de Jesus Cristo sofredor" (I Sem 30), numa alusão ao belo texto de Puebla 31-39/20. O pobre é "lugar de presença de Jesus e de sua ação libertadora" (Pistas 35), e por isso Cristo deve ser descoberto, "presente sobretudo no pobre e nas lutas do povo" (Pistas 20). Mas Cristo não está apenas presente, ele é critério de ação ("a prática de Jesus Libertador, segundo o Evangelho" — Pistas 13; cf. 27, 39 e 41). Por isso mesmo é necessário "conhecer e amar Jesus Cristo", sem o que não se desenvolve o processo de iniciação à PU. "Conhecer e amar a pessoa de Jesus Cristo e sua ação libertadora, comprometendo-se pessoal e comunitariamente com ele" é critério para saber se o candidato chegou ao término da etapa de iniciação (RE 15; cf. Pistas 19).

3.2 A cristologia implícita

Em textos ocasionais e não catequéticos ou doutrinários, como os documentos em questão da PU, mais importante que as referências explícitas a Cristo, é a cristologia em ação, a cristologia implícita naquilo que a PU se propõe e em seu método de ação. A profissão de fé explícita e ortodoxa, quando é mera repetição de fórmulas, sem sua compreensão teórica e prática, é muito mais nefasta que a formulação inexata, quando operacionalmente e vivencialmente se corresponde ao que proclama a doutrina ortodoxa. A

profissão de fé deve brotar de uma vida em acordo com a fé, de uma experiência que viva o que se declara como doutrina(32).

É o que ocorre com a cristologia da PU. Os textos analisados nunca explicitam tematicamente uma cristologia completa. Não tocam na questão-chave em cristologia, a pergunta sobre quem é esse tal Jesus, cuja atuação admiram. Essa questão central é respondida pela fé da Igreja com a proclamação de que Jesus é o Filho de Deus, verdadeiro Deus e verdadeiro homem. **Por isso**, ele é único, o único critério de ação. Não pode ser substituído por Buda ou Maomé, por mais admiráveis que possam ser suas vidas. Jesus é único, porque não é apenas um enviado de Deus, mas é Deus mesmo presente na história dos homens.

A doutrina da Igreja, baseada no Concílio de Calcedônia (no ano de 451), declara que Jesus tem duas naturezas, a humana e a divina e, por isso, é igual a nós e ao Pai. Essa definição soa, no primeiro momento, puramente metafísica e terrivelmente abstrata. Muitos serão tentados a desdenhá-la como resquício de helenismo e problema bizantino de épocas passadas. No entanto, ela é de interesse vital, não só para a compreensão do mistério(33) de Cristo, mas para a atuação da Igreja e do cristão no mundo e, portanto, para a pastoral.

A doutrina do Concílio de Calcedônia só pode ser entendida contra o pano de fundo das posições opostas (heréticas) do monófi-

(32) Foi mérito de K. Rahner ter redescoberto essa dimensão e posto como intuição central em sua teologia. Vejam-se em especial seus trabalhos sobre a evolução do dogma. Em português: Karl RAHNER, *Sobre o problema da evolução do dogma*, em: Karl RAHNER, *O dogma repensado*, Paulinas, São Paulo 1970, 57-105. Tudo quanto Rahner escreveu sobre o assunto foi retomado e um tanto sistematizado em Karl RAHNER – Karl LEHMANN, *A historicidade da mediação*, em: *Mysterium Salutis* 1/3, 123-262.

(33) "Mistério" não significa aqui deficiência do homem, mas sua grandeza. Há duas possibilidades de entender a palavra "mistério" no sentido de incompreensível. A **primeira** é a **maneira racionalista**. O ideal do conhecimento humano é o conhecimento intelectual, racional. Aquilo que não é

sitismo e do nestorianismo. Expliquem-se essas posições para entender aquela. Ao mesmo tempo se verá que essas heresias são atuais, embora não na sua forma metafísica, mas na sua forma prática. Há muita atuação pastoral de cristãos que, sem que os agentes sonhem com isso, professa um monofisitismo ou um nestorianismo práticos. Daí o interesse de perguntar à prática da PU que visão cristológica lhe subjaz.

O monofisitismo(34) admitia apenas uma natureza em Cristo. O humano e o divino em Cristo são pensados à maneira da unidade de corpo e alma, de tal forma que, numa concepção do homem composto de corpo e alma, Jesus não é bem humano, pois em lugar

reduzível ao racional, é considerado uma deficiência. Nesse sentido "mistério" é uma deficiência. A **segunda maneira** de compreender a palavra "mistério" é a **personalista**: O ideal do conhecimento humano é o conhecimento do outro. Ora, o outro não se conhece só pelo intelecto, só discursivamente. A maneira adequada de conhecer o outro (a outra pessoa) é amando-a. O conhecimento depende então da abertura do sujeito ao outro e do revelar-se do outro ao sujeito cognoscente. É uma entrega mútua. Nesse sentido, o outro é "mistério", isto é, não destrinchável pelo raciocínio ou pela análise; só penetrável pelo amor mútuo. Quanto mais alguém ama o outro e é amado, tanto mais adequadamente o conhece a nível pessoal, pois o "conhece" à maneira de "mistério". "Mistério" já não é um modo deficiente de conhecer. Pelo contrário a plenitude do conhecer (e amar) humano é defrontar-se com o mistério do outro. É nesse sentido que em teologia se deve falar de "mistério" (p. ex.: mistério de Cristo). Significa que de Cristo e de Deus não basta que se tenha uma série de dados e informações objetivas, mas que é preciso "agarrar" a Cristo, porque nós mesmos já fomos "agarrados" por ele, no sentido do que São Paulo diz em Fil 3, 12. Cf. Karl RAHNER, Conceito de mistério na teologia católica, em: Karl RAHNER, *O dogma repensado*, Paulinas, São Paulo 1970, 153-216. Resumidamente: cf. Karl RAHNER, Mistério. II. Estudo teológico, em: Heinrich FRIES (ed.), *Dicionário de Teologia. Conceitos fundamentais da teologia atual*, vol. III, Loyola, São Paulo 1970, 315-322.

