

A FORÇA

DA PALAVRA

JOSÉ
COMBLIN

O livro do Pe. Comblin trata da busca da palavra. Ele não tem a pretensão de dar respostas às perguntas que as Igrejas se fazem. Não pode dar a receita dizendo qual é a palavra do evangelho ou quais são essas palavras na multiplicidade das situações do mundo atual.

O Autor lembra, nos diversos capítulos do livro, a marcha da palavra de Deus nas grandes épocas da história da Igreja: o confronto com o helenismo; o desafio da cristandade; o novo desafio da modernidade e da época das revoluções. No prolongamento desse passado é que podemos enxergar o presente e seus desafios para o futuro. Estamos numa época única da história, num momento providencial como todos os momentos. A palavra de Deus pode ressoar e pode alcançar alguma coisa no meio de nós.

O mesmo Espírito Santo que conduziu os cristãos no passado e que conduz a marcha do mundo inteiro, está presente agora. A palavra de Cristo esteve presente e ativa, forte e poderosa no passado. Ainda poderá ser forte e poderosa na nossa época.

O Autor: Pe. José Comblin, belga de nascimento (1923), trabalha na América Latina desde 58. Teólogo de larga visão, lecionou no Brasil, Chile e Equador. Atualmente, ministra ainda um curso de Teologia Pastoral em Lovaina. Decididamente comprometido com a causa dos pequenos, foi expulso do Brasil em 1972 e autorizado a regressar em 80. Muito requisitado para cursos e assessoria, reside entre agricultores, num pequeno lugarejo do nordeste do Brasil.



2382-5

A FORÇA

DA PALAVRA

“No princípio
havia
a palavra”



JOSÉ
COMBLIN

A FORÇA DA PALAVRA

José Comblin

A FORÇA DA PALAVRA



Petrópolis
1986

© 1986, Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689 Petrópolis, RJ
Brasil

Diagramação
Daniel Sant'Anna



SUMÁRIO

Introdução, 9

1. Situação de uma teologia da evangelização, 12
2. A palavra e o Espírito Santo, 20

Capítulo I — A palavra se fez carne (Jo 1,14), 25

1. A PALAVRA DA POBREZA, 26
 - A. *Jesus e o grito dos pobres*, 26
 - O clamor dos oprimidos, 27
 - A palavra do Pai, 30
 - O clamor dos pobres e o Espírito Santo, 32
 - B. *A evangelização dos pobres*, 34
 - A escolha dos profetas, 34
 - A mensagem das palavras, 36
 - Os missionários e os pobres, 44
2. A RECEPÇÃO DA PALAVRA, 47
 - A divisão, 47
 - A fé, 52
 - A negação da fé, 55
3. FORÇA E FRAQUEZA DA PALAVRA, 58
 - As armas dos pobres, 59
 - Palavra e liberdade, 62
 - Palavra e sabedoria, 64
 - A força histórica dos pobres, 67

Capítulo II — A palavra de Deus e o desafio do helenismo, 69

1. O DESAFIO DO HELENISMO, 71
 - Nas origens do encontro, 72
 - Os filósofos, 79
 - A filosofia e o império romano, 83
2. A RESISTÊNCIA AO HELENISMO, 84
 - A. *Os portadores da mensagem*, 84
 - Os pobres como evangelizadores, 85
 - Os monges e a evangelização, 88
 - B. *O conteúdo da mensagem*, 91
 - A mensagem dos pobres, 91
 - A mensagem dos monges, 93
3. A PENETRAÇÃO DO HELENISMO NO CRISTIANISMO, 95
 - A. *O nascimento de uma classe intelectual na Igreja*, 97
 - O clero como classe intelectual, 99
 - O destino do clero como classe intelectual, 106
 - A separação intelectual na Igreja, 107
 - B. *As opções helenísticas*, 108
 - A procura de Deus, 109
 - O tema da deificação, 111
 - A concepção da verdade, 115

Conclusão, 117

Capítulo III — A palavra e a cristandade, 121

1. OS DISCURSOS DE MISSÃO, 124
 - O discurso missionário das elites, 125
 - O discurso missionário das massas populares, 133
 - O discurso dos missionários, 137
 - O quarto discurso, 142
2. OS DISCURSOS DE CRISTANDADE, 145
 - O discurso da nobreza, 147
 - O discurso da pobreza, 153
 - O discurso evangélico, 160
 - O discurso da unidade, 166

Conclusão, 171

Capítulo IV — A reforma e a palavra, 173

1. A PRIMAZIA DA PALAVRA NA REFORMA PROTESTANTE, 175
 - A afirmação da primazia da palavra, 176

A inculturação da palavra reformada, 179

A doutrina reformada sobre o Espírito, 185

2. A PALAVRA NA REFORMA CATÓLICA, 189
 - A palavra no catolicismo pós-tridentino, 190
 - O Espírito e a palavra no catolicismo pós-tridentino, 193

Conclusão, 196

Capítulo V — A palavra da modernidade, 198

1. O DISCURSO MODERNO, 204
 - A. *O conteúdo do discurso*, 205
 - O discurso da razão, 205
 - O discurso da felicidade, 208
 - O discurso de liberdade, 210
 - B. *A força do discurso moderno*, 213
 - O discurso da burguesia, 214
 - Discurso e eficiência, 218
 - O papel dos intelectuais na modernidade, 219
 - O conteúdo do discurso moderno, 223
2. A MODERNIDADE FACE AO CRISTIANISMO, 225
 - A. *A modernidade contra o cristianismo*, 225
 - Cristianismo e modernidade nas origens, 226
 - O discurso de oposição à cristandade, 230
 - A mensagem moderna contra a Igreja, 233
 - O discurso moderno anticristão, 235
 - B. *A religião burguesa*, 238
 - Formação do cristianismo burguês, 239
 - As marcas da religião burguesa, 241
3. AS IGREJAS FACE À MODERNIDADE, 245
 - Reação positiva à modernidade, 246
 - A luta contra o discurso de modernidade, 253

Conclusão, 260

Capítulo VI — O discurso revolucionário, 265

1. EMERGÊNCIA DO DISCURSO REVOLUCIONÁRIO, 266
 - A. *O conteúdo do discurso revolucionário*, 267
 - A voz dos pobres revoltados, 267
 - O conteúdo do discurso revolucionário, 272
 - O discurso marxista, 276
 - B. *A força do discurso revolucionário*, 284
 - Classes populares e discurso revolucionário, 285

- Os revolucionários profissionais, 291
- O poder da palavra revolucionária, 295

Conclusão, 300

2. DISCURSO REVOLUCIONÁRIO E MENSAGEM CRISTÃ, 301

- A. *A doutrina revolucionária face à mensagem cristã*, 301
 - A pré-história do discurso revolucionário, 301
 - Revolução e anticlericalismo, 303
 - O discurso anticristão, 306
 - O ateísmo revolucionário e a luta anti-religiosa, 307
 - Abertura do discurso revolucionário para a religião, 311
- B. *O discurso cristão sobre a revolução*, 314
 - Os antecedentes, 315
 - O discurso contra-revolucionário, 317
 - A doutrina social da Igreja, 319
 - Aberturas católicas para a revolução, 321

Conclusão, 327

Capítulo VII — A palavra de Deus hoje, 329

1. A PALAVRA QUE O ESPÍRITO CONDUZ, 330

- A palavra dos pobres, 332
- Falar aos pobres, 338
- O conteúdo da palavra, 342
- A força do discurso evangelizador, 345

2. ASSUMIR A MODERNIDADE, 348

- Discurso científico e discurso cristão, 348
- Os limites das ciências, 354
- O limite fundamental da racionalidade científica, 364
- Evangelho e modernidade, 366

Conclusão, 371

Anexo: A tarefa dos teólogos latino-americanos na atualidade
(Contribuição para um diálogo), 375

1. O PONTO DE PARTIDA, 376

2. A COMUNICAÇÃO, 386

- 1. Entrar em comunicação com a língua do mundo exterior a ser evangelizado, 390
- 2. Converter os cristãos chamados a ser evangelizadores, 391

3. A PROCURA DA VERDADE, 393

4. VÉUS QUE IMPEDEM A REVELAÇÃO DA VERDADE, 397

5. A EXPRESSÃO, 401

INTRODUÇÃO

Deus é ação. Deus é palavra. Deus age por meio da palavra. “No princípio havia a palavra” (Jo 1,1). No fim haverá de novo a palavra (Ap 19,13). A palavra de Deus funda o universo. A palavra de Deus conduz a história dos homens. Essa palavra é forte.

A Bíblia está cheia da força da palavra de Deus. Afirma, proclama, repete que a palavra de Deus é forte e realiza tudo o que quer.¹ Desde os patriarcas até os apóstolos todos insistem na força da palavra de Deus. Eles estão convencidos que ouviram essa palavra e a conhecem.

E nós? Onde fica hoje em dia essa palavra forte de Deus? Onde fica a sua força? Conhecemos a resposta ortodoxa: a palavra de Deus fica na Igreja, pois a Igreja recebeu-a como um depósito, guarda-a e comunica-a a quem desejar conhecê-la. Essa palavra é forte porque ela diz que é forte e a Igreja classifica-a como tal. Queríamos saber um pouco mais do que isso. Prescindindo da resposta que já sabe tudo de antemão, queremos nos perguntar: onde descobrir a força da palavra de Deus no mundo? Onde fica essa força? Quais são as palavras que realmente se revelam fortes?

Por que não têm força essas palavras que a Igreja repete indefinidamente e que se diz serem do próprio Deus? Por que milhões

1. Ver o breve e sugestivo resumo no *Dicionário Bíblico* de John L. Mckenzie, Paulinas, São Paulo, 1984, p. 682-685.

e milhões de palavras e de discursos suscitam apenas indiferença ou aborrecimento? Muitas vezes, fazemos a experiência de que na Igreja se fala muito e nada se diz; que numerosos discursos não conseguem ser entendidos; que existe uma barreira entre o mundo contemporâneo e os discursos eclesiásticos. Será que nós perdemos o segredo da palavra forte de Deus?

Sabemos muito bem que é fácil falar durante horas e nada dizer: basta ouvir os noticiários, os comentários de televisão ou os candidatos que fazem a sua campanha eleitoral, e assim por diante. Por que tantas vezes temos uma impressão semelhante ao ouvirmos discursos e sermões religiosos? Os que falam muito pouco têm para dizer.

O que nós temos para dizer aos homens? O que Deus diz aos nossos contemporâneos? Como encarnar a palavra de Deus. Diz S. João que a palavra se fez carne. Nós temos a impressão de que a palavra fica palavra e não consegue entrar mais na carne!

Os nossos discursos são fracos porque não conseguem exprimir as palavras de Deus? Qual é o segredo da palavra forte?

Há meio século as Igrejas cristãs descobrem de novo o desafio da evangelização dum mundo que lhes é estranho. As "missões" deixaram de ser marginais para se tornarem o primeiro desafio. Pelo menos na consciência, porque na realidade as rotinas são tão fortes que as Igrejas continuam agindo como se o seu primeiro problema fosse a continuação das antigas cristandades estabelecidas. Na consciência, porém, ficou claro que a evangelização é o primeiro problema.

Pois bem. Faz 50 anos que falamos em evangelização e não conseguimos descobrir o que é. Por quê? Porque não sabemos o que é o Evangelho, o que é a palavra que o mundo espera. *Evangelii Nuntiandi* passou prudentemente ao lado da questão. A conferência de Puebla dedicada inteiramente ao problema da evangelização na América Latina nem sequer abordou o problema. Não disse o que era o evangelho. Disse sim tudo que deve encerrar o evangelho para ser ortodoxo. Mas a ortodoxia em si nunca chamou a ninguém nem convenceu ninguém da verdade do evangelho.

Na prática as Igrejas procuram adaptar os sermões feitos para os lugares de culto ao novo auditório que é o mundo. Não conseguem. Nem poderiam conseguir. O nosso linguajar tradicional é incompreensível, irrelevante.

O desafio está aí. A teologia ocidental tradicional escondeu o problema da evangelização ao adotar como fio condutor o tema da revelação. A revelação aparece como objeto intelectual ao alcance de todos. Prescinde da comunicação. Ao dizer que Deus se revelou, parece supor que o problema da comunicação está resolvido. Não está. Para os 80% da população mundial Deus ainda não se revelou em Jesus Cristo. Para a maioria dos outros, o que revelou tem poucos contactos com a Bíblia e a tradição espiritual cristã.

Estamos deixando o tema da revelação para voltar ao tema bíblico da palavra. Quem diz palavra, diz interlocutor, conversa, diálogo. A palavra dirige-se a uma pessoa determinada. O tema da revelação simboliza historicamente um conteúdo intelectual abstrato e supostamente universal, supostamente ao alcance do intelecto de cada um. O tema da palavra implica historicamente na particularidade dos ouvintes, na diversidade das circunstâncias. Quando Deus fala, escolhe o seu interlocutor, fala para ele particularmente e a mais ninguém. A sua palavra não se separa da compreensão do interlocutor.

As Igrejas estão cheias de doutrinas, de sermões, de papéis impressos, multiplicam os discursos como nunca na história. Mas perderam a arte de falar e estão empenhadas em buscar quem lhes ensine.

Este ensaio tratará da busca da palavra. Ele não tem a pretensão de dar respostas às perguntas que as Igrejas se fazem. Não pode dar a receita dizendo qual é a palavra do evangelho ou quais são essas palavras na multiplicidade das situações e circunstâncias do mundo atual. Esse não é o papel da teologia. O evangelho está no povo de Deus e daí vai emergir, já está emergindo. O que a teologia pode fazer, é comunicar, relacionar, estabelecer continuidades entre o passado e as novas experiências, e assim por diante. Ela comunica, mas não cria nada de novo. A criação é obra do Espírito Santo que opera nas comunidades cristãs.

Procuraremos recolher aqui e comunicar o que o Espírito diz neste momento da história. Procuraremos compreendê-lo em continuidade com o passado. É sabido que somente entendemos o futuro à luz do passado. O futuro ilumina o passado e somente o passado pode fornecer, desta maneira, imagens do futuro. A nossa visão da iluminação, no passado, pode adivinhar a imagem do futuro.

Não estamos em condições de conhecer e recapitular tudo o que o Espírito diz às Igrejas hoje em dia. O nosso ponto de partida será apenas a nova prática dos cristãos que na América Latina se identificaram com a libertação dos seus povos. Aí surgiu uma palavra que conseguiu atravessar as barreiras interpostas entre o mundo e a Igreja, uma palavra de evangelho que renova a força da palavra.²

Nesta introdução serão ventilados apenas dois temas. O primeiro será a situação histórica da presente teologia da evangelização e da palavra. O segundo será a conexão entre o tema da palavra e a teologia do Espírito Santo. Pois aqui a intenção é fornecer assuntos e problemas a uma teologia do Espírito Santo.

1. SITUAÇÃO DE UMA TEOLOGIA DA EVANGELIZAÇÃO

As teologias tradicionais, católicas ou protestantes, foram todas afetadas pelo vício do intelectualismo. Apesar das advertências da teologia apofática ou da teologia negativa sobre a distância insuperável entre Deus e o intelecto humano, fizeram como se uma teologia pudesse realmente exprimir a palavra de Deus. Pensaram que os discursos intelectuais da teologia eram a expressão das palavras de Deus. A comunicação não era problema entre a palavra de Deus e as palavras humanas. O conteúdo da palavra de Deus passava para o discurso humano: o teólogo dizia o que Deus dizia; falava quando Deus falava.

Quando o pastor fazia o seu discurso de apelo para a conversão, pensava que realmente dizia o apelo de Deus. E quando o pregador ensinava o seu rebanho fiel, pensava que realmente Deus falava pela sua boca. Intelectualismo ingênuo que a influência das filosofias não ousava corrigir.

Podemos presumir que os verdadeiros teólogos permaneciam conscientes da insignificância dos seus discursos e da distância infinita entre as suas representações e a verdade de Deus. Contudo, na vida social das Igrejas, não é o pensamento pessoal dos teólogos que tem vigência, e sim a versão vulgarizada e popular dos tratados, dos cursos de teologia, dos sermões e da literatura religiosa de divulgação. Este é o desafio constante e sempre renovado.

2. Eis um testemunho eloquente e significativo: V. Cosmao, *Problématique de la théologie de la libération*, em *La Vie spirituelle*, t. 138, n. 661, set.-out. 1984, p. 436-456.

Essa era a teologia que se prestava à crítica racionalista do século passado. Era fácil demais mostrar que essas palavras humanas das teologias eram humanas, demasiado humanas. Era fácil demais desacreditar as suas pretensões de serem palavras de Deus.

No momento em que se pensava que os assaltos do modernismo racionalista iam esvaziar definitivamente as teologias cristãs, estas recobriram um novo vigor graças à manobra dialética. À redução racionalista, os teólogos dialéticos, K. Barth, E. Brunner, F. Gogarten, R. Bultmann opuseram um discurso bíblico. Voltaram a uma palavra voluntariamente arcaica. O arcaísmo bíblico forneceu a imagem de uma transcendência divina. A palavra bíblica restaurada na sua letra ou reinterpretada no seu espírito (presumido) permitiu restabelecer a diferença entre as palavras humanas e as palavras de Deus. Deus era totalmente diferente, e a diferença das palavras bíblicas refletia a diferença total de Deus. Era preciso submeter-se total e cegamente à autoridade das palavras bíblicas e rejeitar categoricamente a intromissão da crítica racionalista. A Bíblia fornecia um reduto invencível, um núcleo de palavra que era a palavra de Deus, propriamente de Deus. Bastava tomar como ponto de partida esse núcleo para poder restituir em palavras humanas a palavra de Deus.³

A teologia dialética foi recebida triunfalmente na teologia protestante. Chegou a prevalecer até a década de 60. Aparentemente tinha derrotado furiosamente a teologia liberal do século XIX, a de A. Ritschl e de Harnack.

A teologia católica não sofreu crises tão fortes como a teologia protestante. O Magistério protegia-a das crises. Pois podia impor à Igreja uma teologia obsoleta e incontestável. Bastava proibir a leitura das obras racionalistas e impedir a comunicação com o mundo exterior. Contudo, até certo ponto, o neotomismo desempenhou um papel semelhante ao da teologia dialética dos protestantes. Ele também era arcaico, e o seu arcaísmo parecia imagem da diferença radical de Deus. Já que o neotomismo era um pensamento totalmente alheio ao mundo cultural, essa separação total era imagem da necessária alienação de si mesma que a inteligência se impõe para conhecer o Deus totalmente Outro. O caráter estranho do linguajar escolástico e do linguajar pseudobíblico da dialética significava o totalmente Outro da palavra de Deus.

3. Sobre a teologia da palavra de K. Barth, ver uma exposição crítica em W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, Libros Europa, Madrid, 1981, p. 273-283 (trad. de *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp, Frankfurt); sobre a teologia da palavra de Bultmann, ver o estudo crítico de R. Maré, *La théologie bultmannienne de la parole de Dieu*, em (var.) *Parole de Dieu en Jésus-Christ*, Casterman, Tournai-Paris, 2ª ed., 1964, p. 275-286.

Apesar do triunfo efêmero da neo-escolástica na Igreja católica, muitos perceberam que ela não resolvia no concreto o problema da evangelização. Caminharam para o lado da teologia dialética e propuseram algo parcialmente semelhante em vista sobretudo da teologia prática: catequese, pastoral, “querigmática”.⁴ Sobretudo nas Igrejas de língua germânica a influência da nova atmosfera criada pelo protestantismo neoconservador dos dialéticos gerou uma tentativa de teologia da palavra (em contraposição evidente à teologia da revelação dominante).⁵

A teologia neo-escolástica não podia resistir à abertura do Vaticano II. Ela precisava das portas fechadas. Não se evangeliza a partir da neo-escolástica. E o arcaísmo somente podia não aparecer como arcaísmo porque o Magistério proibia que isso fosse dito. O Vaticano II disse que o rei estava nu.

A teologia dialética já cedeu antes. Em 1961 um grupo de jovens teólogos alemães derrubou a teologia da palavra de Barth, Bultmann e outros. A queda foi imediata. Ninguém queria voltar a uma teologia liberal, mas não era possível pensar que a Igreja fosse achar tão facilmente uma resposta aos desafios do mundo contemporâneo. O que caiu com Barth e Bultmann, foi a possibilidade de se achar uma solução ao problema da evangelização por meio de uma teologia. Não foram somente Barth e Bultmann que caíram do seu trono, foi a própria teologia. Esta caiu do trono que tinha conquistado no século XIII nas Universidades medievais. A queda dos dialéticos correspondia historicamente à queda da teologia escolástica.⁶

O que foi que disseram esses teólogos de 1961? Em primeiro lugar mostraram que a teologia dialética não foi capaz de cumprir a sua promessa. Queria partir da palavra de Deus e construir uma teologia a partir da própria palavra de Deus. Mas não foi capaz de dizer qual era essa palavra de Deus. Insistia na necessidade absoluta da fé como ato de entrega total a Deus. Mas não soube dizer qual era o objeto da fé. Fé em quê? Na palavra de Deus? Mas o que é que Deus diz?

4. Cf. J. Comblin, *Teologia da ação*. 30 anos de investigação, Herder, São Paulo, 1967.

5. Sobre o nascimento de uma teologia católica da palavra paralela à protestante, cf. E. Schillebeeckx, *De dienst van het woord in verband met de Eucharistie-viering*, em *Tijdschrift voor Liturgie*, t. 44, 1960, p. 44-61; A. Léonard, *Vers une théologie de la parole de Dieu*, em (var.) *La Parole de Dieu en Jésus-Christ*, p. II-32; O. Semmelroth, *Wirkendes Wort*, J. Knecht, Frankfurt, 1961.

6. Cf. W. Pannenberg, R. Rendtorff, T. Rendtorff, U. Wilckens, *Offenbarung als Geschichte*, Vandenhoeck, Göttingen, 1961.

Durante três décadas teólogos, catequistas, pastores andaram procurando o “núcleo” central do evangelho, a “teologia” do Novo Testamento, o “querigma” fundamental do cristianismo. Não o acharam. Com razão, diz E. Käsemann: já que esse núcleo não existe, não existe a mensagem central do cristianismo, um discurso básico que seria a palavra de Deus para todos os tempos.⁷

Não existe um discurso primitivo que seria a própria expressão da palavra de Deus que os teólogos poderiam reconstituir a partir da Bíblia. Desde o início existe uma multiplicidade de evangelhos, cada um situado num contexto histórico. Por isso não existe na Bíblia um ponto de partida absoluto para uma teologia. A teologia cristã não tem ponto de partida. Certamente ela não parte de uma palavra de Deus que estaria na Bíblia.

Não existe evangelho que não seja palavra para tal pessoa ou tal grupo de pessoas, pois está muito enraizado no contexto dessa pessoa ou desse grupo de pessoas.

Em segundo lugar, Barth e os seus seguidores pretendem pronunciar a palavra de Deus a partir do ponto de vista de Deus: fazer um discurso e pronunciar-lo como se fosse realmente Deus falando por meio dele. Ele achava que realmente as palavras que pronunciava vinham de Deus e que ele tinha o direito de pronunciar essas palavras como sendo a boca de Deus. Nisto ele renovava a ilusão das teologias de outrora, parecendo dar-lhe novos fundamentos.

Barth não percebia que o seu discurso totalmente Outro ainda era discurso dele, e que a palavra atribuída a Deus era dele, como dele era a leitura da Bíblia. Se Deus fala, como pensar que fala justamente por meio da cabeça e da boca de um teólogo? Pecado de idealismo: pensar que a realidade de Deus segue os trilhos do pensamento humano.

Além disso, diziam os iconoclastas de 1961: a teologia da palavra criada pela escola dialética inventou um conceito de palavra que simplesmente não existe na Bíblia. Projetou na Bíblia o conceito de que precisava para justificar a sua rejeição do liberalismo. A própria Bíblia ensina que Deus se dá a conhecer nos acontecimentos. A revelação de Deus não é palavra e sim acontecimento.

7. Cf. Pierre Gisel, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité*. Ernst Käsemann, Beauchesne, Paris, 1977.

O maior de todos esses acontecimentos foi o próprio Jesus de Nazaré. O evangelho de Jesus não foi um discurso, mas a sua própria vida, e ele próprio. Para descobrir a revelação de Deus, a teologia há de estudar a história, perscrutar os acontecimentos. Somente acompanhando o desenrolar dos acontecimentos é que ela poderá descobrir a presença de Deus no mundo.

Por fim, constatam esses teólogos, de acordo com a própria Bíblia, que Deus não se conhece por meio de atos intelectuais, mas pela ação. Deus está no fim da história. Caminhando para esse fim é que o conhecemos. Buscar a Deus é caminhar pela história deste mundo, participar da esperança da história, trabalhar e lutar para um mundo diferente. Deus revela-se na esperança ativa da ação transformadora do mundo.

Assim foi que uma teologia do acontecer substituiu a teologia da palavra. Estará aí a resposta decisiva? Com certeza a crítica à teologia dialética foi sem remédio. Destruiu-a. Contudo, a história não prescinde da palavra.

Em primeiro lugar, a ação de Deus na história não é clara por si mesma. Deus age na história de modo escondido. O que aparece na história, é outra coisa. Não se poderia escrever a história sem nunca apelar para uma ação de Deus? Não é assim que fazem os historiadores modernos? A ação de Deus está na história, mas ela precisa ser mostrada pela palavra. O próprio Deus recorre à palavra para mostrar o seu agir escondido. Moisés é o guia enviado por Deus, mas também o profeta que recebe as palavras que lhe permitem compreender e explicar o que está acontecendo, o que poderia significar a história pura sem palavra? Jesus revela o seu Pai pelos seus atos, mas mostra os seus atos por meio de palavras.

Em segundo lugar, as palavras são também acontecimentos e contribuem para fazer a história. A história em que Deus se revela ainda não existe. Ela virá. O modo de vivê-la é a esperança. Mas não somente uma pura esperança passiva, uma esperança ativa que produz obras. Como conhecemos esse futuro? Pelas "promessas". As palavras de Deus são as promessas que nos permitem conhecer um futuro que ainda não existe. Sem as palavras das promessas, como participar da história futura? As promessas, por sinal, entram na própria história. Pois Deus usa a mediação de homens para agir. As promessas são necessárias para convocar os auxiliares de Deus: assim elas entram na própria história. Deus faz a história também por meio das promessas.

A Bíblia mostra que no passado sempre foi assim. Antes do acontecimento vem a promessa. Graças à promessa, o povo de Deus, o profeta, os sábios, os justos, as mães dos profetas e dos justos, Maria . . . participam na construção dos acontecimentos que Deus faz.