(34) Sobre o monofisitismo, cf. Alois GRILLMEIER, Monophysitismus, em: LThK VII, 563-565.

de sua alma humana o monofisitismo coloca o Logos de Deus. Em vez de ser homem (= corpo + alma), Jesus é um ser composto: corpo + Logos divino. Desta forma o humano e o divino estão fundidos numa nova substância: "a carne consubstanciada à divindade"(35). Em última análise, Cristo não é nem Deus, nem propriamente homem, mas um terceiro tipo de realidade, resultante da fusão das duas: ou será um homem divinizado, ou um deus com traços humanos, tal como a mitologia grega conhecia em abundantes exemplos.

Essa visão cristológica mitologiza a Cristo. Ele seria um entre os muitos heróis, cujos feitos acabaram por conquistar-lhe as honras do Olimpo ou com cuja morte a lenda não conseguiu conformar-se, criando-lhe uma história semidivina. Ou então seria um Deus que apareceu com máscara de homem, como a mitologia grega narra de Zeus e Hermes que visitaram incógnitos um casal de campônios(36). Nessa teologia mitológica do monofisitismo, nem Deus nem o homem são tomados a sério. O homem não é tomado a sério, porque se nega a possibilidade de ele fazer história. É preciso que ele deixe de ser homem para poder ser valorizado. Jesus não teria mostrado ao homem quem é o homem, pois ele próprio não teria sido bem um homem, mas um híbrido de Deus e homem, nem bem Deus nem bem homem. Jesus não seria para o homem promessa e garantia de que valha a pena construir o Reino, pois ele era totalmente diferente. Mas também Deus não é tomado a sério no monofisitismo, pois não é Deus mesmo que se aventura na história, correndo os mesmos riscos, sentindo as suas dificuldades: ou é Deus que recompensa um homem justo, identificando-se com ele (no caso do homem divinizado) ou é um Deus que **faz de conta** que assume a história do homem, pois na realidade só usa uma máscara de homem.

Essa visão mitológica do Cristo sacraliza uma atuação cristã alienada. Com o Cristo monofisita, o cristão não tem por que arriscar-se na história. Primeiro, porque como homem ele não tem chan-

(35) Não confundir o termo "consubstanciado" (em grego: "synousiourméne") dos monofisitas com o termo "consubstancial" (em grego: "homooúsios") dos Concílios de Nicéia e de Calcedônia. O primeiro significa que a "carne" (isto é, o humano) de Cristo se torna uma substância com a divindade, se funde com ela; o segundo significa que Cristo tem a mesma natureza que nós homens e também a mesma natureza que o Pai, conforme se fale em consubstancial aos homens ou em consubstancial ao Pai (cf. mais abaixo).

(36) Graças a hipótese semelhante Paulo e Barnabé passam por maus bocados: cf. At 14, 11-13.

ce de mudar a história. Segundo, porque, se Deus não "sujou as mãos" na nossa história, o homem também precisa apenas fazer de conta que está imerso na história. Seguir a Cristo será, então, trilhar um caminho que não são os caminhos da história. Ser cristão será campo do terceirismo, nem bem homem, nem bem Deus. O cristão deverá ter suas instituições próprias (escolas para cristãos, universidades para cristãos, sindicatos para cristãos, partidos para cristãos...), porque a história *mesma* e a realidade *mesma* não foram remidas, se não carregam o adjetivo "cristão". O monofisitismo leva a um cristianismo de gueto, que em última análise não é cristão. A salvação não atinge a história, não salva a história, mas apenas salva *da* história.

O nestorianismo apresenta-se como o extremo oposto do monofisitismo. Para evitar a fusão entre o divino e o humano, quer separá-los radicalmente(37), mas de forma pouco dialética. Por isso não conseguem mais unir o divino e o humano em Jesus.

A discussão em torno do nestorianismo se desencadeou e inflamou a opinião pública cristã do século V, a partir do problema da maternidade divina de Maria. Para os nestorianos não se pode usar o termo "Mãe de Deus" (theotókos). Maria é Mãe de Jesus, o Cristo, mas não Mãe de Deus, pois Deus não pode ter mãe. Aqui se mostra a separação radical entre o divino e o humano em Jesus, a tal ponto que algo pode acontecer ao homem Jesus, sem que atinja o Filho de Deus.

O nestorianismo acaba se igualando em suas conseqüências ao monofisitismo, a que se queria opor. Pois também nessa concepção cristológica não se leva a sério a encarnação. No fundo, Deus em Cristo não se solidarizou com a história dos homens, pois nos momentos-chave, nos momentos cruciais, nos pontos negativos da história humana, o nestorianismo não admite que Deus *mesmo* esteja em causa. Jesus nasceu, Jesus morreu e, durante sua vida, cansou-se, teve sede, foi tentado pelas diversas concepções messiânicas da época e assim por diante. Mas nada disso o nestorianismo quer aceitar de Deus. O ser Filho de Deus torna-se título de dignidade; não é aceito quando parece implicar fraqueza e impotência. Mas a história é feita de fraqueza e pela fraqueza. Se Deus não entra aí, se não a assume

(37) Não interessa aqui a questão histórica de saber se Nestório foi realmente "nestoriano", nem a questão ecumênica de se as "igrejas nestorianas" de hoje são realmente heterodoxas. Sobre o nestorianismo, cf. Alois GRILLMEIER, *Christ in the Christian Tradition*, Mowbrays, London-Oxford 1975, 2ª ed., 443-472 e 501-519.

por dentro, solidário com os homens, não há encarnação. O que o nestorianismo faz, para evitar a mistura entre o divino e o humano (monofisitismo), é **justapor** os dois. O divino e o humano correm paralelamente em Cristo. Há momentos de divino: os milagres, a ressurreição; e momentos de humano: o nascimento, as vicissitudes da vida, a morte. Não há fusão possível; a distinção é clara e nítida.

A conseqüência prática dessa concepção cristológica é imediata. A vida humana corre em dois níveis diferentes e independentes: o da natureza e o da graça, o divino e o humano. Há momentos de união com Deus: são os momentos de oração, de celebração, de escuta da Palavra de Deus, de reuniões de grupos cristãos em nome de Cristo etc.; e há momentos simplesmente humanos: a atuação profissional, familiar, política, econômica, social etc. A ligação entre os dois momentos será, no entanto, muito tênue. Não se poderá afirmar, por exemplo, que é preciso (ou que é possível) partir da vida para rezar ou para fazer teologia. Para a tendência nestoriana da prática cristã, isso seria dar primazia ao humano sobre o divino, à ação do homem sobre a graça de Deus. Far-se-á questão cerrada de dizer o contrário: é da oração que se parte para a vida. O cristão não motiva sua oração na vida diária e no trabalho. Pelo contrário, há de fazer da oração motivo de sua vida diária e de seu trabalho(38). Nos momentos de reunião como cristãos (grupos de jovens, reuniões carismáticas...), falar-se-á de Deus, de Cristo, do Espírito, enfim das "coisas do alto". A realidade profana fica de fora ou, quando muito, entra como objeto de algum pedido, enquanto problema individual sobre o qual as "coisas do alto" têm alguma incidência extrínseca. E vice-versa. A atuação "profana" é como outro plano do agir. Talvez se procure — pela piedosa repetição do nome de Deus, pelo crucifixo ao pescoço, pelo terço-anel do dedo etc. — dar "testemunho" do cristianismo que se pratica nos momentos específicos. É uma incidência extrínseca no agir "profano", como será também extrínseca a incidência que venha a acontecer no âmbito da moralidade. Em uma palavra: Não se faz a mediação entre ambas as realidades.

Como síntese das duas tendências (a de unir a ponto de confundir e a de dividir a ponto de separar o humano do divino em

(38) Compare-se o texto original de Puebla 740 com o texto oficial 932. O mais correto seria unir dialeticamente os dois aspectos.

Jesus), o Concílio de Calcedônia e a tradição dele derivada afirmam simultaneamente a unidade e a dualidade em Cristo(39).

No primeiro parágrafo de sua definição, o Concílio expressa-se em linguagem descritiva. Eis o texto: "Segundo... os Santos Padres, todos nós ensinamos unanimemente que o Filho, Nosso Senhor Jesus Cristo, é um e o mesmo, perfeito na divindade e perfeito na humanidade; verdadeiro Deus e verdadeiro homem (com alma racional e corpo); consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial a nós segundo a humanidade (semelhante a nós em tudo, menos o pecado); antes dos séculos gerado pelo Pai segundo a divindade, nos últimos dias — por nós e por nossa salvação — gerado por Maria Virgem, a Mãe de Deus, segundo a humanidade" (DS 301).

Este texto, depois da afirmação da unidade ("um só e o mesmo") poderia ser transcrito em duas colunas paralelas: na primeira apareceriam as afirmações sobre a divindade, na segunda as sobre a humanidade. Comandando cada uma das colunas, as afirmações da perfeita divindade e da perfeita humanidade.

Para o propósito deste artigo, será importante sublinhar três características do texto. Primeiro, a afirmação de que Jesus Cristo é "consubstancial a nós". Consubstancial significa "da mesma substância". É carne de nossa carne. É feito da mesma cepa que nós. E essa consubstancialidade não é afirmada em termos genéricos como, por exemplo, seria, se afirmasse "consubstancial à humanidade". O Concílio diz "nós", acentuando que se refere não a uma humanidade abstrata, mas à nossa humanidade concreta. Segundo, duas expressões sobre a humanidade de Cristo são glossadas pelo Concílio. A humanidade perfeita significa, dentro da antropologia corrente na época, "com alma racional e corpo". A semelhança de Cristo a nós tem seu limite no pecado e nem por isso é menor a semelhança, pois o pecado não pertence ao autêntico ser do homem; é antes sua destruição. Terceiro: apesar do rigoroso paralelismo entre as afirmações referentes à divindade e à humanidade de Cristo, o Concílio não glossa as expressões relativas à divindade. Parece sugerir que sobre o homem se pode falar abundantemente, porque conhecemos. Para falar de Deus não temos ponto de referência, senão o homem Jesus.

No segundo parágrafo de sua definição, encontram-se as expressões mais famosas (e também mais especulativas) do Concílio de

(39) Para a exegese do texto de Calcedônia e as reflexões a seguir, cf. José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, EAPSA e outras, Madrid 1975, 2ª ed., vol. II, 447-454.

Calcedônia. O concílio proclama: "Um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, Unigênito, é reconhecido em duas naturezas, sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação. Não se suprime de forma alguma a distinção das naturezas pela unidade, senão que fica a salvo a propriedade de cada natureza que concorrem em uma só pessoa e uma só hipóstase e não se separam ou dividem em duas pessoas. Um só e o mesmo Filho Unigênito, Deus, Logos, o Senhor Jesus Cristo, como outrora nos instruíram os profetas sobre ele, e o mesmo Jesus Cristo, e nos transmitiu o símbolo dos Padres" (DS 302).