Não se trata, por conseguinte, de desvalorizar as palavras, e sim de colocá-las no lugar que lhes compete na revelação de Deus. Palavra e ação não se podem opor. Pois elas se complementam e formam uma só manifestação de Deus. O problema é: qual é o papel da palavra ou das palavras ao lado da ação de Deus? Como é que as palavras humanas podem comunicar as "palavras de Deus"?

Na América Latina um novo rumo foi tomado e nos encaminha, pelo menos, para uma direção: a palavra de Deus recuperou um significado a partir da voz dos pobres. Antes, porém, de atendermos a essa nova etapa da evolução teológica, demos um passo para trás para considerar a evolução da teologia católica. Até agora as etapas que evocamos, referiam-se essencialmente à teologia protestante. Por acaso, os católicos não fizeram nada mais do que imitar ou adaptar as sucessivas teologias protestantes?

Na realidade, a problemática dos católicos manifestou-se muito mais na prática do que na teoria. O pensamento católico fica mais constrangido do que a prática.

O que aconteceu na Igreja católica foram tentativas para reencontrar o evangelho na prática da evangelização. A prática não podia deixar de buscar um certo conteúdo verbal. Não se evangeliza sem dar pelo menos um mínimo de conteúdo. Aí os evangelizadores viveram no concreto os problemas teológicos.

Numa primeira etapa que coincidiu mais ou menos com o maior desenvolvimento da teologia dialética no mundo protestante, isto é, depois de 1940, houve bastante otimismo. Os movimentos evangelizadores acharam que podiam comunicar um evangelho autêntico e um discurso eficaz aos seus contemporâneos. Podemos averiguá-lo em duas direções: os movimentos missionários e a doutrina social da Igreja. O auge desses movimentos coincide com o pontificado de Pio XII.

Os movimentos missionários dessa época são as "Missões" (Missão de Paris, Missão de França, Missão de Marselha, sacerdotes operários). Redescobriram a missão. Constataram pouco a pouco o fim da cristandade que a Igreja católica se negava a reconhecer

desde a Revolução Francesa. Reconheceram que a única saída era recomeçar a missão. Pensaram que estavam preparados e armados para fazê-lo. Fizeram uma teologia mais ou menos improvisada quase sem contactos com a teologia acadêmica.⁸ Escreveram muito. Estiveram na origem de uma renovação catequética. Pensaram que tinham condições para dirigir a palavra de Deus ao mundo da modernidade: dos operários, da revolução, dos intelectuais contemporâneos. Fracasaram. Não foram capazes de tomar a palavra. Não acharam nada para dizer.

No início pensavam que o problema era cultural. Tratava-se de conhecer bem a cultura do ambiente. Chegaram a conhecer bem a cultura operária, a cultura dos partidos revolucionários e da intelectualidade contemporânea. Mas o conhecimento da cultura não os ajudou. Tiveram que descobrir que o grande problema da evangelização não é a inculturação. É o problema de não saber o que dizer, isto é, o que é que Deus diz aos homens de hoje e como é que se manifesta aos homens para que ouçam sua palavra. Depois disso a inculturação não é bem difícil: problema simplesmente humano, ao alcance do ser humano com os seus recursos próprios.

A partir de 1960, alguns já antes, os evangelizadores pensaram que a evangelização não se fazia por meio da palavra, mas pela participação na vida. Tratava-se de participar, compartilhar, viver tudo o que os homens vivem, dar testemunho. O testemunho de vida seria a manifestação da palavra de Deus. Fizeram da revisão de vida o principal instrumento da evangelização.

A vida, porém, não "fala" por si própria. Nela a presença ativa de Deus não está transparente. Deus está na vida, mas escondido. Ele diz a sua presença. Mas o que devemos dizer para que seja realmente o que Deus diz sobre a vida? A questão do evangelho permanecia intacta.

Foi então que a Igreja latino-americana assumiu a causa dos pobres e ressuscitou o tema. O Concílio não se atreveu a fazê-lo apesar do apelo eloqüente do cardeal Lercaro na segunda Sessão.⁹ Lercaro disse que a sorte do Concílio se jogava na questão dos pobres. O sinal esperado pelo mundo seria uma opção pelos pobres.

8. Sobre essa evolução, cf. E. Poulat, *Une Eglise ébranlée*, Casterman, Paris, 1980; Jean Delmarle, *Crise religieuse et contestation sociale (1950-1975)*, éd. Ouvr., Paris, 1978; Danièle Hervieu-Léger, *De la mission à la protestation. L'évolution des étudiants chrétiens*, Cerf, Paris, 1973.

9. Discurso do 3 de março de 1963. Cf. *La civiltà cattolica*, 1963, II, p. 485-487.

O Concílio não o fez. Essa opção foi reservada à Conferência latino-americana de Medellín em 1968. A prática das Igrejas do primeiro mundo não lhes permitia fazer semelhante opção: na vida elas tinham feito a opção pela classe média como se diz nos Estados Unidos, ou pela burguesia como se diz na Europa.¹⁰ Era sumamente improvável que a teoria viesse desmentir a prática num problema tão vital.

No último capítulo voltaremos ao assunto da voz dos pobres. Já trataremos dela no capítulo primeiro sobre a palavra na Bíblia. Basta dizer aqui que a palavra se refere aos pobres de duas maneiras: a palavra de Deus está presente no clamor dos pobres, por um lado, e, por outro lado, ela chama para fazer a opção pelos pobres. Por esse caminho a Igreja latino-americana volta a pisar em terra cristã: ela alcança uma palavra viva, capaz de ressoar no mundo como desafio, provocação e apelo.

Simultaneamente, renovou-se a leitura da Bíblia como livro dos pobres.¹¹ A Bíblia é ao mesmo tempo livro de história e interpretação da história. Ela contém a história dos pobres, do povo dos pobres eleito por Deus. Na Bíblia os pobres podem descobrir o seu passado, o seu presente e o seu futuro. Com certeza, a Bíblia não é história do povo dos pobres em todos os seus aspectos. Ela é uma história revista por sacerdotes, por escribas, por pessoas de condição mais privilegiada. Contudo, as revisões deixaram transparecer a história dos pobres, o que não aconteceu na historiografia dos povos antigos em geral e nem sequer hoje acontece na historiografia das nações modernas. Por isso, a Bíblia conserva os princípios que permitem redescobrir nela a história dos pobres. Ela há de ser lida dentro da perspectiva dos pobres que lêem além das redações acrescentadas pelas elites do tempo. A leitura da Bíblia consiste em redescobrir o que está na sua intenção primitiva: a história dos pobres vista a partir deles e em função deles.

A Bíblia não contém apenas acontecimentos, mas também promessas. Por isso mesmo ela permite aos pobres ler o seu futuro. É o livro das esperanças. Num mundo que somente mente aos pobres, a Bíblia mantém a esperança. Ela repete aos pobres que há para eles mais esperança do que as mentiras que poderosos lhes permitem crer.

10. Sobre o problema dos pobres no Concílio, cf. Y. Congar, *Pour une Eglise servante et pauvre*, Cerf, Paris, 1963.

11. Cf. (vár.) *Estudos Bíblicos*, I, Vozes, Petrópolis, 1984.

A Bíblia contém a história escondida de Deus, a do passado e a do futuro. Ela fornece a chave de leitura: os pobres são a chave. A partir dessa perspectiva a palavra reaparece num novo sentido. Os pobres de hoje vão ouvir nessa Bíblia a palavra que lhes é dirigida. Eles vão dizer o que há no livro, quanto ao passado e quanto ao futuro. A evangelização pode recomeçar.

Neste ensaio procuraremos aproveitar a renovação da palavra vivida na Igreja dos pobres da América Latina que é também a renovação da leitura da Bíblia.

2. A PALAVRA E O ESPÍRITO SANTO

Jesus Cristo fala-nos hoje, e fala aos homens a cada momento da história. A Bíblia, o depósito da tradição cristã, contém uma palavra que Jesus dirige hoje. Será sempre a mesma? Não, ela é sempre diferente, ainda que dentro de um desígnio único, de uma economia única.

O que Jesus nos fala hoje, foi o que já salientou genialmente Orígenes nas origens da teologia cristã.¹² Foi também o que S. Tomás de Aquino ensinou, ainda que o seu pensamento tenha sido tantas vezes materializado.¹³

Mas como pode, através da mesma letra, Jesus comunicar a palavra de Deus a tantos homens numa mensagem tão múltipla e diversa? Como garantir que a palavra que pensamos ouvir seja a de Cristo e não apenas uma projeção dos nossos desejos? E como identificar essa palavra que Jesus nos dirige? Não se trata de extrair da Bíblia um discurso ou uma teologia. Já passou a época das teologias do Novo Testamento. O que o povo cristão quer saber agora é o que Deus lhe diz agora.

Como será possível tudo aquilo? Pela operação do Espírito Santo. Podemos descartar naturalmente qualquer visão extática. Não é por meio do êxtase ou dos carismas sensíveis que o Espírito comunica a palavra de Cristo. Também não é por meio da infusão de um discurso feito de palavras humanas. As palavras humanas estão aí na Bíblia. O problema é perceber-lhes o alcance.

12. Cf. Marguerite Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, Seuil, Paris, 1958, sobretudo p. 209-218.

13. Cf. Max Seckler, *Das heil in der geschichte. Geschichtstheologisches denken bei Thomas von Aquin*, Kösel Verlag, München, 1964.

A operação do Espírito Santo é lenta, às vezes progressiva, às vezes repentina. Sendo iluminação da inteligência, ela não procede pelos métodos intelectuais definidos pela evolução intelectual das culturas. Ela não procede por dedução, nem por indução, embora inclua inúmeras deduções e induções como operações parciais. O Espírito opera pela experiência vivida.

O que o Espírito manifesta e faz aparecer, nunca é novidade sensacional. São coisas simples, geralmente óbvias. O óbvio, porém, é também o mais esquecido. O que o Espírito Santo mostra na Bíblia e faz aparecer como palavra de Deus é o que todos os cristãos sabiam, mas tinham esquecido.

O que há de mais óbvio na Bíblia do que o pobre? Contudo séculos de leitura, comentário, exegese, teologia e pregação da Bíblia não puderam ler esse dado tão óbvio, tão evidente. O véu estava diante dos nossos olhos. O Espírito tira o véu, não numa operação material, mas pelo descobrimento da existência dos pobres no mundo de hoje.

A propósito dos pobres, o Espírito fez descobrir várias coisas: que a Bíblia fala dos pobres aos pobres. Que Deus fez opção preferencial pelos pobres. Que Deus chama os seus auxiliares para a pobreza. Que Jesus recapitula em si todo o mistério da pobreza. Era possível descobrir isso por meios puramente intelectuais sem a ajuda do Espírito? Certamente não, porque nós mesmos nos esquecemos dos pobres, assim como fazem todas as ciências humanas, as universidades e os centros de instrução.

O Espírito mostra que o sentido último da palavra de Deus está numa opção baseada numa aposta. Estamos diante do futuro indefinido. Diante do futuro todos buscam segurança. A palavra de Deus obriga a um discernimento entre diversas opções. O que foi que ela disse? O Espírito Santo apoiou a opção pelos pobres, aquela que oferece menos garantias para o futuro, e o maior risco. Se os pobres tivessem promessa de vencer no futuro, não custaria nada. Mas quando e como é que vão realizar-se as promessas das bem-aventuranças? Apostar pelos pobres pode significar escolher todas as aparências do fracasso, mesmo em termos eclesiais. O que é que pode recomendar uma opção tão arriscada contra todas as regras da prudência humana? Quando é que a prudência humana recomenda o partido dos pobres? O Espírito é quem faz surgir essa opção tão improvável.

A experiência do passado mostra que se percebe a palavra de Deus na própria evangelização. Um cristão entende o evangelho no ato de tratar de comunicá-lo a outro. A palavra é para ser falada, não para ser possuída. Ela não é objeto de propriedade, mas canal de comunicação. O sentido existe na comunicação.

Não foi essa a condição dos apóstolos? O desafio dos 4 evangelistas foi: como, a partir do material recolhido pela tradição oral, fazer um evangelho, isto é, uma palavra, um discurso que manifeste o que Deus diz em Jesus Cristo a esses homens aos quais ele queria falar? Cada um procurou construir um discurso feito com palavras humanas de tal sorte que essas palavras pudessem conter a palavra de Deus? Haveria uma percepção humana capaz de fazer isso? Impossível. É verdade que mesmo nos evangelhos ainda percebemos os interesses humanos e a subjetividade dos evangelistas e dos redatores anteriores a eles. Contudo subsiste uma palavra que nada pode cobrir. O Espírito guiou os evangelistas na composição da sua obra. Guiou Paulo na composição da sua mensagem evangélica refeita para ser entendida pelos gregos.

Em que está a inspiração do Espírito? Na capacidade que tem o texto feito de palavras humanas para orientar opções, decisões, percepções que correspondam realmente à intenção de Cristo, e, por conseguinte, sejam as palavras dele.

Pode a teologia descobrir o sentido que o Espírito dá ao texto? pode a teologia descobrir a palavra de Cristo no meio da multiplicidade da conversa humana? Por acaso a teologia não é também discurso humano?

Veremos que, na hora histórica em que estamos, a teologia renunciou a essa pretensão. Ela sabe que o seu papel é humano. A palavra de Cristo será manifestada pelo Espírito Santo aos cristãos em confronto com a vida e os desafios do mundo. O papel da teologia é de conexão e comunicação entre as gerações cristãs, entre o passado e o presente, entre os grupos e as escolas, entre os numerosos cristãos que perceberam e percebem.

A teologia não vai programar a ação da Igreja, nem a evangelização. Em matéria de evangelização não há programação que possa valer. A teologia não faz outra coisa a não ser facilitar a comunicação entre os cristãos. Ela é discurso puramente humano. Um teólogo pode receber também a inspiração do Espírito Santo, mas não a recebe como teólogo e sim como cristão. Como teólogo ele dispõe

de recursos humanos e culturais que os outros não têm. Mas ele não tem nada mais do que isso, nada que lhe permita situar-se num plano mais alto do que os outros cristãos.¹⁴

Que podemos fazer para facilitar a percepção da palavra de Deus? Rever o nosso passado de Igreja cristã e a marcha da palavra sob a luz do Espírito. Como interpretar essa história? Naturalmente à luz dos problemas atuais e das opções feitas pelos cristãos hoje em dia. Como já dissemos, o nosso ponto de partida são as experiências latino-americanas. Isto limita o alcance das nossas considerações. A limitação, porém, é a condição da relevância. Um ponto de partida universal seria um ponto de partida vazio, puramente verbal. Com isso não pretendemos oferecer para todos as respostas que os latino-americanos descobriram, mas apenas compartilhar e comunicar com o fim de suscitar nos outros novos aspectos e novas orientações ainda mais acertadas.

Num primeiro capítulo faremos uma exposição do nosso ponto de partida que contém as opções básicas do nosso estudo. Os capítulos seguintes lembrarão a marcha da palavra de Deus nas grandes épocas da história da Igreja: o confronto com o helenismo, o desafio da cristandade, o novo desafio da modernidade e da época das revoluções. No prolongamento desse passado é que podemos enxergar o presente e os seus desafios para o futuro. Estamos numa época única da história, num momento providencial como todos os momentos. Estamos também numa fase em que os rumos ainda não estão bem definidos. A palavra de Deus pode ressoar e pode alcançar alguma coisa no meio de nós.

O mesmo Espírito Santo que conduziu os cristãos no passado e que conduz a marcha do mundo inteiro está presente agora. A palavra de Cristo esteve presente e ativa, forte e poderosa no passado. Ainda poderá ser forte e poderosa em nossa época.

14. Cf. J. Comblin, A tarefa dos teólogos na atualidade. Contribuição para um diálogo, em REB, 1983, vol. 45, fasc. 177, p. 32-62.

CAPÍTULO I

A palavra se fez carne (Jo 1,14)

Como entender essa palavra “carne”? Apesar de todas as explicações ela não consegue ser aceita. Para traduzir melhor o que São João queria dizer, poderíamos usar uma palavra nordestina: “A palavra se fez pobreza”, dando a essa palavra “pobreza” o sentido amplo que tem por aqui: a pobreza é o mundo dos pobres, a condição do homem do campo. Dir-se-á: Deus tem piedade da pobreza. O que o evangelho quer dizer, é que precisamente Deus não quis apenas revestir-se de pobreza para aparecer no meio dos homens, mas que ele se tornou pobreza com o fim de poder manifestar-se. Não apesar da pobreza, mas por meio da pobreza.

Os evangelhos, interpretados por toda a tradição cristã, mostram que há fundamentalmente duas expressões dessa palavra de pobreza: a primeira é o clamor dos pobres. O Filho de Deus tornou-se Jesus de Nazaré e este se tornou o clamor dos pobres, identificou-se com o clamor dos pobres. Em segundo lugar, Jesus anunciou aos pobres a sua libertação. A sua palavra tornou-se profética e evangelizadora. Clamor dos oprimidos, anúncio do evangelho, eis as formas fundamentais dessa “carne” que o Verbo de Deus quis ser.

Veremos estas duas formas num primeiro parágrafo. No segundo, o conteúdo da palavra ficará mais claro pelo exame dos seus ouvintes e das reações que a palavra provoca. Num terceiro parágrafo veremos de que modo uma palavra de pobreza pode ser forte. Quais são os efeitos que ela produz ou pode produzir? Quais são as nossas legítimas expectativas?

Por fim surge o problema da Igreja e da teologia. A palavra que se fez carne, continua sendo carne. Contudo ela usa também palavras humanas. Que relação pode haver entre a palavra feita carne e as palavras do linguajar humano que pretendem falar dela?

1. A PALAVRA DA POBREZA

A “encarnação” da palavra apresenta dois aspectos que vamos esboçar: o clamor dos oprimidos e o anúncio do evangelho aos pobres. Os dois aspectos são complementários e traduzem na imperfeição do linguajar humano a perfeição da palavra de Deus.

A. JESUS E O GRITO DOS POBRES

A expressão da palavra que está ao lado de Deus, é a vida terrestre de Jesus. Não a conhecemos por experiência própria. Mas os quatro evangelhos procuraram exprimir o valor de palavra que houve na vida terrestre de Jesus: o significado dessa vida, o que ela quis dizer e realmente diz. Expressaram-no de quatro maneiras diferentes para avisar-nos de que até o fim nos seria impossível reduzir à unidade a expressão da palavra de Deus.

Ora, os evangelhos mostram na vida de Jesus dois pólos. Daí os dois aspectos da palavra: o pólo de evangelização dos pobres e o pólo da paixão e da crucifixão. A palavra culmina na morte. Contudo a morte não é o assunto único dos evangelhos. A morte não anula a evangelização.

Porém — sem dúvida — na mensagem dos quatro evangelistas a morte de Jesus ocupa um lugar único, destacado mais do que todo o resto. Ela contém a palavra central e final. Pois essa morte de Jesus contém uma mensagem. Ela é ação e mensagem. Que é ação, tratamos desse assunto no volume anterior. Vejamos agora a mensagem.

A paixão e a morte de Jesus falam. Falam o quê? Falam para quem? O próprio Novo Testamento procurou explicar essa morte por meio de palavras humanas, iluminando-a à luz da Bíblia e de acontecimentos anteriores relatados na Bíblia.

Os textos mais claros para nós hoje são os da Epístola aos Hebreus. “Cristo nos dias de sua vida mortal ofereceu o seu sacri-

fício com lágrimas e grandes clamores. Dirigiu orações e súplicas. Aquele que o podia salvar da morte e foi escutado por causa da sua religiosa submissão. Mesmo sendo Filho, aprendeu na sua paixão o que é obedecer” (Hb 5,7-8). “Jesus teve que tornar-se semelhante em tudo aos seus irmãos... Teve que tornar-se como eles carne e sangue. Assim pôde pela sua própria morte tirar todo o poder do que reinava por meio da morte” (Hb 2,14-17).

Ser “carne e sangue” é conhecer a condição de escravo (“obedecer”), conhecer a morte. Na Bíblia a morte é irracional, incompreensível; é injustiça suprema, homicídio. A morte dos pobres é experiência da impotência, da dependência de um poder mais forte e inexorável, frustração e absurdidade. Eis a experiência que Jesus fez, a palavra que pronunciou.

O clamor dos oprimidos

Ora, essa palavra de Jesus se dirige em primeiro lugar ao Pai. Diante do absurdo da morte, Jesus volta para o Pai e o interroga, interpela. Sabe muito bem que a malícia dos homens não existiria, se o Pai não a permitisse. Como pode o Pai tolerar essa morte? Jesus não pensa em fazer discursos edificantes para os homens. Tornando-se carne e sangue, a sua palavra é grito dirigido para o Pai.

Apesar da tendência tão forte por parte das Igrejas para embelezar a figura de Cristo na cruz, para lhe tirar as notas mais odiosas, incompreensíveis, para fazer da morte de Jesus algo menos simplesmente humano e mais “humanista”, para apresentar a morte de Jesus como a morte de um filósofo mais forte do que a matéria como Sócrates, a tradição mais antiga conversada por Marcos e Mateus atribui a Jesus na cruz as palavras do Salmo 22: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” (Mt 27,46; Mc 15,34).

Mais tarde Lucas e João fizeram uma encenação mais edificante: mostraram a um Jesus dominando a sua morte. A tradição antiga sabia que Jesus foi dominado por ela e aprendeu nela a passividade e a impotência dos escravos. Tanto Filipenses como Hebreus permanecem fiéis à tradição antiga. A piedade fica ofendida e escandalizada, mas a fé acha instrução no testemunho verdadeiro.

A mesma tradição antiga refere que no momento de morrer Jesus deu um grande grito. Morreu num grito (Mt 27,50; Mc 15,

37). Mais tarde os cristãos apagaram o grito que lhes pareceu escandaloso. Queriam a um Jesus que morresse com mais serenidade: um Jesus menos humano, menos participante da carne e do sangue, um Jesus mais celestial. Bem sabemos até que ponto essa tendência é forte na religiosidade popular: o povo não quer aceitar que Jesus tenha conhecido uma morte semelhante à morte dos homens; era uma morte mais aparente do que real, uma encenação de morte, um "teatro" como diz o povo. Contudo, a tradição antiga é formal. Jesus morreu dando um grande grito como os animais, como os homens assassinados, como os condenados à morte.

Esse grito é um sinal. Na realidade o que os evangelhos querem dizer é que a paixão e a morte de Jesus foram um grito inteiro, um clamor total; foram totalmente clamor e grito.

A palavra hebraica que traduzimos por "grito" ou "clamor" pertence à herança espiritual de Israel. Ela é uma categoria fundamental no pensamento e no discurso do Israel antigo, e foi retomada pelo Israel novo.

Trata-se do clamor de Israel no Egito: ¹ "Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi o seu clamor por causa dos seus opressores, pois eu conheço as suas angústias... Agora o clamor dos filhos de Israel chegou até mim" (Ex 3,7-10; comp. Ex 2,23-24).

A história antiga de Israel, nos tempos em que ainda não havia reis, mostra que esse clamor é de certo modo uma instituição. Foi a instituição que os reis quiseram tornar inútil e substituir. Antes dos reis, em caso de opressão, de derrota ou dominação por outros povos, Israel podia gritar e Deus ouvia o seu clamor e enviava um salvador. Uma vez que Israel quis um rei, Deus sentiu-se liberado e descomprometido: agora que eles têm um rei e querem contar com as suas próprias forças militares, perdem o direito ao clamor; já não podem mais contar com uma salvação divina. Esta é a resposta ao clamor deles. Ver o clamor instituído em Israel: Jz 3,9-11; 3,15; 4,3; 6,6-7; 10,10-14. Israel perdeu o direito ao clamor quando quis um rei: 1Sm 8,18.

De fato os profetas negam aos dirigentes do povo o direito de clamar para pedir socorro a Deus (Jr 11,9-12; Mq 3,3-4; Zc 7,9-13). Deus proíbe a Jeremias qualquer forma de intercessão: nem ele pode gritar para pedir em nome dos chefes de Israel (Jr 11,14).

1. Cf. J. Comblin, *O clamor dos oprimidos — O clamor de Jesus*, Vozes, Petrópolis, 1984.

Porém, se Israel perdeu o direito de clamar, esse direito foi transferido para os membros oprimidos, rejeitados ou desprezados do povo de Israel. Deus deixará de assumir a defesa de Israel face às potências estrangeiras, mas vai assumir a defesa dos pobres de Israel contra os seus poderosos.

O Código da Aliança atribui esse direito às viúvas e aos órfãos oprimidos pelos grandes de Israel que lhes roubam os bens (Ex 22,21-23). Os Salmos, na maioria deles, exprimem de alguma maneira esse clamor dos oprimidos em Israel. Quase todos os Salmos foram redigidos por israelitas em situação de opressão e angústia. Inúmeras são as expressões do clamor dos pobres que foram conservadas no Saltério que poderia ser chamado o livro do clamor dos pobres. Citaremos alguns exemplos, cf. Sl 3,2-5; 16,6; 17,7; Sl 21(22); 30,23; 33,7.18; 87,2.10.14.19.28; 106.

O que diz o clamor dos pobres? Certamente em primeiro lugar "a carne e o sangue", pois é a voz da condição humana humilhada. Poderá alguém dizer que essa é apenas a condição de uma parte da humanidade. Mas ela é a parte selecionada e escolhida por Deus. De certo modo ela representa a universalidade, já que Deus lhe atribui privilégios únicos. Na Bíblia a condição humana fica representada pela condição dos oprimidos. Deus enxerga a humanidade através do prisma dos oprimidos. Estes revelam a verdade da carne e do sangue.

O clamor exprime a angústia, aquilo mesmo que o autor da Epístola aos Hebreus atribui a Cristo na cruz. O grito é a expressão da pessoa esmagada, reduzida à impotência total. O grito da impotência, da frustração, da absurdidade. O grito exprime o estado de verdadeira miséria de quem o pronuncia. A Bíblia mostra claramente o povo de Deus caminhando na história no meio de provações que são frustrações constantes. O grito é a expressão da história de Israel.²

Ao mesmo tempo, porém, o clamor dos pobres de Israel é expressão de confiança. O grito não seria um direito se não pudesse contar com uma resposta. O clamor de Israel não é um clamor perdido no silêncio do universo estrelado. O grito atinge o seu alvo. Quer chegar aos ouvidos de Deus e chega. O clamor de Israel signi-

2. A história de Israel é o paradigma que revela a realidade muitas vezes escondida pela historiografia oficial. Ver um excelente exemplo de interpretação da história com a sensibilidade para com os oprimidos, numa novela que é um dos best-sellers dos últimos tempos, James, A. Michener, Poland, Corgi Books, 1984.

fica que para os injustiçados há um último recurso. O desamparo não é nunca total. Sempre há uma última instância.