Neste trecho são fundamentais as quatro expressões adverbiais antinômicas com que o Concílio qualifica a união do divino e do humano em Cristo. As duas naturezas se unem em Cristo "sem confusão". Com isso o Concílio exclui a concepção monofisita que fundia divino e humano numa nova totalidade. A humanidade de Cristo é verdadeira e perfeita. O humano tem suas leis, como o crescimento, a submissão à história. É preciso afirmar que em Cristo Deus se submeteu a essas leis. O homem é tomado a sério por Deus. Cada natureza permanece ela mesma "sem mudança", de tal forma que é preciso também tomar a sério que é Deus **mesmo** que se dá ao homem em Cristo, que assume a história. Isso não o rebaixa, nem acontece "como se..." Solidarizando-se com o homem, Deus continua ele mesmo, mistério infinito, imanipulável, inabarcável, "sem mudança", contra todas as representações mitológicas que dele se pretendam fazer (cf. acima o monofisitismo: Jesus como herói divinizado ou deus em máscara humana).

Reconhecer a união "sem confusão, sem mudança" não significa dividir. Por isso o Concílio acrescenta que Jesus é Deus e homem "sem divisão", contra o nestorianismo. Não é um (o homem) que nasce e morre; outro (Deus) o que faz milagres e ressuscita. Mas sim "um só e o mesmo". O homem Jesus faz milagres; o Filho de Deus morre. Não se dividem as ações entre aquelas que são dignas e próprias de Deus e aquelas que cabem ao homem Jesus. E essa união se dá "sem separação", é irreversível, definitiva, sinal da absoluta fidelidade de Deus que se entrega definitivamente ao homem e não volta atrás.

Resumindo: "um e o mesmo é perfeitamente Deus e homem. Mas isso não significa que Deus e o homem sejam ou possam ser o mesmo; senão que em sua irredutibilidade é como constituem unidade plena"(40). O ser Deus e o ser homem de Jesus não se fazem concorrência, já porque a ação de Deus jamais entra em concorrência com a ação do homem, pois estão em níveis diferentes. Deus não

(40) ID., *ib.*, 454.

é um a mais no universo dos entes, de forma que, quando se afirma, exclua a afirmação dos demais. Pelo contrário, Deus se coloca num plano tal que, quanto mais ele atua sobre um ente, tanto mais este é ele mesmo, tanto menos diminuído fica o ente sobre o qual Deus atua. Pensar a relação Deus-criatura de outra maneira é enquadrar Deus nos esquemas finitos e criaturais de ser.

A essa cristologia ortodoxa corresponde a ortopraxis cristã. Cristo veio salvar a história (e não salvar da história). Isso significa que a salvação se realiza permanecendo a história e a escatologia o que elas são, sem confundir o histórico com o escatológico, mas também sem dividi-los e sem separá-los. Em outras palavras, o cristão agirá corretamente como cristão quando considerar que a história não é o Reino de Deus ("sem confusão"). A história tem, portanto, sua dinâmica própria, sua racionalidade que é preciso observar e obedecer. E o Reino de Deus é uma realidade transcendente e futura. Não se pode identificar nenhuma época histórica, nenhuma realização histórica com o Reino. A história, mesmo depois de Cristo, é simplesmente história. O Reino é transcendente à história, "sem mudança". E, no entanto, Reino e história estão unidos "sem divisão": a história não se realiza sem sua referência ao escatológico, como também este não se realiza sem a história. A história é ou a presença antecipada do Reino ou a destruição do homem. Por isso mesmo não se pode dividir o histórico de sua salvação. Mas também o Reino não chega, se não é realizado a partir da história. Para o cristão, a história não é simplesmente uma prova a passar, ela é já presença da salvação. E essa unidade do histórico e do escatológico é irreversível: não há meio de o homem chegar ao Reino, senão através da construção da história, "sem separação".

A ortopraxis cristã será, portanto, necessariamente construção da história humana, respeitando suas leis imanentes. Nessa atuação profana é que o cristão encontrará, de fato, a Deus. Essa será sua "obra divina", seu "sacrifício espiritual". "Sem confusão", porque essa obra não é o Reino em plenitude, mas só sua antecipação. Mas também "sem divisão", porque não é em outra parte que ele há de buscar o Reino. "Sem mudança", porque a história e o Reino têm suas características próprias e específicas. "Sem separação", porque definitivamente não se realiza um sem o outro, e jamais se conseguirá realizar.

A atuação da PU está exatamente nessa linha calcedonense. Ela entende realizar o cristianismo assumindo por dentro a história, entrando no movimento estudantil e no movimento popular. Não à parte, como organização cristã (monofisitismo), nem separada, co-

mo quem nada tem a ver com o que se passa no mundo (nestorianismo), mas presente no momento histórico, consciente de que ou o Reino se realiza aqui e através desses movimentos, ou não se realiza em nenhuma parte ("sem divisão e sem separação"). Essa realidade concreta a PU quer vê-la com o olhar de Deus, numa perspectiva de fé, para transformá-la à luz da fé em presença do Reino ("sem confusão e sem mudança").

O axioma teológico da unidade da história "profana" e da história da salvação, citado pela PU, é, em última análise, consequência da cristologia de Calcedônia. É profissão de fé, prática, no mistério da encarnação. Ou seja: exercício de encarnação. Seria mais simples, mais nítido, ser monofisita ou nestoriano (tentações da Igreja em todos os tempos, hoje novamente mais forte). Há, de fato, movimentos ditos "cristãos" que tendem a isso e nisso caem em sua práxis. A PU, com instinto de fé, segue o caminho mais complexo e cheio de tensões de afirmar o divino e o humano unidos na história "sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação". Irredutíveis, mas inseparáveis em sua irredutibilidade. Manter a tensão é custoso, porque todo homem é tentado por esquemas mais simples. Como seria fácil estabelecer a priori um caminho, "puramente cristão", sem ambigüidades! Bem mais difícil é o caminho da busca de fidelidade a Cristo por entre as realidades humanas ambíguas, históricas, econômicas, sociais, políticas, descobrindo nelas as "sementes do Verbo", a presença oculta de Deus, na certeza de que, a partir de Cristo, Deus está aí na história ou não está em nenhuma parte. "Sem confusão e sem mudança", por isso a necessidade da luz da Revelação. Mas "sem divisão nem separação", por isso a necessidade de buscá-lo segundo as leis da racionalidade histórica.

Em fidelidade a esse dinamismo de encarnação, a PU vai buscando seu caminho. Valeria a pena que a PU explicitasse em sua Cristologia a compreensão de Cristo, implícita em sua metodologia de ação e em sua estratégia. Ganharia em profundidade teológica, descobrindo os veios da mais rica tradição cristã.

3.3 A cristologia possível

Sob o título de "cristologia possível", trata-se de apresentar aspectos essenciais da cristologia que a PU poderia (daí: "possível") e deveria explicitar, não só por pertencerem à integridade da fé cristã que a PU professa, mas também por terem íntima coerência com o que a PU quer realizar. De certo modo não se distingue muito da "cristologia implícita", a não ser em que, enquanto a implícita de forma nenhuma era referida nos documentos da PU, a possível é

mencionada de forma muito superficial, como de passagem, como que dando a entender que a PU viu que é importante afirmar esses pontos, mas não conseguiu ver como se unem com sua prática. A intenção das reflexões que se seguem, é mostrar como a morte e a ressurreição de Jesus (que são os pontos em questão) podem ser compreendidas em conexão com os propósitos da PU.

A situação de injustiça institucionalizada, em cuja extirpação a PU se propõe colaborar, iniciando na universidade, é, teologicamente, uma "situação de pecado social" (Puebla 28/17). É a partir daqui que se deverá considerar o valor redentor da ação da PU em participação à vida, morte e ressurreição de Jesus.

Quando se fala em pecado, a primeira tendência do cristão é pensar no pecado pessoal e, portanto, relacionar pecado com responsabilidade individual e com atos de um indivíduo(41). Entretanto, pecado não é apenas algo subjetivo que se mede segundo a consciência de culpabilidade de determinado sujeito. Pecado é também — e principalmente — realidade objetiva, algo que objetivamente destrói a fraternidade, a solidariedade, a convivência entre os homens e desta forma vai contra o Deus vivo, cuja glória é a realização do homem. Por isso se pode e deve falar de determinada situação social como "situação de pecado social".

A situação de pecado é o pecado como realidade objetiva, o pecado estrutural. Estruturas são mecanismos que facilitam determinados tipos de ação e dificultam outros. Estruturas existem em todos os níveis da realidade. As leis físicas, os mecanismos psíquicos, as leis que regem explícita ou implicitamente uma sociedade, são estruturas do mundo cósmico, psíquico e social, respectivamente. A situação de pecado social é a situação da sociedade, cujas estruturas facilitam a injustiça, a prepotência, a dominação de uns por outros. Isso significa que quem se quiser rebelar contra esse pecado social e erradicá-lo, terá dificuldade, terá que lutar contra a correnteza, será considerado idealista e sonhador e, na medida em que efetivamente puser em perigo a estrutura social vigente, será perseguido e, se necessário, posto à morte.

Na luta contra o pecado social não está em questão apenas um determinado tipo de relação entre os homens, mas a verdadeira

(41) Para uma maior explicitação do que se segue sobre pecado social e idolatria, cf. Francisco TABORDA, *Sociedade e Escola. Tentativa de interpretação teológica do papel da escola na sociedade*, em: *Síntese 7* (1980 n.º 20) 3-23 (aqui: 4-15).

imagem de Deus(42). A idolatria é uma questão de valoração dos diversos bens. Se numa sociedade dada o bem considerado supremo, ao qual se sacrificam todos os outros, é a riqueza, tudo vale para conquistar a posse desse bem, inclusive a aniquilação do outro. A questão da hierarquia de valores é, em última análise, posicionar-se frente a Deus. "Deus" na minha vida é aquele valor ao qual sacrifico todos os outros, o valor supremo. Se uma sociedade não possibilita (senão em limites muito estreitos) a prática da justiça, é sinal de que nessa sociedade se tem a riqueza por valor supremo, por mais que ela se proclame herdeira da "civilização cristã e ocidental". Onde o verdadeiro Deus, o Deus vivo, fosse adorado, reconhecido efetivamente como valor supremo, não haveria lugar para a injustiça que leva tantos homens à morte (de forma às vezes encoberta e sutil). Deus é amor e onde ele é adorado, reina o amor. Deus é vida e onde ele é reconhecido, se dá vida, não se tira.

Numa sociedade estruturalmente injusta, portanto, não apenas o homem está em questão; também Deus. Por isso, por mais que em tal sociedade se proclame liberdade religiosa, não se permite viver aos adoradores do Deus vivo. É o que acontecia no Império Romano, onde era tolerada a adoração de todos os deuses, desde que esses deuses não tocassem no único absoluto admitido estruturalmente: o poder imperial. Por ter descoberto nesse poder a "besta" (cf. Apoc 13, 1 ss.), os cristãos foram perseguidos e levados à morte como "ateus"(43), negadores do deus imperial. O Apocalipse, em sua linguagem muitas vezes cifrada e hermética, denuncia essa pretensão divina do Império e incita os cristãos a resistir contra o pecado estrutural do Império(44).