Na cruz Jesus pôde exprimir a sua condição pelos dois aspectos do clamor: conheceu profundamente o abandono e a angústia da impotência total e do fracasso. Do alto da cruz pôde ver o fracasso da sua obra, a vitória das forças adversas. Conheceu a amargura da derrota que é a sorte das imensas maiorias desde o início das chamadas civilizações. Ao mesmo tempo o seu grito de homem oprimido e humilhado até o extremo trazia em si a herança da fé de Israel durante séculos e, acrescentando, a fé da humanidade. O clamor exprime a fé na ressurreição.³ Angústia e fé no meio da derrota, eis o que Jesus exprimiu e viveu pela vida e pela consciência.

A palavra do Pai

Ainda não atingimos o fundo do significado do clamor de Jesus. Pois a vida terrestre de Jesus não tem o seu significado final em si própria. Jesus se fez carne como enviado pelo Pai. Cumpriu uma missão. O que fez, viveu e exprimiu, procedia do Pai e significa uma iniciativa do Pai. Na cruz Jesus era enviado pelo Pai. Estava obedecendo a missão do Pai (Hb 10,5-9; 9,14). Ele se fez carne e sangue, até à cruz como enviado pelo Pai. Em tudo isso o Pai queria exprimir-se.

“Em várias ocasiões e sob diversas formas Deus falou aos nossos pais por meio dos profetas até que, nestes dias que são os últimos, nos falou por meio do seu Filho” (Hb 1,1-2). Ora, o que foi que falou o Filho comunicando-nos a palavra do Pai? O Filho falou pela paixão e pela cruz. Sua palavra não constou de discurso e sim do sacrifício da vida. O que o Filho falou, foi o seu clamor.

Jesus clamava para o Pai e quem o mandava clamar, quem colocou o grito em sua boca, foi o próprio Pai. O Pai estava na raiz da fé de Jesus. “Cristo foi movido pelo Espírito Santo para oferecer-se a Deus” (Hb 9,14). O clamor de Jesus é a palavra do Pai.⁴ O sofrimento de Jesus, a humilhação de Jesus são a humilha-

3. A principal objeção feita à cristologia de J. Moltmann refere-se ao desenvolvimento insuficiente do tema da ressurreição em conexão com a crucifixão de Jesus. O grito de Jesus na cruz é seguido por um puro silêncio. É verdade que no plano do conhecimento racional, experimental, a última palavra é o silêncio, contudo a fé na ressurreição não se move num plano tão separado do nosso conhecimento humano normal. A fé na ressurreição determina a nossa compreensão da morte de Jesus. Cf. Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, Kaiser Verlag, München, 1972.

4. Aqui remetemos à tese de J. Moltmann sobre o sofrimento de Deus, ver n. 3.

ção e o sofrimento do Pai. O Pai quis sofrer a angústia e o abandono, quis conhecer assim a condição humana no seu fundo mais profundo. Deus sofre, Deus é humilhado, Deus morre assim como aconteceu e acontece tantas vezes com os seres humanos.

Ao mesmo tempo o Pai mostra a fé de Jesus como o caminho da salvação. “Olhem para aquele que é o início e a perfeição da fé, Jesus, que aceitando a vergonha, agüentou a cruz apoiando-se na certeza da salvação” (Hb 12,2). A fé é esperar a ressurreição desde o fundo da humilhação e do aniquilamento.

O que Deus tinha falado por meio dos profetas ainda ficava bem longe dessa palavra. Os profetas faziam discursos. Por meio deles Deus falava, mas de longe. Os profetas proferiam oráculos e discursos. Estavam convencidos de que esses discursos vinham de Deus. Mas na realidade o discurso como tal vinha deles próprios. Em virtude de uma certa inspiração do Espírito havia uma pequena correspondência entre a palavra de Deus e as palavras pronunciadas pelos profetas. Naturalmente Deus não pronunciava essas palavras humanas. As palavras dos profetas eram o véu divisório entre as palavras de Deus e as palavras compreensíveis pelas mentes humanas. A palavra de Deus permanecia longe. Por isso mesmo os profetas puderam anunciar tantas coisas que não aconteceram: misturavam a sua própria psicologia, as suas esperas humanas com a palavra de Deus.

No caso de Jesus, a palavra do Pai está realmente presente e visível. Jesus esteve fora dos muros de Jerusalém exposto aos olhares de todos. Ninguém nega a crucifixão de Jesus. Ela é uma palavra ao alcance de todos. E ela é a própria palavra de Deus, não um discurso que esconde a palavra mais do que revela.

O Pai falou. Foi o clamor de Deus a palavra que ele pronunciou. Mensagem desconcertante, que deixa a todos na maior perplexidade. Foi isso que Deus tinha para dizer aos homens? Pois é isso mesmo que é o ponto de partida da teologia da palavra. A palavra que é acontecimento, foi acompanhada pela palavra pronunciada: somente um grito. Um grito de angústia e de fé ao mesmo tempo. A palavra menos articulada, mais simples e mais profundamente humana. Por aí começa a evangelização. Evangelizar é anunciar a palavra de Deus. Pois aí está a palavra de Deus.

O clamor dos pobres e o Espírito Santo

O clamor de Jesus está em continuidade com o clamor de Israel. Com ele, por acaso, termina o clamor? Não. O povo cristão retoma o mesmo clamor. Jesus ressuscitou, mas o seu reino ainda não tira os seus seguidores das angústias e das dores. O novo povo de Deus ainda vive a mesma condição humana de opressão e de humilhação. O povo do Novo Testamento está em continuidade com Jesus e com o povo do Antigo Testamento. Por isso, ele também faz a experiência do desamparo e do abandono.

A certeza da ressurreição de Jesus é certeza de fé. Ela não muda a experiência da fragilidade, da carne e do sangue. Pelo contrário, os seguidores de Jesus atraem de certo modo sobre si próprios as angústias: além das opressões comuns, eles sofrem também a perseguição pela própria fé que anunciam.

S. Paulo mostra o clamor ao Pai como sendo o fundo da condição dos discípulos. O que Jesus experimentou, eles também o experimentam.

O grito está penetrado pela fé, não é pura angústia. Desta vez a fé atingiu um nível superior à fé dos antigos. O exemplo da fé de Jesus e a memória da ressurreição dão novo vigor à fé. A confiança no futuro apóia-se em sinais visíveis que o antigo Israel não tinha.

O clamor do antigo Israel já era inspirado pelo Espírito, já que vinha do Pai. O clamor dos cristãos recebe um impulso do Espírito muito maior, já que a plenitude do Espírito veio com o Filho. O clamor dos cristãos não é menos doloroso nem menos angustiado, mas ele pode estar mais enraizado numa fé mais forte.

“O Espírito vem ajudar-nos na nossa fraqueza, porque não sabemos o que pedir, nem como pedir nas nossas orações. O próprio Espírito roga por nós com gemidos e súplicas que não se podem explicitar. E Deus, que penetra os segredos do coração, escuta os anelos do Espírito porque, quando o Espírito roga pelos santos, ele o faz segundo a maneira de Deus (Rm 8,26-27). Ora, qual é esse clamor “Com gemidos e súplicas”? “Ele nos move a clamar; Abba, Pai!” (Rm 8,15). “Deus mandou ao nosso coração o Espírito do seu próprio Filho que clama assim: Meu Pai!” (Gl 4,6).

Reconhecemos o clamor de Israel e de Jesus. O mesmo Espírito está na origem do clamor. O mesmo Pai ao enviar o seu Espírito com esse fim é a origem final do grito.

Seria muito errado entender que S. Paulo recomenda aqui simplesmente uma fórmula de oração, como uma cerimônia litúrgica. O clamor dos discípulos de Jesus não é um clamor litúrgico. O clamor não é fabricado artificialmente por ordem de um mestre de cerimônias. Não é nem sugerido por um contexto litúrgico como tantas vezes aconteceu nas Igrejas antigas com os seus carismas e êxtases.

O clamor vem do sofrimento: pobreza, humilhação, perseguição, angústia. Os cristãos dos tempos de S. Paulo não precisam criar liturgicamente um clamor. A vida que vivem, os riscos que assumem e as perseguições que se vislumbram ou já são vividas, bastam. A vida de Israel continua. A vida de Jesus continua, desembocando para sempre na paixão e na cruz.

No meio dessa angústia, o Espírito está presente e vem ajudar. O Espírito transforma a angústia em fé. Essa fé é a palavra do Pai. Ela contém em si mesma tudo o que o Pai quis dizer. O Pai fala por meio do seu Espírito que infunde a sua palavra em Jesus e essa palavra pronunciada por Jesus se prolonga nos discípulos. Essa palavra é “Pai”, o clamor que invoca com fé apesar de tudo, com esperança contra toda esperança, como diz a epístola aos Hebreus.

A extensão do clamor dos pobres desde as origens de Israel até o fim do novo Israel, isto é, em todo o decorrer da história humana, mostra o alcance do clamor de Jesus.

A carreira terrestre de Jesus condensa e recapitula o destino da humanidade inteira representada pelos oprimidos. A história da humanidade aparece como história de um surgimento e de uma libertação nunca acabadas. Os pobres, os humilhados e os oprimidos manifestam o destino do gênero humano. Por isso Jesus se torna carne e sangue ao penetrar no destino de luta e de dor, de angústia e de esperança dos oprimidos. Jesus não assumiu uma definição metafísica ao encarnar-se, mas uma história feita como a Bíblia a mostra.

Ao assumir esse destino, Jesus mostra o que a humanidade é, e mostra também qual é o caminho da saída. O Pai mostra em Jesus o que ele é e o que a humanidade é nele. Essa é a palavra.

O Espírito mostra que a fé não consiste em crer que Jesus pronunciou o clamor, e sim em retomar o mesmo clamor na mesma situação. Pois o Espírito está presente quando estamos nessa condição de opressão e de pobreza e o Espírito reatualiza o clamor de

Jesus. Assim Jesus envolve no seu clamor e na sua fé a longa história da miséria humana: eis a palavra do Pai.

Pelo menos esse é o primeiro aspecto da palavra. E o outro lhe corresponde. O Apocalipse de João propõe uma fórmula que associa os dois aspectos como numa forma de diálogo. "O Espírito e a Esposa dizem: Vem!" (Ap 22,17), e Cristo responde: "Sim, venho em breve" (Ap 22,20). A esposa é o povo de Deus que clama, pronunciando a súplica que é o clamor. Jesus também pronuncia o clamor. Aqui, porém, ele assume o outro papel, o papel da resposta ao clamor.

B. A EVANGELIZAÇÃO DOS POBRES

Na primeira parte vimos que os pobres evangelizam: pronunciam, pelo seu próprio clamor, a palavra do Pai. Eles dizem no seu apelo, na sua angústia e também na sua fé precisamente aquilo que Jesus disse, e que o Pai quis dizer.

Contudo os evangelhos mostram também que os pobres são evangelizados. Eis o segundo aspecto da palavra de Deus. Eis também o segundo sentido da carne e do sangue. A palavra se fez carne não somente na cruz, mas também naquilo que os evangelhos colocaram na primeira parte dos seus relatos e que podemos chamar de "evangelização dos pobres".

Essa evangelização é a missão de alguns escolhidos. O clamor é das multidões, a missão evangelizadora é de poucos: contudo esses poucos são condutores, guias, pastores e representam a marcha do rebanho. Em que consiste a missão deles? É o assunto que veremos em seguida. E por fim diremos como a missão dos evangelizadores se relaciona com o clamor dos pobres.

A escolha dos profetas

O clamor é vivido. Não será explicitado? Não haverá expressão em forma de palavras humanas? Deus poderia prescindir do meio fundamental da comunicação entre os homens? De jeito nenhum.

Desde o Antigo Testamento até a Igreja há um ministério que transcende todos os demais. Há uma categoria de pessoas que encarnam de certo modo o cristianismo: são os homens das palavras.

Não são professores que transmitem uma sabedoria tradicional acrescentando-lhe a sua própria experiência. Pois as suas palavras não são deles, nem do povo, nem da cultura, são palavras especiais que eles atribuem a Deus. Eles são os profetas no sentido verdadeiro do Antigo Testamento.

Não precisamos repetir o que numerosas obras excelentes explicaram abundantemente. A figura dos profetas é bem conhecida hoje em dia.⁵ Convém salientar alguns aspectos que se coadunam o nosso propósito.

Os profetas não recebem revelações para si próprios. Tudo o que eles são, têm e sabem, existe em função do povo de Deus. Eles são os condutores. Em geral o povo não os reconhece como tais, sobretudo as autoridades. Porém, eles recebem esta autoridade de condutores do próprio Deus. As famosas narrações das vocações de Moisés, Samuel, Elias, Isaías, Amós, Oséias, Jeremias, Ezequiel, enfim de quase todos os profetas conhecidos, procuram destacar que não são eles os autores das suas palavras. Eles não escolheram a sua missão. Foi imposta, de certo modo, à revelia deles.

São personalidades que receberam uma missão sem continuidade com a sua condição. São pessoas tiradas da sua condição. Moisés estava no exílio, Elias foi exilado. Samuel era ainda uma criança, Jeremias era um sacerdote entrando em oposição aberta à sua classe e assim por diante. Os profetas são pobres ou foram reduzidos à pobreza como Moisés no exílio. Não podem contar com o apoio dos poderes: tudo isso para mostrar que a sua missão não deriva de nenhum processo natural. Não são pessoas vindas das condições normais da história. São pessoas erráticas que entram para a história.

Desta forma os profetas nos ajudam a compreender a pessoa de Jesus que não é sacerdote; nem escriba, nem fariseu, nem funcionário letrado, nem ancião com grandes propriedades. Ele sai de Nazaré. "Como é que não tendo estudado, conhece as Escrituras?" (Jo 7,15). Como os profetas Jesus não sabe para si próprio mas para o povo. O povo enxerga-o como um profeta. A sua aparência e o seu comportamento são de um profeta. Como os profetas, todo o seu ministério se relaciona com as palavras. Nada faz no templo, nada na sinagoga, nada nas assembléias da nação. Ele é como um missionário itinerante. Um homem que não tem outro poder a não ser o das palavras.

5. Ver o caderno 4 dos *Estudos Bíblicos* publicados como suplemento da REB, 1984.

Ora, os evangelhos apontam a um Jesus dedicando-se ao seu ministério, iniciando alguns discípulos na continuação de sua missão. Jesus é um missionário itinerante que prepara outros missionários itinerantes. Os evangelistas pretendem justificar assim a continuação, mais ainda, a multiplicação da função profética depois de Jesus. Jesus não se entende sem os seus apóstolos. A missão dos profetas assumida por ele desborda-o e vai envolver o mundo.

Os evangelhos dividem o mundo de Jesus em três categorias: os discípulos, as multidões e os adversários. As três categorias são vistas à luz do esquema profético. Os adversários são os falsos profetas. Os discípulos são os futuros profetas ou os aprendizes de profetas, e as multidões são os ouvintes das palavras proféticas. As multidões são os que ouvem e não entendem. Os discípulos são os que ouvem e entendem. O mundo é profético.

Quanto aos demais escritos neotestamentários, todos se colocam na luz do profetismo; os Atos dos Apóstolos mostram na Igreja o nascimento de um novo profetismo; Paulo entende o seu papel na linha dos profetas; o Apocalipse de João mostra na última idade do mundo a época dos novos profetas (Ap 10,11; 12,3-8).

A mensagem das palavras

Qual é a mensagem dos profetas? Afinal de contas sempre foi, é e será uma mensagem de libertação para os pobres, os perseguidos, os oprimidos.

Há progressivamente na tradição teológica, na tradição eclesial e na tradição do clero uma grande resistência contra uma compreensão realmente e completamente humana dos profetas. Assim como os Santos nas tradições hagiográficas populares, os profetas são desencarnados. Se a intenção de Deus foi encarnar a sua palavra em pessoas que procurariam palavras para exprimi-la, a resposta dos homens foi o contrário: os profetas foram projetados num mundo celestial, transformados em proclamadores de oráculos divinos. Como se os profetas tivessem ouvido no céu palavras celestiais, discursos supraterrrestres já elaborados e fossem repetindo o que ouviram. Como se não tivessem personalidade própria e como se a sua profecia fosse uma atividade mecânica e, feito bonecos, repetiam palavras que o dono lhes punha à boca.

Da mesma maneira há uma grande resistência a qualquer procura de entender a tarefa humana e a missão humana de Jesus. Como se a sua humanidade fosse apenas um instrumento, um boneco para repetir as palavras que Deus pôs na boca dele. Como se Jesus tivesse recebido um tesouro de frases feitas com o encargo de repeti-las. Por isso mesmo a vida humana de Jesus foi sistematicamente negligenciada pelos teólogos e suspeita, a priori.

Naturalmente todos os católicos professam a fé de Calcedônia e proclamam exteriormente a perfeição da natureza humana de Jesus. Porém, o conteúdo que dão à natureza humana de Cristo fica aquém daquilo que realmente é humano. Insensivelmente, interpreta-se a fé de Calcedônia como se a presença da natureza divina em Jesus atenuasse o humano da sua humanidade e como se a humanidade de Jesus tivesse sido já de natureza celestial.

Os teólogos latino-americanos foram acusados de reduzir a divindade de Cristo por empenharem-se em perscrutar a sua humanidade. Como se a insistência na humanidade prejudicasse a divindade. Entendemos que a fórmula de fé de Calcedônia significa que a divindade não prejudica a humanidade de Cristo nem a humanidade prejudica sua divindade. Precisamos entender divindade e humanidade no sentido mais pleno e radical. No mundo teológico atual, os latino-americanos são os que mais facilmente e sem complexos de modernidade aceitam a divindade de Jesus no sentido de Calcedônia. Mas ao mesmo tempo estão convencidos que não é da contemplação abstrata da divindade de Jesus que procede a compreensão da sua missão e sim da contemplação da sua humanidade tal como os evangelistas a transmitiram.

Ora, o que é ser homem no sentido completo da palavra? Não é somente ser dotado de órgãos e de faculdades: inteligência, vontade, sensibilidade etc. A soma dessas faculdades não faz um ser humano vivo e ativo. O que faz um homem é um projeto de vida, uma obra imaginada por ele e prosseguida pacientemente com constância, inteligência e até teimosia. O que faz um homem é uma ilusão, uma utopia que persegue durante a vida toda, uma história de fracassos e êxitos na caminhada para os fins que ele se definiu ou que outros lhe definiram.

Jesus devia ter também um projeto.⁶ Não basta dizer que o seu projeto era obedecer a Deus. Pois ele não era um brinquedo

⁶ Cf. J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesus de Nazaret*, II/1, Cristiandad, Madrid, 1982, p. 69-104.

ou um escravo nas mãos de Deus, observando ordens que não entendia, seguindo cegamente sem entender. E Deus não vinha a cada momento dizer a Jesus: faça isto ou faça aquilo. O próprio Jesus teve que construir para si próprio um modelo de vida, um projeto de ação, sendo orientado pelo Espírito Santo e por todos os seus conhecimentos. Mas devia ter um projeto que desse significado e coesão humana a todos os seus atos. Ele não queria apenas morrer. Antes de morrer queria fazer alguma coisa e deixar este mundo depois de ter realizado uma obra. Queria deixar, como nós, algo de si mesmo neste mundo. Pensar assim seria reduzir a divindade de Jesus? Aachamos que é apenas levar a sério a sua humanidade.

Se Jesus teve um projeto, os discípulos devem ter entendido alguma coisa desse projeto; ainda que não tivessem entendido na hora, entenderam depois da ressurreição. O que entenderam deve estar presente de alguma maneira nos evangelhos. Os exegetas antigos não se interessaram pelo assunto. Queriam ver em cada ato um sinal da divindade de Jesus e por isso não deram importância à coesão interna da vida de Jesus. As relações horizontais dos atos de Jesus não tinha relevância para eles, mas apenas as relações verticais com o Pai. Para nós, as relações verticais são importantes como objeto de contemplação, porém sempre são as mesmas e não requerem muito estudo.

Por outro lado, para nós, a leitura dos evangelhos não alimenta apenas a fé na divindade de Jesus, mas fornece o esquema básico do nosso próprio projeto de vida. Deus também revela aos apóstolos e missionários o que têm que fazer em cada momento. Obrigamos a construir um projeto de vida a serviço dele. Onde fica a nossa inspiração, a não ser no projeto de vida de Jesus, iluminado pelo projeto dos profetas, dos apóstolos e dos cristãos?

Um projeto de vida está inscrito na história e no contexto. Jesus também integrou-se numa história, a do povo de Israel, e entrou num contexto concreto que era a Palestina do 1º século. O seu projeto estava limitado por esse contexto. Jesus não podia imaginar que fosse evangelizar o mundo inteiro. Teve que reduzir o seu projeto às dimensões de um só indivíduo agindo dentro de condições muito restritivas.

Podemos iluminar a nossa procura com um exemplo. O projeto de João Batista parece ter sido bem diferente do projeto de Jesus. João Batista procurava a conversão de Israel e projetava inclusive a conversão dos grandes. O texto mais completo é o de Lucas

3,7-14. Aí João ensina a conversão não só às multidões, mas aos ricos que têm duas túnicas, aos ricos cobradores de impostos, aos soldados. Segundo Mt 3,7-9, João espera converter até os fariseus e os saduceus. Um fato muito típico de João foi a luta com o próprio rei Herodes. João não teve medo de enfrentar o rei e pensou que a sua missão incluía a pregação da conversão até ao rei (Mt 14,1-13). Para reforçar a sua mensagem de conversão João usava o argumento do medo do juízo iminente.

O projeto de João Batista fracassou: não conseguiu a conversão do rei, nem dos grandes. Por sinal o julgamento anunciado não ocorreu. João estava tão apegado ao seu projeto que estranhou quando viu que Jesus não o retomava. João estava preso por ter pregado a conversão ao rei. Pensou que Jesus fosse retomar essa obra de pregação. Viu que Jesus não fazia nada disso. Herodes continuou pecando e Jesus não foi denunciar esse pecado como João tinha feito. Daí a surpresa e o escândalo de João: Mt 11,2-6; Lc 7,18-23. Evidentemente o projeto de Jesus era outro. Jesus não procurava a conversão de Herodes, nem dos fariseus e saduceus, nem dos ricos, nem dos soldados.

Este ensaio não é uma cristologia. Por conseguinte não vamos desenvolver uma exposição extensa do projeto humano de Jesus. Vamos apenas evocar as grandes linhas desse projeto simplesmente para mostrar o lugar em que as palavras ocupam nele.⁷

Pelo que nos dizem os evangelhos, o projeto de Jesus estava contido dentro dos limites do povo de Israel, inclusive do Israel que morava na Palestina. Assim mesmo, parece ter limitado a sua ação à Galiléia. Pois as narrações de Lucas e sobretudo de João que acentuam a presença de Jesus em Jerusalém parecem ter sido movidas por preocupações teológicas ulteriores. Essas limitações têm um sentido bem claro. Em Jerusalém os sacerdotes, os escribas, os fariseus e os anciãos controlam estreitamente o povo. Aí está o centro do seu poder. Desde aí eles mantêm a sua dominação sobre o povo e aí exploram-lhe o trabalho. Na Galiléia estão os pequenos camponeses e artesãos trabalhando em grande número dentro de poucos latifúndios, muitos jornaleiros sem terra, outros subsistindo como pescadores ou artesãos independentes. Muitos pobres percorrem a região mendigando: leprosos, cegos, aleijados. Na Galiléia os

7. Cf. J. L. Segundo, *ibid.*, p. 105-125. De todas as obras latino-americanas sobre Jesus, esta é a que mais atenção presta ao próprio Jesus para buscar, na sua vida terrestre, um ponto de apoio para uma aplicação na vida humana de hoje. Antes de falar do seguimento de Jesus, é preciso saber o caminho que ele mesmo está criando.

pobres do campo não têm condições para estudar nem para praticar a lei tal como os escribas a definem: por conseguinte os Galileus são uma massa de pecadores. Esse é o campo de missão de Jesus. Qual é a sua finalidade?

Jesus crê que os líderes religiosos (e políticos ao mesmo tempo, já que estamos numa teocracia) de Israel corrompem o povo de Deus, o desviam do verdadeiro caminho. Crê que eles são os falsos pastores denunciados pelos profetas, que se apascentam a si próprios e abandonam o rebanho. São os mercenários que exploram o rebanho, mas não o defendem, nem o levam para as pastagens e as fontes de água. Os falsos pastores são todos esses que reinam em Jerusalém: sacerdotes, levitas, escribas, fariseus, anciãos.

Na visão de Jesus os falsos pastores deixam o povo abandonado, pois o restringem a uns poucos que são de estrita observância e expulsam os outros como pecadores. Desse modo as multidões de Israel, tidas como pecadoras, são abandonadas como ovelhas sem pastores (Mt 9,36).

Então o projeto de Jesus consiste em buscar as ovelhas perdidas, o verdadeiro Israel rejeitado pelos falsos pastores, e tomar ele próprio a liderança desse povo, emancipando-o dos falsos pastores. Refazer o verdadeiro Israel a partir dos pobres da Galiléia e libertá-lo do jugo dos seus dominadores, propondo-se a si próprio como único condutor, ele com os seus discípulos (Mt 9,35-36; 11,28-30; Lc 15).

Eis aí o núcleo que consta nos evangelhos. Esse breve esquema levanta perguntas às quais muitas vezes os evangelhos não oferecem resposta clara. Mas isto aqui pelo menos parece bastante claro.

As palavras de Jesus não podem ser separadas do projeto global. O seu alcance está circunscrito pelo contexto. E o projeto de Jesus está presente tanto nos seus atos quanto nas suas palavras. Qual é a ação de Jesus? Distinguímos claramente algumas linhas bem coerentes com o plano geral.

Em primeiro lugar Jesus vai ao encontro dos "perdidos". Não fica esperando. Não os julga de longe. Ele próprio se aproxima deles: por isso percorre os povoados e sítios, todos os lugares pequenos, evitando as cidades importantes, notadamente as cidades helenísticas. Por que os sítios? Porque aí estão os abandonados: pobres agricultores, mendigos, aleijados, e assim por diante. Ver Mt 4,23-25; 9,35; 14,34-36; 15,29-32; Mc 3,7-10).

Quais são os "perdidos"? Os pobres, isto é, os que têm fome, os que choram (porque têm fome), os que são perseguidos (porque são pobres. Será que os ricos são perseguidos?) (Lc 4,17-22; 6,20-26). Entre os pobres, os mais pobres são os leprosos, os cegos, os doentes, os aleijados: ocupam o primeiro plano nos evangelhos, cf. Lc 14,21-24. Enfim Jesus busca os pecadores: pecadores em geral, cobradores de impostos, mulheres de má vida. Escandaliza os bons judeus, mas continua, apesar das críticas, de forma evidentemente provocativa. Pois na escolha dos pecadores está justamente a mensagem. Os escribas e os homens da lei rejeitam os pecadores e Jesus vai ao encontro deles. Por sinal, em Israel os pecadores são pobres e tratados como pobres: estão excluídos da vida social, sem direitos, sempre desprezados e ameaçados.

Na mente de Jesus todos esses são os verdadeiros membros de Israel. Jesus retoma e atualiza a mensagem dos profetas que desde sempre mostraram que a razão da adoção de Israel era a sua pobreza, a sua insignificância; e os que mantinham essa vocação privilegiada de Israel, a sua razão de ser, eram os pobres. Com eles Jesus vai refazer o reino de Deus: o reino de Deus é feito para eles, com eles e a partir deles.

Neste momento Jesus entra em choque com os líderes de Israel (os que se consideram os verdadeiros pastores), os rejeita e os classifica como falsos pastores.

Jesus denuncia-os precisamente na sua pretensão de pastores: eles enganam o povo e Jesus pretende abrir os olhos dos pobres para que não se deixem enganar. A finalidade de Jesus nas suas controvérsias não é converter os fariseus, os escribas e demais líderes. Pelo contrário, Jesus mostra diante dos outros a falsidade deles. Quer que sejam reconhecidos na sua verdade, como mentirosos e mercenários, falsos guias (Mt 12,1-14.22-45; 13,10-17; 15,1-20; 16,5-12; 23,1-38 etc.).

Ora, Jesus pretendia mesmo destituir os chefes de Israel do seu mandato. Pretendia ocupar o lugar deles. Queria ser ele o pastor. Queria que as multidões se afastassem dos escribas, fariseus e sacerdotes para segui-lo. Por isso o conflito de Jesus é com as categorias que são mais respeitadas e têm mais prestígio no meio do povo, a vanguarda do Israel observante: fariseus em primeiro lugar, sacerdotes em segundo lugar, escribas, anciãos no fim, porque mais desprezados. Era um problema de competição para a liderança do povo de Israel.

Jesus não tinha vez na Judéia: os seus adversários ocupavam bem o espaço. Na Galiléia, porém, a presença dos líderes não era tão forte. No povo pobre Jesus podia pretender ser o chefe, o líder espiritual. Não foram eles que o aclamaram e o acompanharam, com grande escândalo dos fariseus, escribas e sacerdotes, quando fez a sua entrada em Jerusalém?

Essa parte do programa de Jesus está claramente enunciada na parábola do Bom Pastor: "Todos que vieram antes de mim, eram ladrões e assaltantes" (Jo 10,8). Eis um ataque para os fariseus, escribas e sacerdotes. "Eu sou o bom pastor" (Jo 10,11). Não se pode fazer ato de candidatura mais claro. Jesus é candidato a líder de Israel. O problema é como chegar a isso.

A descrição que acabamos de dar do projeto de Jesus precisaria ser examinada criticamente, reformulada, completada. Porém, as grandes linhas bastam para chegarmos ao nosso assunto: as palavras.

Como era que Jesus pretendia realizar o seu projeto? Pela persuasão. Pensava que poderia convencer os pobres de Israel. Dando sinais e multiplicando os apelos pensou que poderia libertá-los da sua inclinação tradicional diante dos falsos pastores, dessa escravidão passiva que era para eles o jugo da lei. Pensou que convenceria os pobres a segui-lo e não aos chefes tradicionais.

Uma parte da argumentação de Jesus eram as curas dos doentes e a expulsão dos demônios. Esses sinais falavam mais concretamente do que as palavras. Juntamente com as palavras, formavam um discurso, uma palavra. Jesus não tinha outras armas: nem influência política, nem poder econômico, nem prestígio social. Somente a palavra da verdade. Pensou que a verdade se manifestaria por si própria. Procurou convencer os pobres.

Desse modo as palavras de Jesus não de ser entendidas dentro de um plano global, dentro de uma estratégia. Jesus formulou o seu discurso sempre com o mesmo fim: convencer os pobres a aceitá-lo e a deixarem os outros guias.

Mais tarde e até hoje, as palavras de Jesus foram tiradas do seu contexto para servirem nas mais diversas circunstâncias. Foram muito aplicadas dentro de certas regras estabelecidas pela tradição patrística e por toda a Igreja. Já os evangelistas fizeram diversas aplicações das sentenças de Jesus, às vezes na mesma perícopes, e até em perícopes sucessivas.

Contudo, ainda mais importante é conhecer o plano geral das palavras de Jesus, em intenção e significado. Isto já é válido para os santos que, a partir do projeto estabelecido, foram interpretados em cada gesto. No caso de Jesus, isto é ainda mais importante porque sua atividade é o modelo e a referência suprema para todos nós. Através de palavras tão diversas ele sempre queria insistir na mesma mensagem. Disse sempre a mesma e única coisa. O quê? A sua mensagem aos pobres.

A mensagem aos pobres é esta: o povo de Israel é dos pobres. Os pobres foram enganados e Israel foi corrompido, desviado da sua vocação. Agora Jesus abre o caminho para renovar e levar à sua verdadeira vocação o povo dos pobres. Entre eles Deus vai estabelecer o seu reino e toda a ação de Jesus tende a mostrar materialmente que eles são os eleitos e que o reino vem para eles. A condição é romper com os falsos pastores e seguir a Jesus, tomá-lo como guia, tornar-se discípulo dele em lugar de discípulo dos escribas e dos fariseus.

Ora, esta mensagem é fundamental para nós. Pois Jesus quis que ela fosse continuada. Preparou discípulos para continuar a mesma missão. Depois da sua morte os discípulos continuaram a mesma missão no povo de Israel. Encontraram nas palavras de Jesus o programa já feito. Foram necessárias apenas algumas adaptações. Contudo os textos dos evangelhos que refletem a missão dos apóstolos entre os anos 40 e 80 ainda contêm um retrato muito fiel, muitas vezes literalmente fiel dos ensinamentos de Jesus.

Depois disso, a mensagem saiu do meio do povo de Israel e fundou um novo Israel. Foram necessárias adaptações e reinterpretções muito mais amplas da mensagem. Ainda hoje o problema é voltar às palavras de Jesus, não apenas às palavras separadas e tiradas do seu contexto, mas à palavra única, à mensagem ou ao evangelho aos pobres que foi a intenção e o projeto de Jesus.

O discurso de Jesus aos pobres foi um êxito ou um fracasso? Conseguiu convencer as multidões dos pobres de Israel? A curto prazo foi um fracasso total: as multidões abandonaram-no nas mãos dos seus inimigos. Jesus morreu em Jerusalém, excomungado pelos chefes do seu povo que tanto fustigaram.

Foi um fracasso ou um êxito a missão dos discípulos de Jesus junto ao povo de Israel? Também foi um fracasso. Das Igrejas antigas da Palestina e da Síria não sobrou nada. Os missionários

não convenceram os israelitas. Depois de 70 os fariseus assumiram o controle total, expulsaram os cristãos das sinagogas e estas se fecharam definitivamente aos cristãos. A missão no Israel histórico nas províncias evangelizadas por Jesus foi um fracasso total.

Assim consta que o êxito não é a norma, e que não existe nem promessa nem garantia. O projeto de Jesus não se realizou. Também não desapareceu. Gerou outros projetos da mesma inspiração profunda no meio dos pagãos. O que Jesus não pôde fazer no meio do seu povo, outros o puderam fazer no meio das nações pagãs.

Um pequeno núcleo dos pobres de Israel continuou o projeto fracassado de Jesus: foram os primeiros apóstolos. Alguns ficaram fiéis e formaram o centro a partir do qual a mensagem de Jesus ia irradiar-se pelo mundo afora.

Os missionários e os pobres

Jesus criou um novo modelo humano, uma nova maneira de viver como uma nova profissão: o homem de uma mensagem, dedicando a vida inteira a uma mensagem. Uma obra a ser realizada pela palavra, pela persuasão sem nenhuma outra ferramenta: o modelo do missionário.

Esse modelo é determinado pelo conteúdo da mensagem do qual o missionário se dedica: mensagem aos pobres, anunciando que o reino de Deus é deles, exortando-os a se libertarem dos falsos e a seguir o verdadeiro pastor.

Na verdade Jesus não criou o modelo de nada, formulou-o a partir da experiência dos profetas. Deu assim o sentido final da longa preparação profética. Depois dele, o modelo estava destinado a ressuscitar em cada geração.

Os apóstolos foram os primeiros que retomaram o modelo de vida de Jesus. Depois deles apareceram uma multidão de variações do mesmo modelo, de acordo com os contextos históricos. Cristo é, por assim dizer, criado de novo ou reinventado cada vez que aparece uma verdadeira restauração da missão entre os pobres. A palavra encontra sempre novos portadores que vão renovando-a dando-lhe nova vida para novos homens.

Os discípulos de Jesus são chamados a assumir a missão, cada qual na sua condição.⁸ O fato de existir nela uma hierarquia não muda o conteúdo da missão: trata-se sempre de uma tarefa que consiste numa palavra.

A mensagem de Jesus aos pobres é terrivelmente exigente. Jesus põe condições radicais que os evangelhos não escondem, antes destacam. Esse aspecto é muito conhecido e não precisamos insistir. Foi o aspecto mais desenvolvido pelas escolas de espiritualidade. Estranhamente, várias tradições espirituais deram mais ênfase à maneira de ser missionário do que ao conteúdo da mensagem do missionário. Pode ser que tenham pensado que esse conteúdo é evidente. Nos nossos tempos, pelo menos, não é evidente para todos.

Eis aqui as duas palavras de Cristo que são palavras do Pai: a palavra do clamor dos pobres e a palavra que é mensagem de libertação para os pobres. Como é que se relacionam essas duas palavras? Como relacionam-se entre si os pobres e os missionários?

O exemplo de Jesus e dos primeiros apóstolos mostra que o encontro não é imediato. Poderíamos pensar que os pobres encontrariam na palavra dos missionários resposta à sua angústia e à expressão da sua fé. Na realidade o encontro produzido por Jesus foi mínimo.

Quais são as razões? Em primeiro lugar os próprios pobres são alienados pelos seus dominadores. Não entenderam os apelos de Jesus. Tiveram medo. Do mesmo modo que na história, eles têm um medo terrível. A sua primeira preocupação é sobreviver. Temem que qualquer palavra de libertação seja um risco insuportável. Além disso, são ignorantes, mergulhados na ignorância pelos seus dominadores. Os judeus não sabiam por que os seus supostos mestres lhes ensinavam tudo errado. Não lhes diziam o que lhes importava e diziam-lhes o que somente os condenava. Não sabem, não confiam em ninguém, não entendem. O seu clamor está inconsciente, no fundo da sua personalidade, aquele fundo que não se atrevem a enxergar. Deus ouve o clamor, mas eles teriam medo de ouvir o seu próprio clamor e preferem distrair-se ou não pensar.

Essa situação de alienação é o desafio de Jesus e dos missionários de todos os tempos. Os destinatários da palavra têm medo

⁸ Cf. J. Comblin, 'O Novo Ministério de Missionário na América Latina', em REB, vol. 40, fasc. 160 dez. 1980, p. 626-635.

dela. Afastam-se de qualquer mensagem de liberdade. Não acreditam na liberdade.

Mas há também uma segunda razão, desta vez da parte dos próprios missionários: são as suas limitações humanas. Eles não conseguem traduzir a palavra de libertação num linguajar que seja entendido. O próprio Jesus criou tais mal-entendidos. Trata-se de um desafio que sempre recomeça e nunca pode ser abandonado. Entre os missionários e os pobres, entre os pobres por vocação e os pobres por natureza há uma grande distância. Quem deve superá-la são os missionários. Nada se pode esperar dos pobres nesse sentido. A tarefa é tão grande que a morte ou a mudança das situações históricas nos surpreendem antes mesmo que uma mínima parte do desafio tenha sido assumida.

Alguns desanimam. Deixam de ouvir na voz dos pobres ou simplesmente no seu sofrimento silencioso o clamor de Jesus na cruz. Deixam de ouvir o apelo de Jesus que envia missionários para evangelizar os pobres. Reduzem o evangelho a uma sabedoria, uma arte de viver, um caminho de aperfeiçoamento pessoal, um caminho de ascensão individual para Deus.⁹

A palavra dos missionários vai ao encontro do clamor dos pobres. Se não houvesse esse clamor, ela não teria relevância. Se o clamor dos pobres não encontrasse a explicitação dos missionários, ele ficaria implícito, surdo, não apareceria no palco do mundo.

O exemplo de Moisés mostra claramente como combinam entre si as duas palavras. O clamor de Israel levanta-se mas somente Deus o ouve. Os próprios israelitas não o ouvem e não fazem nenhum esforço para buscar sua libertação. Então Deus suscita Moisés. Vai buscá-lo no exílio, no momento em que está desamparado e sem nada. Moisés foi educado como filho de príncipe. Era rico, mas tornou-se pobre por solidariedade com os seus irmãos: condenou-se ao exílio. Lá do fundo do exílio Deus foi buscá-lo e fez dele o seu profeta e condutor do povo.

Então Moisés volta ao seu povo e procura convencê-lo. Precisa ser reconhecido. O Pentateuco mostra a luta permanente entre o condutor perseverante e o povo que duvida, hesita, quer voltar para trás. Sem a palavra de Moisés, o clamor do povo não entraria na história. Por outro lado, se não houvesse o clamor do povo, isto é,

a própria voz de Deus falando dentro dos oprimidos como um movimento de negação profunda, a palavra do profeta não encontraria eco, e Moisés teria ficado totalmente solitário.

Solitário sempre o foi, mas houve tempos de entendimento e diálogo, houve momentos em que o povo confiou e seguiu o seu guia. A solidão não é total.

O exemplo de Moisés encontra a sua plena realização em Jesus. Se não tivesse existido o apelo dos cegos clamando ao filho de Davi, o apelo dos doentes, dos pecadores, dos pobres a evangelização de Deus não teria encontrado eco. Ele viveu na solidão dos profetas mas, como os profetas, achou sempre uma pequena audiência. Morreu abandonado por todos, mas depois da sua morte alguns reassumiram a palavra dos profetas.

Desse modo o clamor dos pobres e o evangelho dos missionários constituem duas expressões de uma só palavra de Deus. A palavra forte que estava em Deus desde o início é essa. A palavra forte que atinge o seu alvo e não é proferida em vão é essa.

2. A RECEPÇÃO DA PALAVRA

A palavra de Deus divide: eis o grande escândalo. Ela torna manifesta a divisão que há na humanidade. Ela provoca essa divisão, obriga-a a manifestar-se e a ficar evidente, objetivada. A palavra de Deus produz simultaneamente fé e incredulidade, vida e morte. Há convergência nisto entre todos os livros da Bíblia e a história do cristianismo ilustra perfeitamente o anúncio da Bíblia.

A divisão

A palavra de Deus provoca duas divisões: a primeira entre ricos e pobres e a segunda entre verdadeiros e falsos pastores, isto é, missionários da libertação e opressores.

A primeira divisão suscita uma imensa resistência no seio das cristandades estabelecidas. Os católicos tradicionais aceitam apenas uma separação entre os que defendem e praticam a verdadeira religião e os que não a defendem nem a praticam. A divisão para eles é de natureza religiosa. Ora, na Bíblia as divisões religiosas estão cada

9. Cf. J. Comblin, Os "Movimentos" e a pastoral Latino-americana, em REB, vol. 43, fasc. 170, jun. 1983, p. 227-262.

vez mais ultrapassadas pela nova divisão entre ricos e pobres. A Bíblia substituiu pouco a pouco o problema da divisão antiga entre os adoradores dos falsos deuses e os adoradores do verdadeiro Deus. Quem pertence ao verdadeiro Deus e quem pertence aos falsos deuses? Não são os critérios religiosos que vão determiná-lo, e sim o fato da pobreza.

No Novo Testamento já não há mais dúvida. A quem pertence o reino de Deus? Quais são os membros do povo de Deus? Quem é chamado a ser membro do reino? Quem é herdeiro do reino? Os pobres.

Tratando-se dos pobres, não importa que sejam bons ou maus. O evangelho não supõe nem afirma que os pobres são melhores do que os ricos. São os eleitos simplesmente porque são pobres. A parábola de Lázaro e do rico (não se diz que seja um mau rico, nem que Lázaro seja um bom pobre) ilustra perfeitamente a mensagem unânime do Novo Testamento. Os ricos precisam de conversão, os pobres não. Aliás, a conversão dos ricos parece impossível e somente um milagre de Deus pode fazer com que isso aconteça (Mt 19,26).

É doutrina claríssima que o reino de Deus é para os pobres, ainda que sempre negada justamente por aqueles privilegiados que não querem abandonar os seus privilégios nem fazer deles amigos do reino de Deus. A teologia latino-americana salientou essa parte da mensagem bíblica com tanta ênfase que não é preciso insistir.¹⁰

Os pobres são herdeiros do reino de Deus, "maus e bons" (Mt 22,10). Daí se deduz que para eles a entrada no reino final não tem problema: no juízo final, eles entram de pleno direito, nem precisam ser examinados. Aplica-se-lhes a lei da compensação proclamada por Maria no Magnificat.

Não basta, porém, prometer aos pobres a compensação na outra vida. Isto seria apenas repetir a mensagem da burguesia do século passado aos proletários condenados ao inferno das fábricas com a única perspectiva do descanso no céu. Também todas as realizações do reino de Deus nesta vida giram ao redor dos pobres. Na medida em que o reino de Deus tem vigência nesta vida, os pobres são os seus beneficiários. O evangelho não confirma a repartição tradicional: esta vida para os ricos e a outra para os pobres. Pelo contrário, tudo o que Deus faz e diz, se refere já nesta vida aos pobres.

10. Ver por exemplo G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, CEP, Lima, 1971, p. 351-372, e os artigos reunidos no volume *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima, 1979.

O que é que provoca essa divisão feita por Deus? O clamor. Os oprimidos e os pobres clamam. Os outros não clamam. Deus ouve o clamor dos oprimidos. Não ouve nada que venha dos opressores. Deus ouve o clamor de Lázaro e não ouve nada que venha do rico.

Essa divisão binária da Bíblia tão clara e tão evidente embora tantas vezes ignorada, reduzida ou transformada em algo inofensivo —, presta-se a inumeráveis problemas. Como aplicá-la no decorrer da história?

A primeira objeção vem da própria experiência: como identificar os pobres e os ricos, os oprimidos e os opressores na história concreta? A experiência mostra sobretudo uma multidão de situações intermediárias de pessoas que estão entre a pobreza e a riqueza, entre a condição de oprimidos e de opressores. Há pobres oprimidos que oprimem a sua mulher. Há pobres brancos que oprimem os pobres negros. Há os ricos que ajudam os pobres. Há os "classe média" que são em certos aspectos solidários com os pobres e outros solidários com os ricos. Muitos objetam que a divisão binária é inaplicável na história.¹¹

Ora, o evangelho não nos foi dado para que nós fizéssemos desde já o julgamento final. Não devemos classificar os homens nessas duas categorias. Seria transformar o evangelho numa lei nova mais cruel do que a outra. Seria fazer do evangelho uma norma abstrata.

Porém, essa pretendida inaplicabilidade não nos permite suprimir do evangelho o que tem de mais radical e fundamental. Não podemos dizer: o que não entendemos no evangelho, não existe. O evangelho não é um livro que nos permite dominar a humanidade inteira. Serve para nós na nossa vida, nos casos concretos. Tomemos os casos concretos da vida. Como fazer o discernimento cristão? A regra do evangelho aplica-se. Em cada caso há opressor e oprimido, rico e pobre em confronto. Não há rico em si, mas rico face a uma pessoa concreta que, comparada com o rico, é pobre. As relações podem ser complexas. Uma pessoa pode ser mais rica num aspecto e mais pobre num outro. Daí não se pode inferir que são iguais. A existência humana é julgada por Deus a partir do critério bíblico. O que ele ouve, é o clamor dos pobres. Os reclamos dos ricos não serão aceitos. Quanto a nós, em cada situação da vida, teremos que julgar para discernir. Existe pendente sobre nós

11. Cf. o parágrafo sobre "os pobres existem", em G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 250-271.

uma palavra que é o grito dos pobres. A palavra de Deus está aí, e ela julga a história, e nos permite julgar este momento da história em que estamos.

A segunda divisão é entre os falsos e os verdadeiros profetas, os falsos e os verdadeiros pastores. A luta entre ambos percorre todo o Antigo Testamento. A vida terrestre de Jesus foi um confronto permanente. O apostolado de Paulo é uma luta constante contra os falsos apóstolos, entre os apóstolos da cruz de Cristo e os inimigos da cruz de Cristo.

Ora, qual é o princípio que permite fazer a distinção e reconhecer os falsos dos verdadeiros profetas? Nos evangelhos o critério está muito claro. Os escribas, os fariseus, os sacerdotes cuidam de si próprios. Defendem e justificam a si próprios. A sua doutrina lhes serve para legitimar a sua posição de superioridade. Eles se instituem como os verdadeiros representantes do povo de Deus. Fazem do povo de Deus a sua propriedade. Ao invés, Jesus nada procura para si próprio. Da sua missão não recebe vantagem nenhuma, a não ser perseguição e ingratidão. Jesus vai ao encontro dos pobres e rejeitados.

No caso dos apóstolos, a diferença será igual. Paulo sempre deve tomar a defesa dos pobres, lembrar a todos os novos cristãos que o critério é a libertação dos pobres e que a cruz de Cristo implica numa superioridade dos pobres.

Por isso mesmo, Deus exige dos seus missionários renúncia total às suas vantagens pessoais. Moisés está no exílio, Elias também, Jeremias está na prisão. A evidência é tão forte que a tradição pensa que todos os profetas foram homens perseguidos, rejeitados, privados de tudo. A famosa lista da epístola aos Hebreus é a carta magna dos missionários.¹²

O que se requer dos verdadeiros missionários é uma opção pelos pobres, para usarmos uma expressão dos bispos latino-americanos. Não se trata apenas de uma opção de palavras ou de intenções, mas de uma mudança de vida.

Ora, a história cristã confirma plenamente os anúncios bíblicos. A palavra de Deus que chama os missionários sempre suscitou na Igreja semelhantes opções.

12. A lista de Hb continua. Na América Latina, cf. J. Marins et al., *Martírio. Memória perigosa na América Latina*, Paulinas, São Paulo, 1984.

A renúncia cristã, o desprendimento, a ruptura com a riqueza, a segurança, a tranqüilidade, a propriedade não têm prevalentemente um sentido ascético ou místico como em outras religiões. A pobreza voluntária dos missionários é condição de solidariedade com os pobres e os oprimidos.

O missionário precisa estar vazio de si próprio para poder ouvir o clamor dos pobres e, desse modo, poder estar ao lado de Deus, poder ouvir o que Deus ouve e compreender a resposta de Deus ao clamor. Pois, como dissemos, o clamor dos oprimidos fica abafado pelos ruídos do mundo. Somente quem tem ouvido fino, ouve-o. Somente vê a pobreza quem procura vê-la e não foge longe dela. Somente ouve o grito quem não fecha os ouvidos para não ouvi-lo.

O missionário é homem de Deus, mas não como em certas religiões como homem vivendo em círculo fechado com Deus. O mundo não está fora da conversa com Deus. Estando com Deus, o missionário ouve o que Deus ouve e prepara-se para falar o que Deus fala. Aliás o próprio grito dos oprimidos já é a palavra de Deus.

Desse modo o missionário participa da condição de Jesus na sua vida terrestre. Como Jesus ele se esvazia de todo poder, aniquila-se a si mesmo para conhecer a condição dos escravos, que é a condição de quem não tem mais poder a não ser o de clamar e invocar a intervenção de Deus.

A partir dessa condição é que o missionário se torna apto para evangelizar os pobres. Luta incessante contra si próprio como a história cristã o manifesta. Os outros fabricam outra mensagem: esquecem os pobres e fazem uma mensagem religiosa que agrada a todos e sobretudo lhes deixa tranqüilidade, paz, segurança e boas condições de vida.

A divisão não se faz por misteriosos decretos divinos. Durante séculos os teólogos discutiram o problema da predestinação e nunca o resolveram. Deixaram-no por cansaço. Era um problema abstrato que tinha por significado ocultar o problema verdadeiro. Tratava-se de saber por que Deus salva uns e não salva outros. Se cada um está num diálogo reservado com Deus, a diferença não se explica: por que Deus escolhe uns e rejeita outros, se são todos iguais? A resposta bíblica é que não são todos iguais: as suas obras são diferentes, boas ou más. E quais são as obras? Elas nos conduzem ao mundo das relações humanas, ao mundo da dominação, da explora-

ção, da opressão, dos ricos e dos pobres, dos poderosos e dos sem-poder. Alguns ouvem o grito dos pobres, outros não querem ouvi-lo. Além disso nada sabemos.

A fé

A palavra produz a fé: fórmula paulina por excelência, mas ela recapitula a história bíblica. Examinemos a fé nos campos onde nasce e desabrocha: nos pobres e nos profetas-missionários. A fé de Jesus que vive os dois papéis de pobre e de missionário.

Uma teologia escolar que se divulgou na catequese popular ligou quase exclusivamente a fé à ortodoxia. A fé consiste em crer todas as fórmulas definidas pelo Magistério eclesiástico. Sem querer diminuir a relevância dessas fórmulas, elas adquirem significado e alimentam a fé somente na medida em que procedem de fontes mais profundas. Vejamos primeiro a fé dos pobres e depois a fé dos missionários.

A fé não começa com o cristianismo e a fé cristã é apenas a plena manifestação, um desenvolvimento pleno de uma atitude anterior a qualquer expressão do evangelho. Sem fé nenhum homem poderia viver. A fé é para os homens o que o instinto de viver é para os animais. Os homens também têm algo de instinto, mas não suficiente. Os homens podem perder a vontade de viver, ou de viver humanamente. Podem desistir de viver ou desistir do ser "humano", renunciar à sua dignidade. A fé é como um instinto vital consciente, voluntário e livre. A fé é confiança na vida, no mundo, nos homens, num futuro. Sem tal confiança não se pode viver.

Por isso, desde as origens da humanidade houve uma fé: sem ela a humanidade não teria tido a coragem de sobreviver. Sem fé os pobres deixam-se morrer, cedem ao que os destrói, e os ricos perdem o gosto pela vida e destroem a si próprios.

A fé se encontra nos pobres e oprimidos que lutam para viver e viver dignamente. Ela é o que os anima, acima de qualquer formulação teórica ou religiosa. A fé está já no grito. Por isto o clamor já contém de certo modo o seu efeito. O clamor com fé já é o início da vida. Pois o clamor procedê de Deus. Essa fé é do Espírito Santo.