Dentro do contexto de luta contra o pecado estrutural, inscreve-se a vida e a morte de Jesus, bem como sua ressurreição. O que está em questão na atuação de Jesus, em sua proclamação do

(42) Sobre a problemática da idolatria, além do artigo citado na nota anterior, cf. AA.VV., *A luta dos deuses. Os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*, Paulinas, São Paulo 1982.

(43) Cf. Adolf HARNACK, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten*, Leipzig 1905. Cf. também Enrique DUSSEL, El ateísmo de los profetas y de Marx, em: Enrique DUSSEL, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Sígueme, Salamanca 1974, 244-258.

(44) Sobre o Apocalipse, a nível de vulgarização, cf. G.S. GORGULHO -- Ana Flora ANDERSON, *Não tenham medo! Apocalipse*, Paulinas, São Paulo 1981, 3ª ed.

Reino de Deus, é que se dê lugar à adoração do Deus vivo, vale dizer, que o homem tenha espaço para viver dignamente. O Reino de Deus que Jesus prega e começa a implantar por sua ação, exige um posicionamento claro, com relação ao que é valor supremo. Jesus o explica, com simplicidade cristalina, na parábola (gêmea) do tesouro e da pérola: "O Reino dos Céus(45) é semelhante a um tesouro escondido no campo; um homem o acha e torna a esconder e, na sua alegria, vai e vende tudo o que possui e compra aquele campo. O Reino dos Céus é ainda semelhante a um negociante que anda em busca de pérolas finas. Ao achar uma pérola de grande valor, vai, vende tudo o que possui e a compra" (Mt 13, 44-45).

Nessa parábola, Jesus contrapõe o Reino de Deus (vale dizer: o próprio Deus, sua afirmação na vida humana), e tudo o que alguém possui. Acontece o Reino entre os homens, quando as pessoas são capazes de deixar em segundo lugar todos os outros valores. em vista do Reino. Ou seja: quando se reconhece a Deus (e a seu Reino) como único absoluto, como valor supremo da hierarquia de valores. Mas isso na prática efetiva e não apenas no plano das boas intenções. Numa sociedade estruturalmente injusta significa procurar a justiça, embora isso seja dificultado, exija renúncias e sacrifício. Intentar a implantação da justiça numa estrutura de injustiça se traduz em solidarizar-se com as vítimas das estruturas iníquas, pôr-se do lado delas.

Foi exatamente a prática de Jesus. Seus milagres, sua comunhão com os desclassificados (publicanos, pecadores(46), prostitutas, crianças), suas invectivas contra escribas e fariseus, seus "ais" sobre os bem situados, sua defesa do homem escravizado pela lei são outras tantas manifestações de solidariedade com as vítimas da o-

(45) A expressão "Reino dos Céus" não difere da expressão "Reino de Deus". Segundo o costume rabínico, evita-se pronunciar o nome de Javé. Por essa razão substitui-se por circunlocuções como "o Nome", "Adonai=Senhor", "Céus". "Reino dos Céus" seria a tradução literal do termo aramaico talvez usado por Jesus. Mateus a conserva predominantemente. Lucas e Marcos traduzem inteiramente o termo para seus leitores gregos, falando em "Deus" em vez de "Céus". Cf. Rudolf SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Herder, Friburgo-Basileia-Viena 1965, 4ª ed., 51.

(46) A palavra "pecador", no sentir atual da língua, tem uma conotação de culpabilidade subjetiva. "Pecador" é quem agiu moralmente mal e é, portanto, culpado. No tempo de Jesus, "pecadores" eram os que objetivamente não seguiam a lei mosaica, mesmo que sem culpa subjetiva. A palavra não tinha, portanto, conotação ética, mas sócio-religiosa.

pressão social de então. Ora, solidarizar-se com os oprimidos significa estruturalmente questionar o sistema de opressão. Dizer que Deus se encontra na solidariedade com os últimos da sociedade, vale como negar o deus afirmado pelas estruturas de poder. O conflito de Jesus com os fariseus que acaba por levá-lo ao Sinédrio, é simultânea e inseparavelmente uma questão religiosa e uma questão sócio-política, porque se trata de saber se Deus é como Jesus ensina e pratica, o Deus solidário com o pobre, o Deus que se manifesta e afirma quando o homem não é escravizado nem mesmo por uma lei religiosa, ou se Deus é como o vivem os fariseus, os escribas, os sacerdotes, esse Deus inatingível ao "povo da terra", ao "pé-rapado" que não tem condições nem culturais nem econômicas de cumprir com uma interpretação elitista da lei.

Jesus é condenado à morte por blasfemo e sua blasfêmia consiste em ter afirmado e vivido que Deus se manifesta solidário com os últimos da sociedade e que a lei de Moisés deve ser relida a partir dessa perspectiva do pobre, pois tal é seu sentido original(47). Jesus morre, portanto, vítima do pecado estrutural que ele havia rompido com sua atitude e suas ações.

A condenação de Jesus pelo tribunal romano, como subversivo(48), nada mais é do que corroborar a sentença do tribunal judeu. De fato, a ordem da Palestina é o "modus vivendi", arranjado entre as autoridades religiosas do judaísmo e as autoridades políticas do Império. Questionar a ordem religiosa (e, portanto, social) da sociedade judaica é atentar contra a paz do Império, contra seu poder.

(47) Que o sentido original da lei mosaica se situe na perspectiva do pobre, seja exemplificado no caso do sábado que desencadeia os mais freqüentes conflitos narrados nos evangelhos. Em sua origem no AT, o sábado é uma instituição social que beneficia também o escravo, a escrava e o estrangeiro (cf. Dt 5, 14). Também estes deverão ter seu repouso semanal. Uma instituição libertadora é transformada, graças à hermenêutica rabínica, em instrumento de escravidão, contra o qual Jesus deverá defender o homem (cf. Mc 2, 27). Cf. Jorge V. PIXLEY, Deus julga os ídólatras na história, em: AA.VV., ob. cit. na nota 42, 67-92 (aqui: 81); Pablo RICHARD, Nossa luta é contra os ídolos. Teologia bíblica, ib., 9-38 (aqui: 34-35).