A fé dos pobres é vitória sobre a não-fé. Nunca permanece estável e tranqüila. É uma luta permanente e uma vitória precária

uma vez que forças de morte são grandes. A condição de insegurança, ameaça, precariedade da vida dos pobres (ainda hoje nas inúmeras massas do Terceiro Mundo, e em grandes camadas dos outros), faz com que a fé pareça tão frágil e como um milagre permanente. Os fatores de destruição são tão grandes que a sobrevivência é um milagre de cada dia. Contudo, a vida continua, apesar das doenças, das perseguições, das prisões, das torturas, dos exílios, do desemprego, da fome etc. (a lista seria sem fim). Os oprimidos recomeçam cada dia juntando as energias que parecem ser as últimas e se renovam: esperança contra toda esperança como diz a epístola aos Hebreus.

Na imensa maioria dos seres humanos que viveram até agora, a fé não conheceu o nome de Jesus: foi apenas a vontade de sobreviver, de lutar sem cessar para reconstruir a vida que tantas forças destroem a cada dia. A luta pela dignidade. Neste século traspassado por horrores de degradação humana, a luta pela dignidade tenazmente assumida pelos povos oprimidos atingiu um auge raramente alcançado no passado. Estamos num grande século de fé. O que conseguimos saber dos campos de concentração, dos povos exterminados, das lutas de libertação dos povos dominados constitui uma documentação que nos permite imaginar tudo o que se perdeu. Foram centenas de milhões que foram implicados em lutas que parecem superar as forças humanas. A capacidade de resistência do ser humano poucas vezes encontrou tais desafios. Foi e ainda é um combate de fé.

O problema aparece, para nós cristãos, quando essa fé vital, essa luta baseada numa confiança radical na vida e na vitória da vida e da justiça, não desemboca numa fé cristã: quando a mensagem cristã e a fé humana agem em níveis diferentes e não se encontram. Nesse caso a chamada fé cristã não é uma verdadeira fé, mas uma crença religiosa ou filosófica; uma sabedoria, uma parte da cultura de um povo. A fé parte da vontade de viver, da confiança, da luta contra a adversidade. Uma fé que não se formou na luta não é fé verdadeira.

Se a mensagem dos profetas e missionários, que é a mensagem de Jesus, chegar até os pobres que sofrem e lutam, consegue-lhes iluminar, desenvolver, alimentar e levar à perfeição essa fé. Pois o clamor dos pobres torna-se consciente de si mesmo, acha sua identidade na cruz de Jesus e de todos os cristãos crucificados. Então a fé sabe em que repousa a confiança na vitória. Então a fé sabe

que está construindo o reino de Deus para sempre. Sabe por que e para que luta. As suas energias podem libertar-se amplamente.

Nem sempre a fé da Igreja chega até a fé dos pobres. Quantas e quantas vezes, neste século, mantiveram-se afastadas. Por isso, é motivo de alegria saber que na América Latina em diversas circunstâncias a fé da Igreja chegou a encontrar a fé dos oprimidos de tal modo que pudesse iluminá-la, conduzi-la, reforçá-la e integrá-la na fé de Cristo.

Isto foi possível graças à fé de alguns profetas e missionários; verdadeiros evangelizadores que souberam falar a palavra de Deus no lugar em que Deus a profetia, na humilhação dos pobres. Não é aqui o lugar de citar nomes.¹³ Aliás, muitos são bem conhecidos e venerados na Igreja.

E qual é a fé dos missionários? A fé deles é essencialmente a fé na sua missão. Tudo fica organizado ao redor da sua missão: não é simplesmente a fé na vida, mas já de modo mais determinado, a fé nessa vida que Deus lhes manda. A fé na sua vida bem individualizada.

Ora, a fé na vocação profética entra em conflito com todas as aparências. O visível concreto diz que é uma loucura. Tudo e todos desmentem a fé do missionário. Se os parentes de Jesus disseram que ele era louco, com muito mais razão os homens dizem a mesma coisa dos seus imitadores. A fé do missionário é uma conquista permanente contra todo o visível. Ele não vê com os olhos nem ouve com os ouvidos a vocação que procede de Deus. Não ouve com os ouvidos o clamor dos pobres: os pobres vivem escondidos e muitas vezes a sua fé fica oculta, ou distraída por uma cultura que tudo invade e diz que tudo vai bem.

O missionário poderá ser rejeitado pelos mesmos oprimidos que pretende evangelizar, perseguido pelos que pretende ajudar e morto pelos que veio salvar. Não aconteceu tantas vezes? Jesus não conheceu esse destino? Por isso a fé dos missionários retoma num nível superior de consciência o próprio tema da fé dos pobres. Ela é também uma esperança contra toda esperança. No fim de uma vida missionária, quantos fracassos, quantos sonhos dissipados, quantos erros cometidos, quantas esperanças destruídas pela história!

13. Para citar apenas um exemplo, ver a relação entre a palavra profética de Dom Leonidas Proaño, bispo de Riobamba, Equador, e o clamor dos indígenas oprimidos de mil maneiras. Cf. *Leonidas Proaño. 25 años Obispo de Riobamba* (vol. col.), CEP, Lima, 1979.

A fé consiste em perseverar e não desistir, apesar da história. Com os olhos fixados em Jesus ela não precisa triunfar para perseverar.

Pela fé o missionário sai da sua terra e vai para junto do povo que Deus lhe envia. Pode ser que esse povo more na mesma terra dele. Pode morar ao lado, mas estar realmente muito longe pela sua existência. Duas pessoas podem passar a vida lado a lado sem se conhecerem, sem comunicarem a sua vida. O missionário é movido pela fé. Ele não conhece o outro, mas assume o risco de fazer o contato, pelo menos de buscá-lo.

Entre a fé dos aleijados, cegos e leprosos que pedem auxílio a Jesus e a fé dos apóstolos, missionários e mártires e a fé dos heróis de Hb 11, não há diferença de natureza. É a mesma fé vivida em dois níveis de consciência diferentes. No grito dos pobres a fé não se explicita. Na fé do missionário tudo fica claro. O missionário torna-se ele mesmo o portador da resposta aos pobres. Ele não traz uma notícia, ele vive e é essa notícia. Ele é o alimento da fé dos pobres, aquele que ilumina, conduz, levanta.

Tal é o efeito da palavra de Deus, a face positiva desse efeito. Agora vem a face negativa.

A negação da fé

Assim como a fé, a negação da fé tem dois degraus. Em primeiro lugar há a ausência de fé dos ricos, em segundo lugar a má-fé dos falsos profetas.

Há os que não clamam porque não têm o que clamar. Não gritam porque encontram na vida resposta às suas aspirações. Contam com as suas próprias forças. Não precisam pedir a Deus porque sabem como resolver os seus problemas. Eles confiam em si próprios. Não precisam de fé: têm o apoio da razão, da ciência, da técnica. A confiança em si mesmo é o contrário da fé: essa doutrina está formalmente proclamada por Paulo e repete o que há na Bíblia.

Assim essas pessoas não podem ouvir a palavra da evangelização. "Tampouco se deixarão persuadir, se um morto ressuscitar" (Lc 16,31). Qualquer esforço é inútil. Isto não quer dizer que essas pessoas não tenham religião. Muito pelo contrário. Podem ser bem mais religiosos que os pobres e os oprimidos. Sucede que põem a

sua religião a serviço deles próprios. Fazem dela uma confirmação da sua atitude e do seu modo de viver. Pode acontecer que ajudem instituições religiosas para que elas lhes dêem uma mensagem de justificação e estímulo naquilo que, na realidade, é uma negação da fé.

Jesus condenou todos os que se agitam pensando que conseguem por si próprios assegurar a vida. Pensam que podem resolver por si mesmos. Procuram apoio nos seus bens, na sua cultura, na sua posição social, inclusive na religião, como os escribas e fariseus. Na realidade todos esses apoios se revelam finalmente vãos. Impedem, porém, que possam descobrir o verdadeiro caminho (Mt 6,19-34; Mc 4,26-29; Lc 12,13-34).

Um nível mais profundo e explícito de negação da fé é o dos falsos profetas. Aparecem no Antigo Testamento e também no Novo Testamento (em referência aos profetas antigos, aos profetas cristãos e certamente também aos que têm um papel semelhante ao dos profetas em Israel no tempo de Jesus) (Mt 7,15; 24,11). Paulo chama os falsos profetas de falsos apóstolos (2Cor 11,5.13; 12,11). Nem sempre são nomeados, mas a sua presença sempre é denunciada.

O que é um falso apóstolo ou um falso profeta? Não é apenas o profeta que erra em certas proposições particulares ou em certos anúncios. Nesse sentido muitos profetas erraram, mas nem por isso têm que ser considerados falsos profetas. O falso profeta é aquele que vicia e deforma a figura total, o conjunto da mensagem desde a raiz. Aquele que não aceita a cruz de Cristo como diz S. Paulo (Fl 3,18). São os escribas e os fariseus, que deturpam a lei de Deus e as palavras da revelação dando-lhes outro significado. Os escribas e fariseus estão extremamente apegados à letra da Bíblia, mas fazem da Bíblia uma justificação para rejeitar os pobres do povo de Deus e juntar ao redor de si próprios uma pequena elite de supostos perfeitos. Eles se consideram os herdeiros dos profetas e patriarcas, do Israel perseguido e oprimido no Egito, mas na realidade eles estão do lado dos opressores (Mt 23,29-36).

Os falsos profetas são muito "religiosos", mas não têm fé na sua religião. Estão apegados ao papel que desempenham na sociedade, mas buscam a sua razão de ser, a sua justificação, o seu fim e a sua norma na religião. A religião ocupa-lhes o lugar da fé. A religião é o relacionamento com Deus construído por eles pró-

prios. Não é a audição e o serviço da verdadeira palavra de Deus. Não é obediência e sim confiança em si próprio.¹⁴

Quem busca a confiança em si próprio, não ouve o clamor dos pobres. Não se solidariza nem se identifica com esse clamor. Não se faz o portador do Deus que ouve o clamor do seu povo, de Jesus que tem compaixão das multidões abandonadas. Exatamente o contrário da fé.

Na Bíblia o oposto da fé não é a ausência de religião, nem o ateísmo, nem o agnosticismo, e sim a presença de uma religião: a religião dos escribas, dos fariseus e dos sacerdotes.

Novamente poder-se-á objetar que na experiência da humanidade os homens não se deixem classificar assim tão taxativamente em dois pólos opostos: fé e religião sem fé. Pelo contrário, dizem, se tivéssemos que fazer uma classificação encontraríamos poucas pessoas que correspondessem aos termos opostos puros: poucos, verdadeiros crentes e, poucos, verdadeiros falsos profetas. Encontraríamos a maioria de pessoas intermediárias. Pode ser que seja assim aos olhos de uma sociologia religiosa. Contudo a teologia não tem por fim julgar e classificar antecipadamente os homens. A revelação dos termos opostos na Bíblia é um modelo operativo: serve como referência e orientação. A qualquer momento estamos diante de uma disjuntiva. Temos que escolher. A cada momento haverá um caminho que responde mais à fé e um caminho que corresponde mais à falsa religião. A distinção bíblica serve para reconhecermos o caminho. É um mapa que nos permite descobrir os caminhos possíveis. Daí não resulta que com toda certeza seguiremos o bom caminho. Pelo menos a Bíblia projeta luz sobre o futuro.

Os gregos pensavam sob o esquema da pedagogia. O conhecimento era como um crescimento harmonioso e contínuo, uma ascensão para a verdade. O problema da recepção era apenas questão de boa pedagogia. O intelecto humano ia abrindo-se para a verdade em contato com as novas experiências, os conceitos, as orientações dos mestres. Se a ciência podia apresentar-se como uma luta, era num sentido puramente metafórico: era a luta da ciência contra a não-ciência, a opinião, o preconceito, a ignorância.

No que diz respeito ao evangelho, a situação é bem diferente. Pois o evangelho dirige-se para uma fé já presente, com o fim de

14. Cf. dois números especiais de *Concillium*, o n. 161 (1981) sobre o neoconservadorismo, e o n. 181 (1983) sobre os novos movimentos religiosos.

despertá-la; mas essa fé não é tranqüila. O mundo está dividido entre os oprimidos que clamam e os opressores que, além de não clamarem, impedem ou abafam o clamor dos pobres pelo ruído da sua cultura. A fé dos pobres é uma luta contra a pressão ideológica da cultura. Os governos militares explicaram aos povos oprimidos que estavam na melhor condição possível, que o seu país era um paraíso ao lado dos outros. Todas as ditaduras fazem assim. Confundem os pobres que já não sabem mais se o inferno em que vivem não seria um céu.

No centro da cultura dominante fica uma religião alienante que atribui a Deus a situação existente e busca nele a razão da sua continuidade. Os falsos profetas não se opõem explicitamente à multidão dos pobres: ignoram-na. Assim os povos privilegiados de hoje simplesmente ignoram e se negam a ver a realidade do mundo. Levantaram barreiras nacionais para justificar o seu egoísmo. Pois a soberania nacional tornou-se o fundamento ou a ideologia do egoísmo humano a nível mundial. Uma maneira de racionalizar o desinteresse pela sorte da maioria da humanidade. Contudo são os povos que se dizem mais apegados à religião que contam com falsos profetas para deixá-los na tranqüilidade. Dizem como os falsos profetas do tempo de Jeremias: tudo vai bem, somos todos felizes, viva o amor!

A fé nasce como resistência. Ela se opõe a uma cultura dominante e uma religião do estabelecimento, o que os americanos chamam de religião civil.¹⁵ A fé é um combate contra homens, costumes e instituições dotadas de todos os poderes e todas as legitimações. A fé dos apóstolos, dos profetas e dos missionários situa-os fora da sociedade, dos seus grupos e categorias: são pessoas fora-de-série. A história dos Santos mostra como tiveram que enfrentar todo o peso de uma ordem estabelecida, lutar contra o óbvio, contra o evidente, contra o costume, lutar contra a corrente.

3. FORÇA E FRAQUEZA DA PALAVRA

No nosso mundo, a palavra é o meio de ação mais pobre, aparentemente mais fraco. Por isso mesmo foi escolhido por Deus. Pois é o meio de ação dos pobres e Deus resolveu agir no mundo e completar a obra da criação por meio dos pobres.

¹⁵. Ver um estudo muito crítico e às vezes agressivo, mas percuciente, de F. Hinkelhamert, *As armas ideológicas da morte*, Paulinas, São Paulo, 1983.

A palavra produz o seu efeito mediante a liberdade: ela é criadora da liberdade autêntica, e por isso mesmo pode agir no mundo de maneira inédita. A palavra produz a fé. Fé e liberdade praticamente identificam-se: são vários nomes da vida e da força de vida que surge dentro do próprio sujeito. Dessa maneira a palavra suscita no mundo mudanças que são assumidas por verdadeiros sujeitos, pois procedem de homens tornados sujeitos.

Vive-se a fé neste mundo: ela não transforma o mundo diretamente. Tem que penetrar no seio da humanidade, das suas culturas, das suas sociedades, dentro dos seus movimentos e correntes, dentro de uma evolução (lenta ou rápida de acordo com as circunstâncias). A penetração da fé no mundo produz uma sabedoria nova e esta transforma a sociedade. Entendemos por sabedoria um projeto de sociedade nova, uma utopia concreta projetada para substituir a situação estabelecida.

Nesta história a palavra de Deus permanece muitas vezes subterrânea e os seus efeitos são perceptíveis aos olhos da fé, mas poucas vezes aos olhos do observador exterior. Estatisticamente, sociologicamente a eficácia da palavra de Deus, da fé, da sabedoria dos pobres pode muito bem não aparecer. Está agindo, porém, devagar, com perseverança. Ainda que a sua eficácia não se manifeste com evidência, vai influenciando, inclinando as sociedades. Às vezes ela estoura em momentos que são como tempos de graça ou tempos num sentido forte, os "kairoi" do evangelho.

Daí os quatro parágrafos desta exposição sobre a força e a fraqueza da palavra.

As armas dos pobres

A palavra é meio de ação. Os antigos filósofos não lhe deram muita atenção porque estavam mais interessados no pensamento e na ação. Consideraram-na como meio de pensamento, como suporte do conceito na ordem da representação, como imagem conhecedora da realidade. Contudo, o pensamento não tem o fim em si mesmo. No ser humano tudo desemboca na ação. Assim é que a Bíblia enxerga o homem: um ser destinado a produzir obras sob a influência do Espírito para levar a criação até à sua plena libertação. A palavra é meio de agir.

Como é que a palavra age? Comunicando-se com outros. A ação humana é social. Ninguém produz nada sozinho. Sem colaboração, não há ação organizada.

Ora, a organização social do trabalho e da produção em geral pode ser feita num contexto de dominação ou de colaboração entre iguais. Naturalmente uma autoridade é necessária. A autoridade, porém, pode ser de tipo dominador ou de tipo participativo. Conforme o caso a palavra assume um caráter diferente.

Numa sociedade de dominação, e na medida da dominação, a palavra torna-se "ordem", "mandato" acompanhado por uma "ameaça" reforçada eventualmente por um "juízo" e uma "condenação". Tal palavra não teria força se não estivesse acompanhada por meios de pressão. O que convence os ouvintes da palavra da necessidade de acatá-la é a presença das armas (o monopólio das armas da autoridade política), a necessidade de meios econômicos (o monopólio dos meios de produção e o controle do dinheiro), o prestígio social adquirido pelo costume, pelo temor religioso ou qualquer forma de temor irracional. Numa sociedade de dominação, a palavra não fica sozinha: sempre há nas imediações os meios de pressão. Por isso mesmo numa ditadura realmente dura nenhuma palavra é inocente e nenhuma palavra pode ser pronunciada sem levar em conta os meios materiais de persuasão.¹⁶

Os pobres não dispõem de nenhum desses meios de pressão. A sua palavra é pura palavra sem apoio e sem ajuda. Os pobres procuram agir por meio da pura palavra, por conseguinte por meio da pura persuasão, sem temor. Daí o modelo de sociedade de colaboração e solidariedade que é o seu projeto.

A ação dos pobres está fundada na sua fé. A fé em si próprios, isto é, na força que Deus lhes dá, é o motor que pode usar, a mola que vai levantar o peso das resistências de todas as forças de dominação.

Os pobres não são simplesmente os que não são ricos ou ainda não conseguiram sê-lo, perderam as suas oportunidades, não são os candidatos a ricos. Pobres e ricos são correlativos na Bíblia. Há

16. Não podemos cair no radicalismo de referir todo discurso às relações de dominação. Seria expulsar da história todo fermento de um mundo livre e fraterno. No meio de uma sociedade de dominação sempre há também correntes de solidariedade que produzem palavras de comunicação realmente pacífica e desarmada. Outrora na América Latina houve tendências para conceber a teoria da dependência, de tal modo que não houvesse nela nada mais que dominação. Contudo, se o passado foi negação total, como poderíamos esperar no futuro algo diferente? Caim apostou na pura utopia ou no pessimismo total.

pobres porque há ricos que tudo a si reservam; há ricos porque há atribuição exclusiva do produto do trabalho dos pobres e dos recursos da natureza. O agir dos pobres encontra uma terrível resistência na defesa da situação estabelecida por parte dos ricos. Faraó não quer que os israelitas deixem a terra do Egito.

Donde vem a fé dos pobres? Do Espírito de Deus. No caso extremo em que todos os meios lhes são tirados, o Espírito suscita nos oprimidos o clamor a Deus. Esse clamor que é a fé vivida na pior extremidade. Ainda que não estejam sempre nessa extremidade (é claro que não podem estar sempre nela), os pobres não têm outro apoio a não ser a sua fé, a confiança na força que Deus lhes dá. A sua palavra é expressão da sua fé. Porque têm fé perseveram na luta.

A história de Israel é um paradigma: já faz quase 4000 anos que luta para sobreviver. Foram 4000 anos das piores perseguições: matanças, extermínio, exílios, expulsões, redução à marginalidade nos guetos, nos campos de concentração. Apesar de 4000 anos de provações e de fracassos, não desanimam. Cada geração recomeça com nova esperança. Exemplo de um povo que vive da fé. Sinal para o mundo inteiro. Deus mantém esse sinal: um povo sempre perseguido, desprezado, sempre firme. Essa é a imagem do povo de Deus. Se a Igreja se afasta desse modelo, Israel é uma advertência: não teria a Igreja das nações voltado ao paganismo?

Há certas nações cristãs que conheceram uma história semelhante, ainda que mais breve: Irlanda, Polônia. O próprio povo latino-americano, herdeiro dos índios expulsos das suas terras e dos escravos arrancados à força da sua terra, viveu também já uma história de 5 séculos de perpétuas frustrações. Contudo não se resigna, não baixa a cabeça. Continua tendo fé, lutando todo dia pela sobrevivência, e lutando pela emancipação cada vez que uma porta se abre.

A fé vive no grito que protesta, não aceita; afirma a sua existência e o seu direito a viver. A fé deriva da palavra. Ela já está na palavra que resiste e proclama. Essa palavra procede de Deus e chama a Deus ainda que seja com outros nomes.

A palavra dos profetas que vai ao encontro do clamor também é arma dos pobres. Somente é autêntico o profeta que luta com as armas da sua palavra. A história bíblica é bem clara. Jesus não dispõe de outro poder a não ser o poder da sua palavra. Ele

procura persuadir sem intimidar, nem pressionar. Não tem o apoio das armas, nem do dinheiro, nem do prestígio cultural ou social. Reúne os oprimidos e os pobres pelo efeito da palavra, também reúne os discípulos por efeito da palavra. Para curar os doentes e expulsar os demônios, ele conta com a palavra, mostrando assim que ela tem força. Não estudou medicina, nem dispõe de remédios mágicos.

Na vocação dos profetas, a fraqueza da palavra espanta os candidatos. Os profetas recuam quando descobrem que vão ter que enfrentar os poderes deste mundo apenas com sua palavra.

Os apóstolos sabem muito bem que o seu meio de ação é a palavra. S. Paulo não somente sabe da sua fraqueza, mas exalta-a e sublinha-a. Para que a fraqueza da palavra apareça em toda a sua nudez, ele diz renunciar aos artifícios da sabedoria humana que tinha aprendido parcialmente. Não quer conhecer outra coisa a não ser a pura palavra de Jesus: a palavra que foi e é a cruz de Jesus. Eis o que fala, o que chama e o que cria a fé dos pobres (1Cor 1,17—2,5).

Palavra e liberdade

Em que consiste, então, a força da palavra no meio de tanta fraqueza? Na liberdade. Essa palavra que dissemos, é o que cria a liberdade. "A verdade vos libertará", diz Jesus (Jo 8,32). O que é a verdade? Todo o projeto de Jesus que é a palavra de Deus. A verdade é o que Deus realmente faz por meio da sua palavra que se fez carne em Jesus. Essa verdade é o que Jesus é e diz por toda a sua vida, finalmente pela sua cruz. Essa é a fonte donde brota a liberdade.

Trata-se da liberdade no sentido bíblico que é imitação de Deus e da liberdade de Deus: a capacidade de, como ser humano, construir-se por si mesmo a partir do centro de si próprio (não sem Deus, mas justamente pela capacidade de receber uma energia criadora de Deus). O ser humano constrói-se no diálogo e na colaboração, na solidariedade com o seu próximo (isto é o seu remoto, o que está longê, que é o mais diferente).

A palavra, desde o clamor dos pobres até a evangelização dos profetas, cria desse modo uma realidade que nenhuma outra força

na terra pode criar. A sua eficácia é o bem preciosíssimo do gênero humano. A sua fraqueza coincide com a fraqueza da liberdade humana. Esta é sempre principiante, precária, em estado de construção. A liberdade perde-se tão facilmente e custa tanto refazê-la!

A primeira expressão da liberdade é a fé. Com a fé a pessoa constitui-se como sujeito histórico, começa a agir na história. Deixa de ser o reflexo da sociedade ou da cultura em que está mergulhada.

Os estruturalismos tenderam a destruir pela raiz qualquer possibilidade de liberdade humana. Pensaram que se podia demonstrar que todas as palavras e discursos dos homens eram apenas jogos da sua cultura. A língua seria autônoma e usaria os vários indivíduos para exprimir-se a si própria, indefinidamente. Não haveria sujeitos, nem história, mas apenas repetição indefinida das mesmas palavras segundo certo número de combinações.¹⁷

O cristianismo está fundado na convicção de que os homens são chamados à liberdade e, pela liberdade, ser sujeitos históricos. A sua fé faz com que possam, além das estruturas tradicionais, dar nascimento a outra humanidade. Ainda que seja modesta a eficácia da sua ação. Por humilde que seja, ela é o que dá valor à existência e constitui o início do reino eterno de Deus.

A palavra gera a fé que cria um mundo novo dentro deste mundo ou renova-o. O que dá força a essa palavra, a essa fé, apesar da fraqueza desse instrumento humano que é a palavra dos pobres? Não é a própria pobreza. Por si mesma a pobreza é pobre mesmo, incapaz, destinada a derrotas sempre renovadas. Não existe nenhuma força mágica na pobreza. Ela é por si própria ineficaz.

Porém, nela está agindo a força do Espírito Santo. Paulo proclama com uma fé radical que prefere os meios mais pobres, mais fracos para que a força de Deus seja mais evidente. Afirma que Deus escolheu precisamente o mais fraco para manifestar que somente ele é a força na fraqueza.

Por que Deus escolheu o povo de Israel? Por que Deus escolheu o filho de Maria, Jesus de Nazaré, para encarnar o seu Filho? Por que Deus escolheu os mais fracos entre os israelitas para ser os continuadores da missão de seu Filho Jesus? As três perguntas são uma só e há uma só resposta. Deus escolheu o que não tinha

17. Cf. a discussão contundente de Perry Anderson, *A crise da crise do marxismo*, Brasiliense, São Paulo, 1984, p. 37-64.

força para que atrás do fraco aparecesse a sua ação. A tese de Paulo mostra o que já estava na Bíblia desde o início, embora talvez menos explicitamente.

A fé tem poder criador. A fé tem poder de dar vida. A fé tem poder de fazer um mundo novo não por si própria, mas porque o Espírito Santo é a fonte dessa fé.

Os evangelhos mostram muito bem que Jesus venceu no mesmo momento em que estava vencido (Jo 16,33). Venceu como? Venceu pela sua fé. Qual foi o efeito da sua fé? A sua ressurreição. A sua fé foi tão forte que o ressuscitou. Não pela virtude humana de uma fé humana, e sim pela força do Espírito.

Ora, o mesmo Espírito que ressuscita a Jesus está presente na palavra dos pobres e dos profetas. Liberta-os da morte que era inércia, passividade, redução ao estado de objetos. Liberta-os do medo, o famoso medo que mantém os homens paralisados. "... ele os assumiu para destruir pela morte aquele que tinha o império da morte, isto é, o diabo, e livrar aqueles que pelo temor da morte estavam a vida toda sujeitos à escravidão" (Hb 2,14-15).

Pelo Espírito entra a ressurreição de Jesus Cristo: essa participação na ressurreição de Jesus é a liberdade, a fé, a palavra pronunciada, o clamor dos pobres, o evangelho dos profetas.

Assim Orígenes respondia a Celso, representante da classe dominante do império romano e seu porta-voz: a vitória de Jesus são essas massas de pobres que se reúnem em torno de si e de suas Igrejas. Esses pobres, que Celso despreza, estão penetrando no mundo inteiro e estão conquistando toda a população do império. A classe dirigente de Roma já se assusta ao ver que os pobres se reúnem e são capazes de criar um movimento. De fato no século de Orígenes as perseguições vão ser cada vez mais sangrentas até que o próprio império reconheça que está vencido.¹⁸

A vitória tem, de vez em quando na história, os seus sinais visíveis.

Palavra e sabedoria

A palavra de Deus tem o seu ponto de partida no clamor dos pobres e no anúncio profético dos missionários. Desse ponto de par-

¹⁸. Cf. Marg. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, Seuil, Paris, 1958, p. 325-328.

tida surge um movimento que desemboca no mundo. Os pobres têm que viver a sua fé no mundo de cada dia. Os missionários também devem viver no mundo que condenam e cujo fim anunciam. Por outro lado a força da palavra tem que encarnar-se de alguma maneira no contexto da vida diária. Como conciliar tudo isso e como a palavra repercute na vida de cada dia?

A resposta bíblica é a sabedoria. Hoje em dia fala-se em civilização do amor, falou-se em cultura cristã, falou-se em humanismo cristão, em sociedade cristã etc. Essas expressões correspondem a realizações históricas de uma realidade que preferimos designar em termos bíblicos: "são formas de sabedoria".

As expressões que acabamos de citar têm a desvantagem de objetivar demais o efeito da palavra. Como o grego, as línguas ocidentais exprimem substâncias e tratam a realidade como objetos exteriores, formados, constituídos. Ora, o efeito da palavra, da fé e da liberdade não é em primeiro lugar uma "civilização", uma "sociedade", "um humanismo", isto é, uma realidade objetiva e de qualquer maneira exterior ao homem. Trata-se em primeiro lugar de uma transformação do sujeito, dos homens nas suas relações. O homem vai adquirindo outro tipo de comportamento, outra maneira de se relacionar com os outros e com o mundo. Essa mudança dos sujeitos traz consigo uma mudança nas realidades exteriores, porém, em conexão com as mudanças que sofreram os homens. Se os homens deixam de agir em virtude da fé, da palavra de Deus que vimos, não há mais sociedade nem civilização cristã, nem humanismo cristão. Não há um estado ou uma situação cristã independentemente dos sujeitos que a trazem em si próprios.

Por isso diremos com a Bíblia que a palavra do evangelho suscita uma sabedoria. Sabedoria quer dizer arte de viver, modo de atuar, maneira de estar no mundo, de estar relacionado com os outros.

O Antigo Testamento contém vários livros que representam estados históricos da sabedoria do Israel antigo. Essa sabedoria não foi escrita pelos pobres. Não foi escrita por profetas. Em muitos elementos ela confunde e mistura a sabedoria dos pobres com uma sabedoria de funcionários, escribas. Nada mais normal: somente os escribas sabiam escrever, e naquele tempo excepcionais eram os que sabiam escrever. Ainda que fossem empregados subalternos dos reis ou dos templos, eles pertenciam a uma classe superior. As suas

preocupações eram de classe superior. Contudo, nos seus escritos ainda se reconhece a expressão e o acento de uma sabedoria popular. Reconstituindo a gênese psicológica do texto, é possível adivinhar o que vem dos pobres e o que vem dos funcionários oficiais da corte ou do templo.

Entre os evangelhos, o mais sapiencial é o de Mateus. Pode-se dizer que aí Jesus e os seus ensinamentos foram reinterpretados em vista de uma sabedoria que os discípulos buscavam para a vida de cada dia. As bem-aventuranças deixaram de ser um evangelho para se tornarem um retrato de verdadeiro discípulo face aos desafios de cada dia. Os pobres de Mateus são os pobres que se fizeram discípulos e participam das comunidades cristãs.

Não poderemos dizer que, em todos os seus aspectos, essa sabedoria de S. Mateus é a de Jesus. Há também certas interpretações e adaptações que correspondem à vivência das comunidades da Palestina ou da Síria num ambiente judeu.

Para os gregos S. Paulo também ofereceu, ocasionalmente, algumas lições de sabedoria, sobretudo nas segundas partes das suas epístolas. A primeira parte trata em geral do evangelho de Paulo, a segunda parte da sua sabedoria. Todos sabem que Paulo foi mais brilhante no seu evangelho do que no seu papel de sábio. Era tipicamente evangelizador. Quanto à sabedoria: muitas vezes se contenta em lembrar coisas conhecidas de todos, ou tradições que procedem ainda da sinagoga. Daí as objeções que se fazem hoje em dia quanto à sua maneira de entender o papel da mulher na sociedade ou na Igreja, as relações entre pais e filhos, maridos e mulheres, senhores e escravos. De qualquer maneira as comunidades não podem subsistir sem uma forma de sabedoria, que é um estilo de vida, como o é uma regra da vida individual, social, comunitária. Nem tudo é diretamente de inspiração cristã.

Uma sabedoria há de ser vivida, e por conseguinte deve ser viável. Por isso a sabedoria terá que ser habitualmente uma forma de coexistência entre exigências evangélicas e situações históricas determinadas. Para viver, não se pode esperar até que o mundo tenha aceito completamente o evangelho. Nesse caso um cristão nunca poderia viver neste mundo. Terá que fazer concessões, medir as possibilidades reais de transformação. Se se propõe a uma pessoa ou a um grupo uma meta impossível, o único resultado é que não vão fazer nada e acabarão desanimados ou vivendo num mundo fictício de sonhos.

Podia S. Paulo propor uma luta pela abolição da escravidão no seu tempo? Podia imaginar que fosse possível mudar, de repente, o direito romano no que diz respeito à família, à propriedade ou aos direitos cívicos? Impossível! Teria sido fugir da realidade para o mundo dos sonhos. A sabedoria é realista ou não é sabedoria.

A força histórica dos pobres

Pode-se perguntar se a palavra, tanto a palavra dos pobres como a palavra do evangelho, constitui uma força histórica. Terá efeitos visíveis na marcha da história? De certo modo a história de Israel é uma resposta a essa pergunta. Talvez não seja a resposta completa. Com Jesus veio uma plenitude do Espírito e da palavra. Então a resposta será outra pergunta: Qual foi e ainda é a força histórica de Jesus? Ninguém se atreveria a dizer que não teve força histórica. Contudo, se tivéssemos que expor concretamente onde é que se faz sentir a força de Cristo, no plano histórico, a resposta não seria tão fácil.

A força histórica dos pobres mistura-se com outros fatores históricos de tal modo que nunca se acha em estado puro. Além disso o que nos importa não é a medida exata dessa força mas a consciência de que existe uma força histórica. Por conseguinte, temos que estar presentes na história para nela lutarmos com toda a força da palavra.¹⁹

Em certos momentos pode haver como que uma sobreestimação da força histórica dos pobres, uma falta de realismo na avaliação dos resultados possíveis.²⁰ É certo que a experiência histórica, por exemplo na América Latina, não nos permite alimentar ilusões. Tantas tentativas, tantos fracassos, tantas esperanças e tantas decepções, tanta confiança e tantas traições. Tudo isso é uma terrível lição de realismo! A experiência mostra a repetição tão freqüente do fracasso da cruz. Mas ela mostra também que a ressurreição não fica sem efeitos neste mundo.

Na época da revolução, tende-se a exagerar ideologicamente a força dos oprimidos para esconder a força das revoluções que vem

19. O tema é bem conhecido na América Latina. Cf. o livro *A força histórica dos pobres* de G. Gutiérrez, que não corresponde contudo exatamente ao título, a não ser simbolicamente.
20. Cf. J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesus de Nazaret*, II/1, p. 593, n. 22; p. 583, n. 19.

sobretudo dos movimentos revolucionários, ou seja, de classes ascendentes candidatas ao poder, do que dos próprios pobres. E por isso mesmo tantas revoluções triunfantes se voltam contra os pobres que lhes prestaram o seu auxílio.

Tudo isso, porém, aparecerá mais claramente nos capítulos seguintes. Somente a própria experiência histórica permite medir mais precisamente o alcance da palavra de Cristo.

Por fim, lembremos que neste capítulo a nossa intenção era expor o modelo de interpretação que adotaremos para interpretar, na história, a história da palavra de Deus, isto é, o efeito real do Espírito no mundo por meio dessa palavra. Agora esboçaremos uma visão da obra do Espírito pela palavra nos 2000 anos de cristianismo.

CAPÍTULO II

A palavra de Deus e o desafio do helenismo

O primeiro grande desafio que conheceu a palavra de Deus foi o helenismo. O segundo, que deu origem à famosa questão dos ritos, foram as religiões orientais. O primeiro foi aceito pela Igreja. O segundo não foi e até hoje a Igreja cristã, no seu conjunto, não o continua aceitando. O terceiro desafio é a modernidade que a Igreja começou a aceitar com o Vaticano II. O Vaticano II, porém, ainda não foi aceito totalmente pela Igreja católica. O fato de que a Igreja aceitou o desafio do helenismo e viveu com ele um confronto de 2000 anos, obriga-nos a dar ao nosso passado uma atenção particular.

O que aconteceu com a palavra de Deus no confronto com o mundo helenístico? Não se poderia esgotar esse assunto sem refazer toda a história da Igreja. Pois até agora a história da Igreja — não somente a história do pensamento, da teologia, da espiritualidade e da exegese, mas também a história das instituições, das relações entre Igreja e mundo — sob todos os seus aspectos refere-se ao helenismo. Por conseguinte, neste breve ensaio queremos apenas apontar alguns aspectos característicos, aproveitando os trabalhos que foram feitos em tão grande número em diversos países.

A simbiose tão estreita entre cristianismo e helenismo durante 2000 anos tem uma consequência importante: os escritos e as tradições orais, a teologia e a religião popular constituem, entre outras, apenas uma forma, uma inculturação do cristianismo. Há tantas

inculturações possíveis quantas culturas. Por conseguinte a palavra de Deus pode estar apresentada em várias formas possíveis. A teologia que temos, tanto a ocidental como a oriental, procede do diálogo com o helenismo. Por conseguinte é apenas uma das possíveis teologias. Se tivéssemos aceito o confronto com a cultura da China ou da Índia no século XVII, teríamos outras teologias. Se aceitamos o desafio da modernidade teremos outra teologia. O mesmo pode se dizer da catequese ou da mensagem de evangelização.

Mais ainda. A nossa teologia e a nossa maneira de exprimir o cristianismo procedem dos Santos Padres dos séculos IV e V. Ora, esses Santos Padres foram os fundadores do cristianismo inculturado na cultura helenística. Sempre ocuparão um lugar de destaque no cristianismo de todas as Igrejas. Porém, eles não são os Santos "Padres" das Igrejas a serem fundadas no seio de outras culturas. Outros Santos Padres serão necessários em outros mundos.

Pode ser prematuro falarmos em Santos Padres da América Latina, como alguns o fazem. Somente o futuro dirá se esse nome lhes corresponde. Em todo caso, é o sinal de que algo novo está sendo esperado na Igreja na América Latina. Não é impossível que historicamente o Continente esteja maduro para produzir os seus Santos Padres, e que esses estejam entre os bispos de Medellín e de Puebla. Pelo contrário, pode ser que as Igrejas da África ou do Extremo Oriente não estejam maduras ainda. A história dirá.

Ora, na medida em que formos aceitar novos desafios, além do helenismo, precisamos relativizar os esquemas recebidos que correspondem apenas a uma tradição particular do cristianismo, precisamos voltar às origens pré-helenísticas do cristianismo: foi o que procuramos resumir no capítulo anterior. Face a novos desafios, a palavra de Deus tomará expressões muito mais novas, muito diferentes de tudo o que conhecemos até agora, do que podemos imaginar. Muitas vezes não passa de uma figura histórica o que se considera mensagem cristã. Com isso a mensagem fica reduzida a um único aspecto.

Hoje em dia é muito importante tomarmos consciência das limitações que nos foram transmitidas juntamente com a herança histórica do cristianismo helenizado.

Vamos brevemente evocar esse passado. O Espírito Santo guiou as Igrejas no confronto com o mundo helenístico. O que foi que fez? Como reagiu o mundo cristão sob o estímulo do Espírito? O que foi do Espírito? O que não foi, mas procedeu do helenismo?

Vejamos primeiramente qual é o desafio do helenismo, depois como a Igreja se defendeu da formidável pressão de uma cultura tão desenvolvida e, por fim, como a Igreja assumiu a cristianização do helenismo.

1. O DESAFIO DO HELENISMO

"A teologia bizantina não foi outra coisa senão um esforço e uma luta incessantes para exprimir a tradição da Igreja nas categorias vigentes do pensamento grego, a fim de que o helenismo fosse convertido à Cristo".¹ Essa afirmação de um dos mestres contemporâneos da teologia oriental exprime uma convicção comum no Oriente. Por sinal a mesma coisa foi dita da teologia ocidental. Por intermédio de S. Agostinho e dos escolásticos medievais, sobretudo de S. Tomás de Aquino, a teologia ocidental foi também uma tentativa sempre renovada de exprimir o cristianismo nas categorias do pensamento do helenismo. Pelo menos no Ocidente esta foi a influência dominante.

Ora, uma das características da mensagem ou da doutrina cristã no ciclo cultural do helenismo foi a importância crescente da teologia na sua expressão: podemos crer que esta foi uma das primeiras repercussões do helenismo.

Quem examina, por exemplo, as doutrinas e as catequese dos primeiros missionários que evangelizaram a América Latina, fica espantado ao perceber a dependência total dos evangelizadores para com a teologia escolástica. A mensagem que ensinam parece dirigir-se para um público de escolares das Universidades medievais. Os missionários ficam radicalmente presos, e nem sequer parecem desconfiar que estão numa verdadeira prisão intelectual. Naturalmente os indígenas não entenderam nada. O que não impede que possam ter feito uma conversão sincera. Não entenderam as razões que os missionários lhes deram, mas puderam converter-se por razões que os missionários ignoravam e eram válidas para eles. Por exemplo: viram que o Deus dos cristãos era mais poderoso que os deuses dos seus antepassados. Puderam ver a sinceridade de muitos missionários que os defenderam. Contudo, nada disso valida o uso de uma doutrina incompreensível.

1. J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, Cerf, Paris, 1975, p. 9.

A própria teologia, tal como se desenvolveu, é um resultado da cristianização do helenismo. A sua importância na Igreja também. Daí resulta que a evangelização foi profundamente condicionada: tanto nos seus portadores como no seu conteúdo. Veremos sucessivamente a influência do helenismo nos portadores e no conteúdo, ou melhor dito, o desafio do helenismo nesses dois aspectos da palavra de Deus.

O desafio é antigo: os judeus já o tinham assumido em Alexandria e talvez em outras cidades gregas. O Novo Testamento já foi em parte escrito para os gregos com conhecimento válido e sério do helenismo, pelo menos na sua forma mais divulgada na sociedade grega. Diremos primeiro uma palavra sobre essas preparações remotas da resposta ao desafio grego.

Houve uma época em que a Igreja patrística foi acusada de ter desfigurado o autêntico cristianismo, substituindo-o por uma construção mais helenística do que cristã. Hoje em dia essa acusação feita sem profunda simpatia pelos Santos Padres e pela teologia que deles procedeu já não se renova. Resta, porém, o problema do desafio real que foi o helenismo para os evangelizadores.²

Nas origens do encontro

O judaísmo da Diáspora já assumiu o desafio helenístico: existe uma literatura bastante importante, redigida sobretudo em Alexandria. Boa parte dessa literatura entrou no cânon da Bíblia, pelo menos aquele que foi reconhecido pelo judaísmo da Diáspora. Outra parte foi transmitida, mas forma uma literatura apócrifa por não ter sido aceita no cânon. Emerge do conjunto a figura de Filon, filósofo e judeu ao mesmo tempo, fiel à filosofia e fiel ao judaísmo.

Filon é interessante porque mostra justamente o que os cristãos não fizeram. No papel humano e social de Filon, no conteúdo da sua mensagem consta que transformou profundamente o judaísmo. Não se sabe bem se o fez apologeticamente para atrair os gregos, reservando outra exposição do judaísmo para uma iniciação ulterior dos eventuais prosélitos. A mensagem que apresenta constitui mais uma resposta às aspirações dos gregos do que uma transmissão fiel da experiência judaica. Ora, os cristãos não quiseram imitar esse exemplo.

2. Exposição desse tema no livro citado de J. Meyendorff, p. 7-24.

Não há indícios claros de que Jesus teria sido influenciado pelo judaísmo alexandrino, helenizado. Praticamente todas as influências recebidas podem ser atribuídas a um cristianismo palestinese isento de helenismo. Jesus não foi o iniciador do diálogo como o helenismo.

Mt e Mc, assim como a fonte Q, também não manifestam sinais de influência evidente do helenismo. Houve um cristianismo primitivo, um judeu-cristianismo praticamente isento de helenismo, o que é importante para nós porque nos permite um certo recuo histórico e ajuda a desprender o cristianismo do seu invólucro grego.

Ao invés, os evangelizadores do mundo grego adotaram de modo geral a versão dos LXX, conheceram a literatura alexandrina, inspiraram-se notadamente na sabedoria escrita em Alexandria e referiram-se a categorias do pensamento grego.

Infelizmente conhecemos poucos desses evangelizadores pelos seus escritos. Conhecemos Paulo, Lucas e o autor anônimo da epístola aos Hebreus. Houve naturalmente muitos mais. Nas suas epístolas Paulo cita alguns nomes, entre eles um que devia ter sido importante, Apolo.

As epístolas de Paulo obrigam a constatar que ele esteve em debates permanentes com outros apóstolos, não somente com apóstolos judaizantes, mas também com helenizantes. Não nos interessa aqui a discussão com os judaizantes, e sim a outra.

Nas epístolas aos Coríntios, aos Filipenses, aos Colossenses, aos Efésios, para não citarmos as Pastorais, consta que vários apóstolos iam muito mais longe na comunicação com a cultura grega, e tendiam a afastar-se perigosamente da verdadeira mensagem cristã. Paulo sentiu que o contacto com a cultura grega era um formidável perigo. Viu que alguns não percebiam claramente a fronteira entre cristianismo e helenismo ou não entendiam claramente o específico do cristianismo.

A controvérsia aguda e implacável de Paulo é tão notável que ele mesmo conhece a cultura grega, se refere a ela, e está convencido de sua necessidade para ter acesso aos gregos. Ele próprio mudou o temário do evangelho tradicional para criar um novo evangelho adaptado aos gregos. Outros fazem-no também. Paulo vê logo que não o fazem de modo acertado. Não se trata de adaptar de qualquer maneira a tradição cristã.

Paulo abandonou o anúncio do reino de Deus no momento em que esse tema de evangelização atingia o auge na Palestina, isto é, no judaísmo da terra tradicional. Viu que esse evangelho seria incompreensível e desprovido de conteúdo para os gregos. Descobriu no coração do evangelho as novas expressões que corresponderiam às aspirações dos gregos. Mas viu ao mesmo tempo que outros, fazendo aparentemente a mesma coisa, sacrificavam o núcleo e a essência do cristianismo.

Desse modo Paulo tinha que lutar à direita e à esquerda: contra os judaizantes, que não se afastam do linguajar judaico, e contra os evangelizadores gregos atrevidos, que mantêm só uma aparente ligação com a tradição judaica, e despejam o centro do cristianismo junto com o judaísmo.

Nas origens do cristianismo houve então uma clara previsão daquilo que haveria de ser o desafio secular do helenismo. Paulo teve o pressentimento dos perigos, das ameaças e também das necessidades inelutáveis da evangelização.

Qual é o núcleo que permite perceber se uma mensagem ainda é cristã ou deixou de ser? Na mente de Paulo é o evangelho da cruz.³ A cruz não é o fato material da crucificação de Jesus. A cruz é a vida de Jesus na pobreza, na opção pelo pobre, pelo humilhado, na rejeição das grandezas humanas e dos poderes humanos. A cruz é um certo estilo de vida das comunidades. É a encarnação de Jesus, a encarnação do Filho de Deus em toda a sua materialidade, em todo o seu realismo; é a participação na condição dos homens comuns. A cruz é também a exclusão de todos os meios inventados pelas culturas humanas como caminho decisivo de salvação.

Paulo elaborou um novo evangelho: fundou-o no anúncio de um homem novo, uma nova humanidade, um novo povo. O seu conceito de homem novo está fundado no conceito bíblico de povo de Deus, no papel de Jesus nesse povo, e ao mesmo tempo no antropocentrismo grego. Percebeu que os gregos tinham chegado a um certo humanismo. Tinham vencido os mitos que identificam os homens com as forças da natureza. Ao esforço grego para criar um humanismo, Paulo ofereceu o projeto de um povo novo. O israelita convertido, devolvido às suas origens por Jesus. Livre dos seus pecados e da sua culpabilidade constituiria segundo Paulo uma meta

3. Cf. E. Käsemann, *Perspectivas paulinas*, Paulinas, São Paulo, 1980, p. 43-72; Pierre Gisel, *Vérité et histoire*, Beauchesne, Paris, 1977, p. 313-325; sobre a teologia da cruz na perspectiva latino-americana, (col.) *A cruz. Teologia e espiritualidade*, Paulinas, 1983.

compreensível pelos gregos. Aí havia um modelo de humanidade acessível a eles e ao seu entendimento. Mas era preciso prolongar a radicalidade de Jesus contra as deformações do judaísmo histórico, levar até o fim a polêmica contra os escribas e os fariseus.

Desse modo o humanismo cristão de Paulo prolongava a mensagem do Antigo Testamento. O "homem" de Paulo sempre é o homem concreto, o homem pobre, a continuação do povo de Israel. O homem é o novo povo de Deus criado pela superação do antigo no novo Israel, sempre em continuidade com o seu povo.

Paulo volta ao verdadeiro sentido do povo de Israel, escolhido por Deus porque fraco, vencido, incapaz, oprimido; não porque era melhor, mais religioso, mais moral ou mais observante da lei que os outros. Existem também entre os pagãos homens que se enquadram nestas condições e, por isso, podem ser assumidos no Israel de Deus.

Não há ruptura entre um desígnio de Deus que seria particular, e outro desígnio de Deus que seria universal. Não se passa de um homem caracterizado a um homem indefinido. Sempre encontramos a mesma particularidade: são homens que nada são por si próprios e que Deus por isso mesmo os escolheu para manifestar a sua ação.

A adoção da perspectiva humanista ou antropológica⁴ permite a Paulo salientar outros aspectos da primazia de Cristo: Jesus reúne e recapitula em si, em torno a si, todo o povo de todas as nações. Para não desencarnar a Jesus, Paulo põe no centro da sua cristologia a cruz de Cristo. Essa cruz mantém contacto com a realidade concreta da vida porque continua, pelos apóstolos, sendo carregada nas comunidades. O dia-a-dia das comunidades concretas é a garantia do caráter concreto de Cristo. Jesus não voou para as entidades celestiais, não se sublimou num ser desencarnado.

Contudo há uma certa redução no evangelho de Paulo ao compará-lo com o evangelho das comunidades judeu-cristãs representadas pela antiga tradição que está na origem dos Sinóticos. Até certo ponto — somente até certo ponto — Paulo despolitizou o evangelho. Tirou sua referência da sociedade humana global⁵ no novo povo de Deus, o homem novo é muito "eclesiológico". Manifesta-se

4. Cf. J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesus de Nazaret*, II/1, Cristiandad, Madrid, 1982, p. 287-363.

5. Cf. J. L. Segundo, *o.c.*, p. 296, 300-304.

em comunidades eclesiais. Paulo anuncia a superação dos antigos conflitos entre gregos e judeus, homens e mulheres, servos e senhores, mas essa superação não gera nenhuma conduta concreta. Não existe nenhuma transcrição da luta de Jesus contra os falsos pastores do povo, não há referência ao reino de Deus. Até certo ponto a Igreja substitui o reino de Deus, o que constitui uma redução.

Há mil maneiras de explicar essa transformação do evangelho. Paulo estava no início da penetração do cristianismo no mundo greco-romano. Estava refletindo sobre a entrada dos gregos e das nações pagãs com ele. Não tinha chegado a hora de anunciar todas as repercussões da entrada do evangelho nessa cultura, nesse mundo tão complexo.

Dáí podemos concluir que o evangelho de Paulo não é exaustivo. Não é a última palavra para as nações. Os evangelhos sinóticos também valem, e a história ulterior manifestará as implicações sociais e políticas do cristianismo. A adoção do cristianismo por Constantino colocará o desafio de modo inelutável. Na cristandade o cristianismo passou para a política até o extremo. Passou de um extremo para o outro.

A tentativa de evangelho feita por S. Paulo não teve conseqüências imediatas na Igreja cristã. S. Paulo não foi bem entendido e não desempenhou um papel importante nos primeiros séculos do cristianismo. Estes alimentaram-se sobretudo da sabedoria dos pobres que é o evangelho de S. Mateus e das outras partes sapienciais do Novo Testamento. A tentativa de síntese superior entre o evangelho e a cultura, ou seja, a tentativa de exprimir o evangelho na cultura grega mantendo todo o rigor da novidade cristã, não foi nem compreendida, nem retomada.

Quem reassumiu a tentativa paulina foi S. Agostinho. Por isso, através dele, o Ocidente conheceu essa mensagem. S. Agostinho também fez um evangelho antropológico. Introduziu nele algo do seu pessimismo, inclinando mais na linha do pecado do que na linha da ressurreição. Além disso, tinha a impressão de assistir ao fim da cultura helenística. Isto não o inclinava muito a mostrar como os cristãos lutam para construir um mundo novo. S. Agostinho serviu para fazer da Igreja o refúgio da civilização e do humanismo na época das destruições e dos cataclismos.

As Igrejas não puderam nos primeiros séculos seguir S. Paulo na tarefa tão sutil e difícil de relacionar o evangelho com a cultura

grega. Os fiéis preferiam não colocar o problema: tornaram-se tradicionalistas. Fizeram um credo, fórmulas de fé, fixaram a sua fé em expressões litúrgicas e evitaram especulações. O seu evangelho era mais simples e não aludia à cultura grega, ou o menos possível.

Ao invés, os que procuraram um acordo, em geral não se mostraram capazes, cederam ante o prestígio, a força racional, a evidência da filosofia grega, e fundaram a gnose.⁶ Pode-se dizer que a gnose cristã foi o fracasso reiterado das tentativas de acordo entre evangelho e cultura grega. Cada vez mais o evangelho foi absorvido, deformado, integrado numa mensagem que se revelou mais grega do que cristã. Houve muita dificuldade nos primeiros séculos em encontrar um caminho entre o tradicionalismo e gnose herética. Isto será em parte a obra dos Padres do século IV e V.