(48) A afirmação de que Jesus foi condenado à morte pelos romanos sob a acusação de subversivo, baseia-se em dois dados insofismáveis: o gênero de morte e o título da cruz. A morte de cruz era reservada aos subversivos do Império. A plaqueta anunciando a razão da morte é vasada em termos políticos: "O Rei dos judeus" (Mc 15, 26).

Quem é blasfemo para os judeus, será subversivo para os romanos, porque também o é para a sociedade da Palestina sob dominação romana.

Na condenação de Jesus como subversivo do Império, há uma profundidade insuspeitada por seus autores. Jesus jamais se rebelara contra a autoridade romana. Manifestara-se diretamente sobre ela apenas no caso do imposto a ser pago a César. Sua resposta foi então exemplar: "Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus" (Mc 12, 17). Resposta inatacável para quem a entende superficialmente como os fariseus que o haviam interrogado. Parece manifestar total submissão a César e ao mesmo tempo total submissão a Deus. E, no entanto, é profundamente subversiva, para quem a toma a sério, perguntando: Afinal, o que é de Deus? De Deus é tudo. Portanto, nada mais resta para César! Ou seja: a César compete aquilo que estiver dentro da perspectiva do Reino de Deus. Não pelo fato de César exigir algo, deve recebê-lo automaticamente. Deverá recebê-lo, se o que exige está dentro dos princípios da justiça, da solidariedade com o pobre, do amor e assim por diante. É a desabsolutização do poder de César. Ora, o Império Romano baseava-se na afirmação absoluta do poder imperial, afirmação que se devia manifestar na adoração do imperador. Jesus com sua famosa resposta havia tirado ao Império a base de sustentação. Nem os fariseus que o tentavam, perceberam isso; nem Pilatos chegou a suspeitar. Mas, quando os fariseus não o entenderam e, por isso, admirados o deixaram em paz (cf. Mt 22, 22), confessavam implicitamente que, quando eles falavam de Deus, e quando Jesus falava de Deus, referiam-se a realidades distintas. Por isso mesmo acabaram por conseguir a condenação de Jesus, em nome de Deus, do deus deles, que apenas nominalmente era o Javé do Antigo Testamento, a quem Jesus chamava de Pai.

Era a imagem do Deus vivo e verdadeiro e o pecado estrutural contra esse Deus que estava em questão na morte de Jesus. Isso deve ser levado em consideração, quando se repete a profissão de fé cristã, de que Jesus morreu por nossos pecados. Não se deve pôr essa afirmação no plano de intencionalidade, mas no plano estrutural histórico. Então se entende por que o pecado do homem levou Jesus à morte e por que sua morte remiu o pecado do homem.

A sociedade estruturada no pecado não admite outro absoluto que aqueles que ela estabelece. Jesus viveu, numa sociedade assim, o Deus do Reino como único absoluto. E foi condenado à morte por esta causa. Morrer condenado é algo intrinsecamente diferente do que morrer de alguma enfermidade. Morrer condenado por um

tribunal constituído significa que homens de responsabilidade, honoráveis, examinaram a vida do sujeito em questão e concluíram que viver assim é prejudicial. Por que era prejudicial a vida de Jesus? Exatamente por não compactuar com o pecado estrutural. O mundo construído no pecado e pelo pecado não pôde suportar uma existência como a de Jesus. O pecado consubstanciado em estruturas que deixavam à margem os doentes, os "pecadores", os fracos, levou Jesus à morte. A causa histórica da morte de Jesus foi o pecado social, o pecado objetivado em estruturas de dominação (as estruturas palestinas e as romanas). O pecado humano levou Jesus à morte.

Todo católico ouve em cada celebração eucarística a frase do Evangelho, que Jesus é "o cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo". O verbo grego traduzido por "tirar" é o verbo "aireîn". Este verbo significa tanto "tirar" como "carregar", "levantar" (no sentido de levantar um peso, carregando). Ora, este significado não é estranho ao próprio verbo "tirar" em português. Como se "tira" algo de algum lugar? Pelo menos uma das formas é carregá-lo sobre si e assim tirar. Tira-se, levando embora sobre os ombros o que ali estava. Assim Jesus "tira o pecado do mundo". Ele sofre em sua carne, sem nenhum sentido metafórico, o pecado do mundo, o pecado da sociedade concreta, a injustiça estrutural e institucionalizada que sempre toma a forma de violência. Suportando até a morte as consequências do pecado, Jesus mostrou qual o caminho para erradicar o pecado da sociedade: solidarizar-se com os últimos, mesmo que a consequência seja a morte.

Mas, para entender como essa solidariedade com os condenados e os crucificados tira, redime o pecado, é preciso incluir na reflexão a ressurreição de Jesus. Na morte de Jesus estava em questão saber quem é o verdadeiro Deus: o deus da opressão (dos judeus, dos romanos) ou o Deus do amor, solidário com os desclassificados? A morte de Jesus deu razão ao primeiro. A opressão e a injustiça que reinam no mundo, mostraram-se vitoriosas também no caso de Jesus. Os fariseus e os sacerdotes foram tranquilos para casa, pois seu deus estava vingado e mostrara mais uma vez ter razão, pois o Deus de Jesus não conseguira livrá-lo da morte. A ressurreição é fundamental, porque é a resposta do Deus de Jesus.