Falamos muito em S. Paulo para comentar o confronto entre helenismo e cristianismo nas origens cristãs. Ainda não falamos em S. João. Na história moderna da exegese, o nome de João foi sempre o mais associado com o helenismo. Alguns foram até imaginar um João mais filósofo do que discípulo de Jesus. Hoje em dia a exegese mudou muito. Mas em todo caso não se pode negar que, na época clássica dos Santos Padres gregos, os fundadores da teologia oriental, e de S. Agostinho, o fundador da teologia ocidental, o evangelho de João foi lido, comentado, reinterpretado com muito mais atenção do que os demais livros do Novo Testamento. Forneceu à teologia a sua estrutura, as suas categorias.

Tudo indica que os teólogos ulteriores fizeram uma leitura muito mais helenizante de S. João do que a leitura que os exegetas contemporâneos fazem. O evangelho de João foi promovido a esquema fundamental da teologia clássica. Voltaremos a essa leitura de João. O que pensar do 4º evangelho?

Os exegetas atuais insistem nas raízes judaicas e apocalípticas. Insistem na sabedoria judaica. Aceitam uma influência helenística sobretudo por intermédio de judeus "helenistas". A literatura joanina seria característica do judaísmo helenista da Palestina e da Síria, isto é, dos ambientes mais urbanos do que rurais.

Para nós a hipótese mais iluminadora é aquela que foi proposta por Jerônimo Murphy, O.P.⁷ A hipótese é uma construção sem-

6. Ainda que a filosofia tenha sido apenas uma das fontes da gnose. Esta resultava de um desejo de especulação não disciplinado pela realidade da tradição cristã encarnada nas Igrejas concretas.

7. Cf. J. Murph O'Connor, *A comunidade do discípulo bem amado*, Paulinas, São Paulo, 1983.

pre frágil, porém põe em relevo alguns caracteres típicos do 4º evangelho, caracteres que qualquer hipótese deve levar em conta.

Em primeiro lugar o 4º evangelho tem por tema fundamental a preexistência de Jesus. Refere toda a vida, os ensinamentos, os gestos de Jesus à sua preexistência. Mostra nos atos de Jesus histórico as manifestações do ser superior e preexistente que estava desde sempre ao lado do Pai. A insistência nesse ponto tende a reduzir a humanidade concreta e histórica de Jesus. Mais tarde escolas teológicas poderiam considerar todo o concreto e mundano de Jesus.

Murphy pensa que alguns leitores de João seguiram esse caminho errado. Então os discípulos de João perceberam que era possível uma falsa leitura do evangelho. Se bem é verdade que o evangelho também refere muitos dos pormenores concretos sobre o Jesus histórico. Existe o perigo de fazer apenas símbolos que ilustram o ser preexistente e ver, nele, uma representação teatral, uma pura manifestação sensível do ser celestial, mas não um homem completamente homem com um destino humano, problemas humanos. Numa palavra, o evangelho de João presta-se a uma leitura desencarnada.

De acordo com Murphy, a chamada primeira epístola atribuída a João, que não é uma epístola e sim um documento, seria na realidade, um complemento trazido pelos discípulos do autor do 4º evangelho com o fim de retificar leituras heréticas. Essa epístola insiste no concreto de Jesus. O Cristo preexistente, objeto da nossa fé, é esse Jesus que viveu na carne, esse Jesus que entrou na história. A insistência da epístola supõe que havia cristãos muito inclinados a fazer uma leitura espiritualizante e desencarnada do evangelho.

Em segundo lugar, segundo o 4º evangelho, a resposta à revelação do Cristo preexistente é a fé. A fé ocupa um espaço tão amplo que parece ser uma disposição suficiente. Por outro lado a fé de João presta-se também a uma leitura puramente mística, isto é, uma leitura que faz de uma experiência religiosa de conhecimento do supraterrrestre a condição necessária e suficiente da salvação.

O 4º evangelho insiste também na caridade contida no discurso após a ceia. De qualquer maneira, essa própria caridade ainda parece indefinida. Alude à comunidade dos discípulos mas deixa o agir cristão num nível de alta indefinição. Estamos longe da sabedoria dos Sinóticos. Era possível uma leitura puramente mística e desligada de uma prática individual e comunitária rigorosa. Segundo Murphy ela foi feita, e a chamada primeira epístola responde também a essa

segunda deformação. Volta a insistir com veemência na necessidade da prática. A fé por si só não basta, ou, melhor dito, a fé sem a prática não existe.

As hipóteses contemporâneas não estabelecem contactos diretos da literatura joanina com a filosofia grega: João é radicalmente diferente de Fílon. Há mediações judaicas entre João e o mundo helenístico. Sobretudo ele não parece ter colocado explicitamente o problema da evangelização do helenismo como Paulo. Se o fez, foi por um movimento inconsciente. O Jesus preexistente não tem as suas origens conceituais nas idéias platônicas e sim nas especulações da sabedoria judaica e da apocalíptica (o que não exclui contactos indiretos).

Por intermédio de Orígenes e da escola de Alexandria a literatura joanina vai exercer uma influência predominante no Oriente, e, por intermédio de S. Agostinho, uma importância notável no Ocidente, compartilhando com Paulo. Ficaram fora da teologia os Sinóticos, lidos na tradição como livros edificantes mais do que como fontes de teologia. Não há dúvida de que essa seleção se deve ao helenismo: este encontrava linhas de apoio sobretudo em João e Paulo e quase nada nos Sinóticos.

Os filósofos

Os evangelizadores cristãos tiveram que encontrar no seu caminho os filósofos. Tiveram que defrontá-los. Não puderam evitar o confronto. O cristianismo primitivo não foi seriamente desafiado pelos sacerdotes dos cultos antigos, nem pelos magos, feiticeiros, adivinhos. Tudo isso existia em abundância no mundo romano. Mas não parece ter criado muitos problemas internos na Igreja. Essas categorias sociais podiam suscitar problemas externos, perseguições, por exemplo. Já o livro dos Atos menciona alguns incidentes. Porém, elas não ameaçavam diretamente os cristãos. Não eram tentações perigosas. O caso dos filósofos foi diferente.

Pelos apologistas do século II e pela escola de Alexandria, sabemos que, pelo menos em algumas comunidades de grandes cidades, a filosofia foi um interrogante.⁸ Os evangelizadores (no caso os apologistas e os catequistas de Alexandria) compararam-se com os filó-

8. Cf. J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*, Desclée, Tournai, 1961, p. 11-72.

sofos e não com os sacerdotes. Ora, aceitar alguém como interlocutor, entrar em debate com ele, já é de certo modo amoldar-se a ele. Tudo indica que os cristãos que entraram em diálogo ou em controvérsias com os filósofos foram uma pequena minoria. Nos séculos seguintes, já que eles tinham escrito, a sua influência cresceu na Igreja. Quando nasceu uma teologia ou ciência, exposição sistemática intelectual do cristianismo, o modelo do filósofo estava aí presente como um desafio.

Sabemos que os cristãos rejeitaram os filósofos e o modo de viver deles. Contudo, não deixaram de ser marcados por eles até certo ponto. Deram mais tarde origem a uma forma de pensamento cristão que traz a marca dos filósofos.

Os filósofos foram sempre poucos no império romano. Poucos eram também os cidadãos com pleno exercício dos direitos de cidadania. Eram poucos, mas o seu prestígio era grande na sociedade. Eram como símbolos da cultura greco-romana e da superioridade dos gregos sobre os bárbaros.

Não se trata de expor aqui os dados de uma sociologia dos intelectuais antigos⁹, mas apenas de destacar alguns traços, que deviam fazer deles os rivais históricos dos evangelizadores e dos cristãos em geral. Existe uma luta real ou virtual entre cristãos e filósofos e os filósofos sentiram-no. Souberam que a vitória do cristianismo significaria a extinção da sua classe. De fato, a adoção do cristianismo como religião de Estado levou os imperadores cristãos a fechar todas as escolas de filosofia.

Por que essa rivalidade? Porque evangelizadores e filósofos tiveram a impressão de que lutavam para ocupar o mesmo terreno. Inevitavelmente pouco a pouco essa rivalidade devia levar a uma imitação. Os teólogos acabaram substituindo os filósofos e ocupando o lugar deles na sociedade.

Os filósofos tinham a pretensão de ser os educadores dos homens. O helenismo tinha chegado a colocar a educação do ser humano no ponto culminante dos valores. A maior preocupação da sociedade (naturalmente, da classe dirigente, a única que podia falar) era a educação do ser humano. A filosofia aparecia como a mestra suprema. Tinha suplantado os sacerdotes e os próprios poetas. A filoso-

9. Sobre a "religião da cultura" na Grécia cf. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Seuil, Paris, 1948, p. 139-147. Sobre o papel, a condição e o modelo do intelectual no mundo grego e helenístico essa obra contém informações inestimáveis.

fia era o estado mais desenvolvido da educação. Ora, os cristãos também pretendiam educar o homem: filósofos e cristãos são rivais para educar o homem.

Além disso a filosofia pretende ser uma ciência total e ciência da totalidade. O cristianismo também. Quer dizer: o cristianismo pretendia ser o conhecimento do Absoluto, do Definitivo; a filosofia o conhecimento de todo o ser. A passagem entre Absoluto e totalidade não era difícil e foi feita. Em todo caso cada um pretendia dizer a última palavra e era isso que interessava. Não haveria conflitos com os matemáticos ou os médicos porque não queriam dizer a última palavra.

Naquela época, a filosofia tinha-se tornado muito religiosa. Era também uma ciência de Deus ou desembocava numa ciência de Deus. Era uma ciência fundada em parte na experiência mística (no sentido amplo) ou no raciocínio. O discurso filosófico entrava em competição com o discurso de evangelização.

Ora, o que é a classe dos filósofos? O que fazem os filósofos? Os filósofos dedicam-se a uma função puramente intelectual, são os especialistas do saber. Esse saber exige cada vez menos referência a novas experiências concretas. Está cada vez mais afastado da vida concreta e material. É um saber que parte de si mesmo e desemboca em si mesmo. Dialoga com outros saberes semelhantes. Constitui uma cadeia que faz a história da filosofia: a primeira foi feita por Aristóteles. E essa história é bastante indiferente da história do mundo. Trata-se de um saber gratuito e que acabará vangloriando-se da sua gratuidade. O filósofo não está comprometido com comunidades concretas, mas apenas com a civilização grega da qual é símbolo e acha ser a expressão mais perfeita.

O filósofo pratica cada vez mais a introspecção. É profundamente individual, porque o intelecto é individual. Ele se acha representativo da universalidade porque os conceitos que usa são universais. Mas, na realidade, o filósofo vive encerrado em si próprio.

Não estamos desprestigiando o filósofo, nem procurando humilhá-lo. Com certeza a formação do individualismo que se deve em grande parte à inspiração dos filósofos levou a civilização ocidental a grandes êxitos. Porém, existe uma grande diferença entre o modo de ser e o projeto do filósofo, de uma parte e, de outra, o modo de ser e o projeto do evangelizador. Ora, houve pouco a pouco uma aproximação entre ambos os modelos.

Na antiguidade poucos cristãos apresentaram-se como "filósofos". Foram alguns filósofos convertidos: Justino, Lactânio, Agostinho. Outros aprenderam algo de filosofia na juventude mas não chegaram a estudar explicitamente a filosofia, ou então não se apresentaram como filósofos. Mas de qualquer maneira ainda que tenham sido pouquíssimos os cristãos influenciados pelo modelo de vida dos filósofos, deixaram sementes para o futuro. Estiveram na origem da futura classe intelectual cristã, a classe dos teólogos.¹⁰

A existência dos filósofos foi um problema: como é possível que outros que não sejam cristãos conheçam algumas das verdades que conhece o cristão? Procuraram todas as explicações possíveis: revelação direta de Deus, intervenção dos anjos, do diabo, revelação indireta de Deus por intermédio da razão, comunicação secreta com os profetas de Israel e procedência última do Antigo Testamento. Não importa aqui esse problema. O que nos interessa, é o que preocupam os filósofos.

Ora, o seu papel na sociedade é antes de mais nada estético. São um luxo que a sociedade paga, porque constituem um título de glória, como os artistas e os poetas. Eles não exercem nenhum papel na organização ou no funcionamento da sociedade. Podem comentar a história, mas não a fazem. Entre teoria e prática não há comunicação. Aquilo passará mais tarde para a teologia cristã.

A filosofia é intelectualista e defende uma concepção intelectualista do homem. Exalta os valores da pura contemplação. Os cristãos sempre terão muita desconfiança pela filosofia, justamente por causa disso. Apesar de tudo o modelo entrará na teologia e na espiritualidade, por intermédio sobretudo de Evágrio, o Pôntico, e Dionísio, o Areopagita.

A filosofia é individualista, e pouco a pouco o individualismo entrará também na teologia.

A imitação da sociedade grega vai surgir, também na cristandade, uma classe intelectual. Vai ser uma classe intelectual profundamente marcada pela classe dos filósofos. Nos primeiros séculos, ainda não existe, porém mais tarde ela entrará em certas tendências do monaquismo oriental e ocidental.

10. Foram os únicos que tomaram o título de filósofo, considerando-se como filósofos cristãos. Os outros, ainda que tenham opiniões positivas em relação à filosofia, não quiseram ou nem imaginaram que pudessem apresentar-se como filósofos cristãos. A expressão teria parecido contraditória para eles. Não se apresentou o fenômeno clássico no Ocidente de uma "filosofia cristã". Cf. E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Emecé, Buenos Aires, 1952, p. 27-46.

Podemos concluir dizendo que uma das heranças principais do helenismo foi a constituição de uma classe intelectual na futura cristandade perdurando até hoje. Uma classe intelectualista, individualista, afastada da prática e dedicada a um saber elitista de valor antes estético do que útil para a salvação da humanidade.

A filosofia e o império romano

A filosofia grega nasceu no contexto da cidade grega, notadamente de Atenas. Mais tarde ela se integrou nos impérios gregos, o de Alexandre e dos epígonos. Depois ela assumiu o império romano como portador dos ideais da cultura grega.

A controvérsia entre Celso e Orígenes representa simbolicamente a oposição entre o ponto de vista dos filósofos e o ponto de vista dos cristãos dos primeiros séculos. Celso se faz o grande defensor do império: o império representa a ordem e a paz. Cada cidadão consciente deve defender o império contra os inimigos de dentro e de fora. Celso pertence à elite do império. Assume a ordem imperial em nome das elites que não podem imaginar outra forma de convivência pacífica entre homens. Como membro da elite, ele sabe muito bem o que custou a criação do império e o que custa a sua defesa. Conhece a sua fragilidade. Teme a anarquia, teme o que vai acontecer mais tarde, ainda que na sua época não possa adivinhá-lo.

A filosofia de Celso é uma apologia e uma ideologia da ordem imperial. Ele representa a classe dos filósofos que se encarregam de fornecer à ordem estabelecida os recursos da razão. Fornece ao império a sua racionalidade.

Ao invés, Orígenes defende o ponto de vista dos pobres que não enxergam com tanta evidência os benefícios do império. Os pobres permanecem indiferentes. Não temem pelo porvir da ordem imperial. Eles não se identificam com ela, nem se sentem comprometidos com ela. Relativizam-na. Os cristãos não elaboram naquela época nenhuma teologia política. Estão no império que tomam como um fato. Mas não vinculam o império com a ordem da salvação em Cristo.

Os filósofos constituem uma classe intelectual conservadora, radicalmente indiferente à sorte dos pobres, dos escravos, dos povos vencidos. Os cristãos são solidários com todas essas classes marginalizadas.

Mas, apesar de tudo, Orígenes não deixa de ser sensível à argumentação de Celso. Ele também oferece uma contribuição dos cristãos à ordem do império, pois reconhece o seu valor. O que acontece é que não é capaz de imaginar outra ordem social e política além do império.

Contudo, essa atitude terá conseqüências. Mais tarde, com um imperador cristão, os cristãos acharão imediatamente um grupo de teólogos dedicados à ideologia do império cristianizado. Uma teologia política vai surgir, imediatamente, análoga à classe dos filósofos. Certos teólogos cristãos vão ser os ideólogos do império. Foi no seio do helenismo que nasceu a classe dos teólogos políticos, apolo-gistas e defensores da ordem estabelecida.

Eis os dois principais desafios do helenismo desde o ponto de vista do discurso: a filosofia sustentada por uma classe de intelectuais que ocupa a primazia na civilização helenística, e a ligação da filosofia com o império — a classe imperial dominante — e à ordem estabelecida.

Essa realidade intelectual vai pesar sobre os cristãos. Estes vão resistir com grande energia. Vão ter a ilusão de chegar a dominar as forças do helenismo, e de colocar o discurso helenístico a serviço da fé cristã. Conseguiram ou não conseguiram? Os julgamentos históricos sempre são revogáveis e discutidos.

2. A RESISTÊNCIA AO HELENISMO

A. OS PORTADORES DA MENSAGEM

Os portadores fazem a mensagem. Pode-se também dizer que a mensagem faz os portadores. Mas o contrário corresponde mais à verdade. Os portadores amoldam a mensagem à sua condição ou fazem uma mensagem à sua medida. Numa primeira fase os portadores da palavra foram quase exclusivamente os pobres e os leigos, isto é, os leigos que de fato eram quase todos pobres. Numa segunda fase a mensagem cristã foi retomada pelos monges. Esse fato não foi indiferente. Significou a introdução de dois discursos cristãos, um para os leigos e outro para os monges; um para os intelectuais e o outro para os iletrados. A divisão entre letrado e iletrado tornou-se fundamental e deu origem a dois modelos de cristianismo muito distintos, mas às vezes opostos. Essa divisão criada pelo monaquís-

mo ainda marca profundamente o cristianismo de hoje. Até certo ponto foi o helenismo o fator determinante dessa clivagem. Muito mais do que as fontes ou as origens cristãs.

Os pobres como evangelizadores

Os documentos sobre a evangelização do império romano nos primeiros séculos são muito escassos, para não dizer inexistentes. Só isso já é significativo. Os pobres não deixam documentos da sua atividade. A evangelização foi feita pelos pobres. O império foi cristianizado de baixo para cima. Houve alguns intelectuais cristãos como em Alexandria. Foram tão poucos que sua influência não aparece na história da evangelização. Não se sabe se as apologias escritas no século II jamais foram lidas pelos seus destinatários.¹¹

Naquela época não parece ter havido missionários profissionais. Os missionários do tipo suposto pelos sinóticos ou do tipo paulino, parece que desapareceram muito cedo. Não existe depois deles nenhum ministério apostólico instituído que fosse significativo para a conversão do Império.¹²

Alguns viajam por necessidade: comerciantes, marinheiros, portadores de mensagens, membros da administração do império. Entre eles houve muita gente para levar o fermento do evangelho de uma cidade para outra.¹³ Dentro das cidades, foram os escravos, e as escravas, os artesãos, jovens e até crianças que difundiram o evangelho. Celso ridiculariza os cristãos porque se deixaram convencer pela palavra de escravos, de escravas ou pessoas de baixa condição. O que se pode esperar de tais pessoas?¹⁴ Esse foi o fato dominante.

Houve também alguns ricos e alguns letrados. Alguns filósofos se converteram como S. Justino desde o II século. Ora, naquela época converter-se ao cristianismo era começar a freqüentar os pobres, o povo da classe baixa. Era renunciar ao seu mundo de elite.

A conseqüência foi que a Igreja cristã permaneceu alheia à "paideia" grega, isto é, à cultura. Não teve acesso a ela por motivos sociais. Houve apenas uma certa comunicação por intermédio dos poucos intelectuais que se converteram.

11. Cf. G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Aubier, Paris, 1949, p. 252, 272.

12. Cf. K. Holl, *Missionsmethode der alten und mittelalterliche Kirche*, em (col.) *Kirchengeschichte als missionsgeschichte*. I. *Die alte Kirche*, Kaiser Verlag, München, 1974, p. 5.

13. Cf. G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, p. 251, 262-264.

14. Orígenes, *Contra Celsum*, III, 55.

A evangelização se deu no seio do mundo romano e fez surgir a palavra nova: a palavra dos pobres. De modo geral os pobres comunicam entre si os subprodutos da cultura dominante. Nesse momento os pobres sentem-se depositários de uma palavra que, de acordo com eles, vai mudar o mundo. Possuem a palavra que vai criar o futuro. São anunciadores do homem novo superior ao homem da cultura dominante da qual os ricos têm tanto orgulho. Nasce o discurso dos pobres.

Seria errôneo pensar que a fé cristã se expandiu por si mesma como aconteceu com as culturas tradicionais. Não foi por imitação espontânea, não foi seguindo certas leis sociológicas. Diz-se que havia naquela época uma grande abertura para as religiões novas. É verdade. O cristianismo, porém, era bem diferente, muito mais exigente e radical do que os cultos orientais que proliferaram naquela ocasião. A conversão ao cristianismo pedia muito mais sacrifícios. Afastava mais o convertido das suas origens e diferenciava-o muito mais no seu meio ambiente.

Em todo caso, os pobres falaram muito. Houve uma intensa atividade de evangelização pela palavra.¹⁵ O próprio martírio torna-se ato de evangelização. Mais humanos do que os regimes políticos contemporâneos, os romanos deixavam aos cristãos a possibilidade de falar publicamente diante do tribunal. Os mártires aproveitaram essa oportunidade como um momento providencial. Muitos deles falavam publicamente, pela primeira vez, diante de autoridades do império. Pensava-se que as palavras pronunciadas nessa circunstância tinham um valor de evangelização fora do comum. Muitos preparavam com muita antecipação a sua defesa de mártires.¹⁶ As Atas dos Mártires, que continham as suas palavras diante dos juízes, foram livrinhos usados pelos evangelizadores. Propunham modelos de evangelização, de diálogos, de anúncios.

Essa atividade de evangelização formava uma cultura paralela, quase uma contracultura no seio do império romano. Agia numa semiclandestinidad e, em certos momentos, passava à clandestinidade completa.

Uma pessoa não nascia cristã, tornava-se cristã por uma conversão pessoal. Tal situação não se mantém sem uma intensa atividade de persuasão. A cultura paralela devia ser intensa.

15. Ver as objeções de Celso comentadas por Orígenes, em Marg. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, Seuil, Paris, 1958, p. 305-331; sobre a atividade de palavra, *ibid.*, p. 328-331.

16. Cf. G. Bardy, *La conversion au christianisme*, p. 264.

Com a conversão do império acabou a cultura paralela. O evangelho cristão saiu da semiclandestinidad e passou a ser doutrina oficial do império. Entrou para a cristandade (examinaremos o assunto no capítulo seguinte).

Cessou a resistência à cultura helenística com a conversão do império?

Uma vez instalado o regime de cristandade, os cristãos já nascem cristãos e não precisam de conversão para pertencerem à Igreja. Diminuiu muito a atividade de palavra. A evangelização perdeu o seu motor tradicional. Ao mesmo tempo a adesão à Igreja tornou-se cada vez mais generalizada. A pressão do sistema jogou a favor do cristianismo. Este se difundiu mais por osmose social do que por evangelização. Por outro lado houve na Corte Imperial e nos círculos dirigentes da Igreja uma teologia oficial que examinaremos mais adiante.

Contudo a nível das massas populares — ao lado de uma religiosidade popular misturada com sobrevivências inconscientes das religiões antigas, sobretudo no campo — sempre houve uma sucessão de evangelizadores populares. Houve, como ainda há, pessoas simples, humildes e pobres que transmitiram à geração seguinte o essencial da mensagem cristã. O cristianismo real que formou a verdadeira tradição da Igreja dos pobres transmitiu-se por vias quase subterrâneas, pela palavra simples de evangelizadores simples. Mesmo no meio de uma população muito contaminada por uma religiosidade popular superficial, vivem algumas pessoas que perceberam o núcleo do cristianismo e encontram algumas pessoas com sensibilidade de fé receptivas à sua mensagem. Os agentes da evangelização, os verdadeiros missionários permaneceram anônimos.

Ora, esses missionários populares anônimos se moviam a um nível em que o helenismo não penetrava. A cultura helenística não atingia os pobres, menos ainda os pobres camponeses que mais tarde vão formar a grande maioria do povo cristão. O helenismo somente podia interessar às classes superiores da sociedade ou então aos monges que puderam ser letrados. O povo analfabeto atravessou os séculos e não inteirou-se das mudanças culturais que condicionavam as classes altas.

Os monges e a evangelização

Desde o século IV os monges começam a ocupar um lugar proeminente na Igreja. Na tradição oriental o seu papel irá crescendo sem cessar. Os monges tendem a identificar vida cristã com vida monástica, vocação cristã com vocação monástica.¹⁷ De fato, os monges serão mais do que os sacerdotes, os guias do povo cristão e, sobretudo, serão os representantes da verdadeira fidelidade ao evangelho. Os bispos serão cada vez mais escolhidos entre os monges.

Desse modo os monges evangelizam pela sua vida. O evangelho fica encarnado na pessoa e na vida dos monges. Estes são bem diferentes dos monges da Índia ou do budismo. Os monges cristãos não buscam somente a perfeição para si próprios. Eles incorporam e santificam a Igreja pela sua santificação social. Nunca esquecem o seu papel social dentro da Igreja.

Contudo, o fato de o evangelho ter sido apresentado na vida concreta dos monges tendia a influir muito o próprio conteúdo da mensagem. O evangelho encarnado na vida de um monge tem uma aparência exterior bem diferente do evangelho apresentado pelos leigos.

Os monges foram os portadores da pobreza evangélica numa cristandade em que a ideologia cristã imperial tendia a apagar as diferenças sociais: já não havia mais pobres, todos eram igualmente sujeitos do império cristão. A teologia imperial sublinhava o que reunia todos os membros do império. Não era bom lembrar que havia nele ricos e pobres. Com essas condições a pobreza evangélica foi salva pelos monges. Estes eram pobres voluntários.

Por sinal, nos tempos antigos e no Oriente quase sempre os monges eram pessoas simples, humildes, sem formação literária profana, trabalhadores manuais. Tinham nascido pobres e fizeram opção para continuar vivendo na pobreza e até aumentando essa pobreza. O destino de S. Antão é bem representativo. Pela sua pobreza os monges tornaram-se os verdadeiros sucessores das comunidades cristãs primitivas. Estavam conscientes disso.¹⁸

Quando no seio do império romano apareceram projetos de evangelização de povos distantes, essa missão foi entregue pelos Papas, pelos bispos ou pelos imperadores e reis cristãos aos monges.

No Ocidente os evangelizadores e missionários foram os monges (Irlanda, Inglaterra, Gália, Germânia, Escandinávia). No Oriente os monges também foram os fundadores das Igrejas eslavas. Uma Igreja evangelizada por monges é diferente das Igrejas primitivas evangelizadas por leigos.