Frente aos homens que julgaram que Jesus não era digno de viver, Deus mostrou pela ressurreição que Jesus sim é digno de viver e de viver em plenitude, porque a ressurreição não é simplesmente volta à vida, à velha vida de anteriormente, mas manifestação de

uma nova forma de vida. Alguém poderia objetar: "Belo consolo! O caso é que Jesus morreu horrorosamente na cruz." E também isto está na lógica da revelação do verdadeiro Deus, do Deus vivo. Não é um deus tapa-buracos, que aliena o homem, que não se compromete até o fim, porque, à última hora, como os deuses "ex machina" da tragédia grega, há uma solução "honrosa". Não, Deus se manifesta em Jesus como Deus solidário com os pobres até a última consequência, a morte. Em solidarizar-se assim até o fim está a vida em plenitude. Viver segundo Deus é viver esse amor consequente e responsável. E isso é que é vida que valha a pena, isso é que, em definitivo, é vida.

A ressurreição de Jesus foi o juízo de Deus sobre onde, em toda a tragédia de Jesus, estava presente Deus: no "crucificado pela injustiça". Isto significa: era o juízo sobre onde havia vida para o homem, libertação do pecado estrutural.

Mas essa libertação não é simplesmente intra-histórica, embora já comece a acontecer na história, cada vez que alguém é capaz, como Jesus, de ir até o fim pela causa da justiça e da verdade, e, em última análise, pela causa de Deus. Mas assim a ressurreição não nos desvia do trabalho histórico? Que sentido tem trabalhar pela transformação da sociedade, se jamais virá de forma definitiva intrahistoricamente? Que valor tem a história? Sem a fé na nossa participação na ressurreição de Cristo, o trabalho histórico do homem por uma sociedade melhor é trabalho alienado, isto é, trabalho que não o realiza.

O trabalho alienado é o trabalho executado sob a lei da mais-valia. É o trabalho, cujo fruto não fica nas mãos do trabalhador, mas vai para o patrão, beneficia a outro. Por isso, com ele o trabalhador se aliena, é objeto de outro e não senhor de si. Ora, uma transformação da história que não chegue a beneficiar o próprio "revolucionário" é trabalho alienado: outro é quem fica com o fruto do trabalho-na-história, as gerações futuras. Mantém-se, portanto, o princípio de que uns gozam à custa dos outros. É uma mais-valia diacrônica. Transformar a sociedade é, portanto, trabalho alienado. E a única forma de evitar a alienação é o ópio, a ilusão de que se atingirá essa meta muito brevemente (mesmo que isso se afirme contra toda expectativa realista), de forma que os "revolucionários" de hoje ainda gozem um pouco do fruto de seu trabalho, pelo menos na velhice...

Para escapar a essa alienação e haver sentido no trabalho pela transformação da sociedade, só se aceita a fé na ressurreição como libertação da morte. O insuspeito Roger Garaudy escreve: "Cada

um de meus atos libertadores e criadores implica o postulado da ressurreição, mas como nenhum outro o ato revolucionário". E explica como: "Ou meu ideal do socialismo futuro é uma abstração que deixa aos futuros eleitos uma possível vitória feita à base do aniquilamento das multidões, ou tudo acontece como se minha ação se fundasse sobre a fé na ressurreição dos mortos. Este é o postulado implícito de toda ação revolucionária e, mais geralmente, de toda ação criadora"(49).

Em última análise, "o postulado da ressurreição" como condição para que a ação histórica transformadora não seja alienante, supõe a identidade entre a realização subjetiva e a realização objetiva do homem, isto é, que ninguém se realiza por pura generosidade subjetiva, pouco importando o resultado objetivo de sua ação. A fé na ressurreição significa que "os bens da dignidade humana, da comunhão fraterna e da liberdade, numa palavra, todos os bons frutos da natureza e de nosso esforço, depois que os tivermos propagado pela terra no Espírito do Senhor e segundo seu mandamento, os encontraremos de novo, purificados de toda mancha, iluminados e transfigurados, quando Cristo entregar ao Pai 'o reino eterno e universal, reino de verdade e de vida, reino de santidade e de graça, reino de justiça, de amor e de paz'" (Vaticano II, Const. "Gaudium et Spes" 39).

Mas assim não se desemboca numa ética utilitarista? Não se atua na história só em vista da própria vantagem e prêmio? Não, porque a identidade entre o esforço por transformação da sociedade no sentido da justiça e a efetiva transformação da sociedade não pode ser comandada pelo homem. Permanece o risco do compromisso, a possibilidade e até a experiência do fracasso intra-histórico, a renúncia a resultados palpáveis imediatos. A ressurreição de Cristo apenas "dá ao homem uma razão para não erigir a alienação em princípio último do ser. Não elimina nada da luta humana inteligente e arriscada. Mas ao deixar nas mãos de Outrem a consumação do esforço humano, fazendo que seja recebida como graça, liberta este esforço de toda tintura egoísta ou em proveito próprio..."(50).

* * *

(49) Roger GARAUDY, *Revolution als Akt des Glaubens*, em: *Evang. Kommentar*. 6 (1973) 343, citado por José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, ob. cit. na nota 39, vol. I, 173.

(50) José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, ob. cit. na nota 39, vol. I, 175. Toda a reflexão acima sobre a ressurreição baseia-se nessa obra 171-175.

Depois destas reflexões que tocaram alguns aspectos do que significa a PU no contexto de Igreja, é preciso reconhecer nela um germe promissor de vida cristã. Convém estarmos atentos — todos quantos nos interessamos pela implantação do Reino — para que a PU possa progredir nesse seu espírito de encarnação, de missão e de esperança.

ENDEREÇO DO AUTOR:

Av. S. Francisco, 1645
Cx. P. 5047 — Venda Nova
30.000 - Belo Horizonte, MG