Ora, o que nos interessa aqui é a atitude desses evangelizadores face à cultura helenística. Os monges não tomaram uma mesma atitude. Contudo, um fato global impõe-se com toda a evidência: o movimento monástico foi contrário ao helenismo e liderou habitualmente a resistência a toda penetração helenística na Igreja.

Foram os monges que ressuscitaram a luta contra a filosofia grega no império bizantino. Em Bizâncio, no currículo das escolas, um rapaz começava a ler Platão aos 18 anos. Por isso os pais piedosos retiravam os seus filhos da escola. Na vida de muitos monges pode-se ler que o futuro monge deixou à escola aos 18 anos para entrar na carreira religiosa.¹⁹

Os monges denunciaram sem cessar o ateísmo de Aristóteles e os erros de Platão. A luta contra o origenismo foi levada pelos monges. Orígenes foi acusado de ceder aos "mitos helênicos".²⁰ A luta contra Orígenes no século IV e os anatematismos do século VI visavam a penetração dos erros gregos por intermédio deste filósofo. No século XI as condenações de João Italos e os Concílios Palemitas no século XIV foram etapas sucessivas na condenação dos filósofos.

Os grandes mestres do monaquismo foram também grandes inimigos da filosofia: Os Capadócijs, Teodoro Estudita e os seus discípulos, o patriarca Ignacio, rival de Focio, Symeão o Novo Teólogo, Gregório Palamas.²¹

Tertuliano tinha dito que a filosofia era a mãe de todas as heresias. O tema foi retomado muitas vezes no mundo monástico. A filosofia em geral foi denunciada e ligada às origens das heresias. Em particular Platão foi muitas vezes acusado de ter sido o pai das heresias.²² Qualquer que tenha sido a influência da filosofia nas heresias, se faz mister notar que foi em nome dessa denúncia que os monges alimentaram, sem cessar, a sua campanha contra o helesmo.

19. Cf. J. Meyendorff, *ibid.*, p. 98.

20. Cf. G. Fritz, art. Origenismo, em *Dict. Th. Cath.*, t. XI, col. 1565-1588.

21. Cf. Jean Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, p. 89-106.

22. Cf. R. Arnou, art. Platonisme des peres, em *Dict. Th. Cath.*, t. XII, col. 2318-2322.

17. Cf. García M. Colombás, *El monacato primitivo. II. La espiritualidad*, BAC, Madrid, 1975, p. 23-27.

18. Cf. J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, p. 75-77.

A questão de fundo pode discutir-se. Terá sido decisiva a influência da filosofia nas heresias? Já houve muitos estudos e discussões a respeito.²³ Não será imprudente dizer que de fato os pobres não tinham condições para inventar as teorias e as concepções especulativas que deram origem às heresias. Ficavam apegados ao depósito tradicional. Somente os intelectuais formados e letrados podiam elaborar teorias, e somente eles podiam conhecer alguma coisa da filosofia. Dado o elitismo da sociedade romana, a cultura dominante penetrava pouco no mundo popular.

Provavelmente por causa dessa resistência dos monges, a Igreja oriental não criou nenhuma teologia semelhante à escolástica, integrando a filosofia dentro de uma concepção teológica. Filosofia e teologia permaneceram sempre separadas no Oriente.

No entanto, houve no Oriente uma corrente profundamente influenciada pela filosofia, notadamente pela tradição platônica: sobretudo uma corrente monástica de espiritualidade. O autor que teve prestígio nessa corrente foi Evágrio, o Pôntico, cuja influência foi profunda em toda a espiritualidade ulterior, ainda que tenha sido condenado pelo II Concílio de Constantinopla de 553. Embora tenha exercido grande influência, foi também, aos olhos das correntes dominantes do monaquismo, a própria imagem da heresia ou do perigo. Na realidade ele devia ser a encarnação da tentação que todos sentiam dentro de si próprios.

A intensa luta dos monges contra a filosofia e sua infiltração mostra que eram muito sensíveis a ela. Pois com certeza esta não era, como para os ocidentais, um fenômeno puramente intelectual, mas um modo de ser, uma realidade vivencial atrativa para todos os homens cultos. No Oriente a filosofia grega e a literatura pagã não deixavam de ser "a" cultura. Tinham ressonâncias muito mais vivas do que no Ocidente.

Em todo caso, a conclusão deste parágrafo é que a Igreja se salvou no mundo helenístico por uma resistência visceral contra a filosofia. Sentiu nela a maior tentação. Está claro que a filosofia era um modo de viver, era a negação do modo de ser cristão. Era elitista e levava a formar elites a partir do intelecto. A filosofia nada tinha em comum com o modo de viver cristão que é prática concreta, real, vida dentro do cotidiano. Os cristãos se não sentiram

23. Cf. R. Arnou, art. *Platonisme des pères*, em *Dict. Th. Cath.*, t. XII, col. 2258-2392.

capazes de exorcizar o perigo nem de dominar o modo de ser filosófico. Face a essa tentação, a única resposta era a fuga. O cristianismo era outro discurso, outra palavra. A filosofia era uma palavra sedutora, insinuante e corrosiva de tudo o que era autenticamente cristão.

Os monges formaram a classe que liderou a Igreja. Os monges não se tornaram os intelectuais. Não quiseram esse papel. Conseguiram afastar-se realmente dele? Conseguiram evitar uma penetração inconsciente da filosofia? É outra questão.

B. O CONTEÚDO DA MENSAGEM

Os primeiros missionários foram pessoas que se ofereceram espontaneamente e exerceram esse papel sem receberem nenhuma missão oficial. O que diziam eles? Mais tarde os monges encarnaram a evangelização. Qual foi a mensagem dos monges?

A mensagem dos pobres

Outrora os historiadores diziam que os primeiros cristãos não tinham discurso missionário.²⁴ Tinham razão se por discurso missionário se entende um discurso formalizado semelhante ao das congregações missionárias dos tempos modernos. Contudo, os primeiros cristãos tinham uma mensagem clara e explícita contendo certos temas sempre repetidos. Essa mensagem não apelava para uma teologia elaborada e não continha temas filosóficos, mas existia de uma maneira adaptada aos pobres.

A *Carta a Diognetes* parece refletir a mensagem antiga. Em parte ela contém elementos intelectualizados. Já passou por um processo de intelectualização. Contudo pode-se reconhecer ainda a estrutura da mensagem popular. Eis a estrutura fundamental.

O centro da mensagem é a Igreja: a Igreja é o "nós" da carta. A Igreja são "os cristãos" (V-VI). A Igreja apresenta-se a si própria. Nós, os cristãos, somos um povo superior. Somos a alma do mundo (VI). Não somos superiores pelo poder, pelo modo natural de ser. Somos a esse respeito iguais a todos. Mas superiores porque vencedores do mundo, porque felizes, realizados. A convicção de ser os homens completos, plenamente livres é o argumento principal.

24. Cf. K. Holl, *Missionsmethode der alten und mittelalterliche Kirche*, p. 6-8.

Em que se manifesta a superioridade? Em primeiro lugar no conhecimento superior: os outros vivem na ignorância, no erro, não conseguem libertar-se do peso e da ilusão dos ídolos. A mensagem supõe que no fundo os interlocutores já não se identificam plenamente com a sua religião tradicional, mas não se atrevem a romper com ela. Ainda estão cheios de preconceitos e de temores irracionais. Em segundo lugar, os cristãos estão livres dos vícios e da corrupção da sociedade. Superioridade intelectual e superioridade moral.²⁵

É interessante que essa mensagem ainda é fundamentalmente a mensagem das Igrejas protestantes da América Latina que fazem mais proselitismo e conseguem recrutar muitos adeptos: Congregação Cristã, Igreja Pentecostal, O Brasil para Cristo etc. A mensagem é também: nós não somos ignorantes como os católicos que adoram as imagens e desconhecem a Bíblia, não temos nem toleramos os vícios em que vivem os católicos que bebem e se embriagam, fumam, dançam, fornicam com toda liberdade. Nós somos o povo eleito de Deus, o povo herdeiro do reino, e desde já o futuro do mundo.

Parece como se uma velha mensagem tivesse atravessado os séculos nos subterrâneos da história. Não seria também essa a mensagem que mais convence os animistas da África ou de certas regiões da Índia?

Positivamente a superioridade dos cristãos fica na fraternidade das suas comunidades, e este argumento também ainda sempre se repete.

O martírio, a alegria dos mártires nos seus depoimentos diante dos tribunais e até diante dos suplícios dava o argumento experimental mais convincente. Por sua vez as perseguições que sofreram muitas vezes os Reformados confirmaram-nos também na sua fé e abalou os espectadores.

Essa mensagem era muito simples. Entende-se por que o filósofo Celso a achava tão desprezível. Ela situava, de fato, a Igreja bem longe dos discursos das elites do império. Contudo, essa palavra revelou-se forte e convincente. Não convenceu as elites, mas convenceu pouco a pouco as camadas mais simples.

O que fez a força dessa palavra não foi a sua argumentação, nem a sua lógica, nem a percussão dos argumentos, nem a beleza

25. Cf. A *Diognète*, ed. H.-I. Marrou, Sourcew chrétiennes, Cerf, Paris, p. 119-176.

do discurso. Não tinha oratória. Não obedecia às leis da retórica ou da dialética. A força das palavras não lhe era intrínseca. Vinha-lhes da realidade. Eram palavras que diziam coisas reais e concretas. Por trás das palavras havia a fraternidade ativa das comunidades. Os cristãos ajudavam-se e tinham organizado serviços de assistência para os grandes riscos da vida. A comunidade dava segurança. A amizade que cultivavam era prática.²⁶

O caráter prático da mensagem cristã ligada a obras concretas de ajuda permaneceu durante os séculos futuros. Por baixo das variações de palavras formais, há uma constante na mensagem cristã: o desempenho de obras práticas de caridade que ofereciam provas sensíveis e eficazes de fraternidade. Aos pobres a Igreja não lhes dava discursos bonitos e vazios, mas respostas práticas com poucas palavras.²⁷

O que mais fala, não são tanto as obras na sua objetividade, e sim as pessoas que as praticam. Essas pessoas são manifestações da mensagem. Mostram o verdadeiro rosto de Cristo e do Deus da Bíblia. As obras são palavras em ação.²⁸

A mensagem dos monges

Na Igreja oriental sobretudo, mas também na Igreja ocidental, os monges foram a principal representação visível da Igreja. Neles a Igreja se tornava visível, concreta, como manifestação de Deus.²⁹

Já lembramos que os monges foram extraordinariamente tentados pela visão do mundo do platonismo, sobretudo por intermédio de Orígenes e do origenismo. O platonismo dava um fundamento claro e evidente à vida ascética e mística do monaquismo. Por intermédio de Evágrio, o Pôntico, e do Pseudo-Dionísio, o Areopagita, a espiritualidade ficou muito impressionada pelo platonismo. Contudo, o mais notável foi a resistência que o movimento monástico soube opor a essa pressão intelectual tão forte.

26. Cf. K. Holl, *Missionsmethode der alten und mittelalterliche Kirche*, p. 5-11.

27. Ver a bibliografia do assunto em Michel Mollat, *Les pauvres au moyen age*, Hachette, Paris, 1979, p. 369-390; e nos volumes coletivos sobre *Études sur l'histoire de la pauvreté* (dir. Michel Mollat), Sorbonne, Paris, 2 t., 1974.

28. Daí a resistência à tendência para colocar a vida contemplativa dedicada a Deus acima da vida ativa dedicada ao serviço do próximo. Uma tendência forte atravessa a história que consiste a exaltar a vida mista, contemplativa e ativa. O serviço ao próximo não está abaixo do amor a Deus. Cf. o exemplo de S. Gregório Magno. Cf. Dom J. Leclercq, et al., *La spiritualité du moyen age*, Aubier, Paris, 1961, p. 19-22.

29. Cf. Jean Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, p. 89s.

Três temas salvaram os monges da tentação, três temas que para eles constituem a essência do cristianismo.

O primeiro é o do conhecimento de Deus. Orígenes, Evágrio, o Pseudo-Dionísio concebiam caminhos intelectuais para alcançar a Deus. A verdadeira tradição espiritual oriental vai afirmar com muita força que o conhecimento de Deus não se faz pela via intelectual, não segue um método acessível ao dinamismo próprio da razão humana. O conhecimento de Deus faz-se acima do intelecto. Os monges das tradições orientais desenvolvem por etapas a oração do coração. O caminho para Deus segundo a Bíblia é o caminho do coração, o caminho da fidelidade na prática, da humildade, da petição humilde. Trata-se da sabedoria dos pequenos dos evangelhos.³⁰ A doutrina da oração e da contemplação do Oriente inclui sempre uma intenção polêmica contra o intelectualismo origenista ou de Evágrio e da sua escola.

O segundo tema é o da humanidade de Cristo. Evágrio fazia de Jesus um intelecto que se manifestou em forma de homem para dar a conhecer a Deus. Essa heresia foi condenada no II Concílio de Constantinopla, mas doutrinas semelhantes tenderam sempre a reaparecer. Por isso a insistência na humanidade de Jesus é a resposta à segunda tentação.³¹

Por fim o tema da caridade prática, da prioridade do agir fraterno, da insistência nas virtudes da vida comum respondem ao primado do intelectualismo tipicamente helenístico.³²

O evangelho dos monges é claramente antropológico. O que ele anuncia não é uma doutrina sobre Deus, mas um caminho de ascensão para Deus, uma concepção da vida humana como caminhar para Deus. O que fornece, não é o resultado final da caminhada, mas a própria caminhada. Aliás, a insistência na teologia negativa e apofática do Oriente torna vão todo ensaio de constituir uma doutrina. A espiritualidade acompanha o candidato na sua procura. Fornece-lhe antes conselhos morais do que métodos intelectuais. Obriga-o a passar por uma ou várias conversões e não permite que se pense num conhecimento místico que seja de ordem racional ou intelectual. Por isso, a mensagem contém um modo de viver.

30. E. Kadloubovsky & G. E. H. Palmer, *Writings from the philokalia on prayer of the heart*, Faber & Faber, Londres, 1975. O livro clássico sobre a oração no Oriente.

31. Cf. J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Cerf, Paris, 1969; P. Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe*, Cerf, Paris, 1970, notadamente p. 41.

32. Ver a antropologia da ortodoxia em P. Evdokimov, *L'orthodoxie*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1965, p. 57-85.

A palavra toma o seu ponto de apoio na fé dos pobres. Na civilização helenística, a consciência do perigo de contaminação pela cultura dominante foi muito viva. Os monges viveram-na intensamente. Inspirados na tradição popular, formularam uma espiritualidade que escapasse das tentações da filosofia.

Contudo, a oposição já é uma forma de dependência. A doutrina monástica dependeu do helenismo muito mais do que ela podia perceber. Estava mergulhando na cultura helênica e não podia fugir dela. Sofreu uma influência negativa: para lutar contra os temas da filosofia teve que tomá-los como objeto principal da sua consideração. Além disso havia um movimento global subjacente que fazia com que o pensamento grego — por exemplo na forma que lhe tinham dado Orígenes, Evágrio ou o Pseudo-Dionísio — penetrasse inconscientemente mesmo naqueles que, mais explicitamente, queriam lutar contra ele. Isto será objeto do parágrafo seguinte.

3. A PENETRAÇÃO DO HELENISMO NO CRISTIANISMO

Apesar da resistência consciente e voluntária, houve evidentemente uma profunda penetração do helenismo no cristianismo e não podia ser de outro modo. Foi ao mesmo tempo uma helenização do cristianismo e uma cristianização do helenismo.

Essa dupla penetração foi a condição da evangelização. Não se trata absolutamente de condenar a maneira como foi feita a evangelização no mundo de civilização helênica. Não se trata de imaginar o que teria podido ser um cristianismo puro no seio do helenismo. Pois não existe cristianismo puro. O cristianismo somente pode existir incorporado numa cultura. A encarnação de Jesus não numa natureza humana abstrata, mas no povo de Israel, mostra que nem o Filho de Deus, juntamente com a vivência da palavra, poderia estar fora de uma cultura.

O que nos interessa, porém, no momento em que o cristianismo está passando para outras culturas, é fazer uma separação progressiva. Não poderemos isolar o cristianismo puro e depois transferi-lo para outras culturas. Porém, no movimento de passar de uma cultura (a helenística), para as culturas contemporâneas, precisamos de critérios de discernimento. Eis o que procuramos na história da cristianização do helenismo.

O que procuramos saber é o que o cristianismo atual, no discurso e nas palavras cristãs de hoje, deve ao helenismo e está destinado a ser substituído por outros temas, outras escolhas, outras orientações ou acentuações.

No passado, a teologia deu muita ênfase aos dogmas. Numa grande controvérsia com a teologia liberal, os teólogos estudaram os dogmas trinitários e cristológicos. Discutiu-se muito sobre a inspiração grega e filosófica nas definições de Nicéia e Calcedônia, e na condenação dos erros dos hereges, sobretudo de Ario e de Nestório. Hoje em dia ninguém mais aceita que a Igreja tenha simplesmente introduzido conceitos gregos na sua doutrina. Os fatos históricos foram muito mais complexos. Os conceitos gregos de pessoa e de natureza, por exemplo, tiveram que ser totalmente refundidos: tais como eles estão nos dogmas cristãos já são irreconhecíveis. Esses conceitos não se encontram em nenhuma filosofia grega.³³

Contudo houve uma influência do helenismo nas definições conciliares. Ela consistiu antes de mais nada na escolha dos temas. As heresias impuseram os temas dos debates. Esses temas foram inspirados pela filosofia ou pela mentalidade grega. Há uma maneira grega de fazer perguntas e há perguntas tipicamente gregas. Por exemplo a pergunta: o que é isto ou aquilo? Os gregos tendem a colocar a realidade em substâncias e a relacionar substâncias. Não são sensíveis nem procuram exprimir o movimento. Definem e classificam. Enxergam a realidade como estática ou partem de uma realidade estática. Daí vem o problema do movimento. Pois o movimento é problema para eles.

Dessa tendência podem ter procedido os erros sobre o que é Jesus. E a Igreja passou quase um século e meio procurando as expressões certas para dizer o que é Jesus, qual é a essência de Jesus. Durante séculos, os cristãos sabiam quem era Jesus e o que era, mas não precisaram dizê-lo em fórmulas gravadas e fixadas.

A partir de uma definição de Jesus, nasceu uma cristologia clássica que era a explicação das fórmulas conciliares. A ciência ou o conhecimento de Cristo, pela teologia, ficou enormemente reduzido. A influência grega consistiu na redução, mas não se pode dizer que o dogma católico tenha sido uma produção da filosofia grega no seio do cristianismo.³⁴

33. Cf. Marie-Josèphe Rondeau, *Transcendance "grecque" et transcendance chrétienne*, em *Dieu connu en Jésus-Christ (Les quatre fleuves, I)*, Seuil, Paris, 1973, p. 45-47.

34. Cf. J. Doré, *Initiation à la pratique de la théologie*, II/1, *Dogmatique?*, Cerf, Paris, 1982, p. 254-256.

Neste ensaio deixaremos de lado as controvérsias sobre os dogmas. Procuraremos exprimir algumas das orientações mais fundamentais, mais óbvias, embora muitas vezes esquecidas ou não observadas que derivam do helenismo. Há na Igreja de hoje, no seu discurso, muitos aspectos que se devem ao contexto histórico do helenismo. Certas inflexões tomadas há quase 2000 anos atrás ainda explicam estruturas fundamentais da Igreja de hoje. A passagem para outras culturas supõe uma superação de hábitos mentais contraídos há 1600 anos.

Em primeiro lugar o que se deve ao helenismo é a formação na Igreja de uma classe análoga à classe dos intelectuais na sociedade nascida da civilização grega. Em segundo lugar, o helenismo levou a fazer algumas opções fundamentais: lendo na mensagem cristã algumas linhas interessantes para a mentalidade grega. Da Bíblia e da tradição cristã escolheram-se apenas alguns aspectos. Daí a dogmática tradicional que trata apenas de alguns pontos do cristianismo, aqueles que interessam mais aos intelectuais, não necessariamente ao povo cristão. Globalmente pode-se dizer que os pobres foram esquecidos em grande parte, sobretudo pela teologia. A presente teologia latino-americana parece inovar porque toca num assunto que a teologia esqueceu durante 1600 anos, porque não cabia dentro das perspectivas que ela própria impôs à sua consideração. Não que a opção pelos pobres não esteja na Bíblia. Mas leram a Bíblia com uma curiosidade condicionada. Não leram certas coisas tão evidentes para nós hoje em dia.

A. O NASCIMENTO DE UMA CLASSE INTELECTUAL NA IGREJA

De um certo modo podemos dizer que há intelectuais até mesmo nas culturas pouco desenvolvidas: gurus da Índia, mandarins na China, sacerdotes nas antigas culturas do Oriente Médio etc. Essas categorias reuniam pessoas dedicadas à transmissão e à vivência de uma sabedoria tradicional. Eram mais vezes conservadores: procurando antes conservar do que inovar as tradições. Contudo já que houve evolução e desenvolvimento também nessas sociedades, devia haver fermentos de evolução também entre essas categorias. Porém, na Grécia aconteceu algo que não houve em outras culturas: um certo racionalismo, uma certa revolta da razão humana contra todas as fontes de saber alheios a ela própria, um certo sentido do valor

absoluto da razão humana. A razão se descobriu na emancipação do costume, do mágico, dos temores, dos preconceitos, da tradição, da opinião. Na Grécia os filósofos são de certo modo depositários de um racionalismo, do espírito crítico nascente. Algo disso penetrou na Igreja e fez com que na Igreja os sacerdotes, os monges, a hierarquia não fossem exatamente iguais ao clero, aos doutores, às hierarquias das outras religiões. A diferença consta, por exemplo, no fato de que há continuidade entre os intelectuais cristãos e os intelectuais da modernidade. Ao invés, existe uma ruptura entre os ministros ou hierarcas religiosos do Islã, do induísmo ou do budismo e a modernidade. Estes passam por uma crise mais violenta do que os teólogos católicos.

Aos sacerdotes ou chefes espirituais das outras religiões dificilmente daríamos o nome de intelectuais. Aos sacerdotes e monges cristãos, assim como aos pastores reformados, convém o nome de intelectuais. Por quê? O que é que faz deles intelectuais?

A classe intelectual que existe na Igreja tem valores negativos e positivos. O negativo estará em primeiro lugar nas suas limitações e nos condicionamentos históricos: é um negativo inevitável que não envolve um juízo também negativo.

Tomaremos como forma histórica mais acabada dessa classe o clero atual, católico ou reformado. Está-se no fim de um longo processo histórico em que se escalonam formas cada vez mais desenvolvidas e singularizadas. O clero atual é um resultado de um processo de dois mil anos de evolução histórica.

O clero não é apenas uma classe intelectual. Também se aplicam a ele as definições dogmáticas e as orientações pastorais. Contudo, o que diz o dogma sobre os ministérios na Igreja, constitui um projeto, uma intenção, um desejo da hierarquia. Não basta que a jerarquia dê uma definição completa e acabada do sacerdote.

É o voto dos bispos o que o Vaticano II diz do sacerdote. Na realidade, os sacerdotes fazem alguma coisa que se pode interpretar, ao menos parcialmente, pelos conceitos conciliares. Porém, fazem muitas outras coisas e têm uma posição social que lhes impõe um certo estilo. Uma vez ordenado, um sacerdote escapa em grande parte dos dogmas, dos Concílios e à intenção da hierarquia; entra numa sociedade, numa evolução que lhe impõe os seus rumos muito mais imperativamente do que a teologia que aprendeu no seminário e logo esqueceu. O sacerdote entrou numa classe que em boa parte se pode conceber como sendo uma classe intelectual.

O clero como classe intelectual

Neste século XX nas Igrejas, a palavra está em grande parte sob o controle de uma classe letrada que coincide muito com o clero. Naturalmente o clero não consegue manter o seu controle sobre todas as palavras e os discursos que circulam na Igreja ou vão da Igreja para o mundo. Contudo, a interferência do clero na palavra não deixa de ser um fenômeno importante.

Uma interpretação consistiria em dizer que essa situação é normal, se o clero é a sucessão apostólica e Jesus entregou a sua palavra aos apóstolos. Seria uma interpretação ingenuamente teológica. Não uma interpretação teológica no sentido autêntico, isto é, crítica. Nos primeiros séculos da Igreja a situação era muito diferente, como vimos. Tudo indica que as raízes da classe intelectual do clero fica no helenismo. Pelo menos é uma hipótese de trabalho fecunda.

Em que sentido o clero pertenceria a uma classe de intelectuais? Estes não exercem um papel reduzido unicamente à legitimação ou à ideologização da sociedade estabelecida. Pode-se atribuir tal papel aos antigos sacerdotes, sábios ou shamãs das religiões antigas. Os sacerdotes não foram simplesmente ideólogos do sistema. Os intelectuais não correspondem puramente aos chamados intelectuais orgânicos de Gramsci.

Os intelectuais são de certo modo uma consciência crítica da sociedade. Não legitimam o real, mas, pelo contrário, criticam o real em nome da razão. A razão não legitima a realidade, critica-a. São os que concebem e propõem as utopias, as metas, os fins da sociedade, provocando assim movimentos, transformações além dos simples aumentos quantitativos.

Os intelectuais não são apenas depositários do vocabulário, das motivações, dos raciocínios, mas também das perguntas, dos questionamentos, das contestações.

O clero transformou-se pouco a pouco numa categoria semelhante. A que se deve isso? Não será em última instância a herança do helenismo?

Sem dúvida, nem todos os membros do clero são intelectualizados da mesma maneira. Existem vários degraus no clero como em cada classe intelectual. A maioria dos sacerdotes não participa na criação ou na publicação das idéias. Todos, porém, participam na

circulação dessas idéias e na sua divulgação no seio das populações. O que faz a união da classe intelectual clerical é a teologia (no sentido amplo que envolve as ciências eclesiásticas). A teologia é um discurso eclesial que não é o evangelho, nem a expressão da religião popular. Não é a expressão da fé concreta das pessoas, nem sequer da fé dos próprios sacerdotes que nunca coincide com ela. Ela é um linguajar, um discurso que permite a unidade e a circulação das idéias ao constituir um mundo homogêneo. Quem aprendeu a teologia entra num mundo especial que fala uma yerga especial entendida somente por eles.

Esse discurso teológico é diferente dos discursos científicos. Não é um linguajar profissional: os profissionais têm um linguajar todo próprio da sua especialidade. Esse linguajar afasta-os da sociedade global e do diálogo com todos. Com a teologia é diferente justamente por causa da sua pretensão universal. A teologia apresenta-se como um discurso englobante que envolve a totalidade do real, do mundo e do homem e, por conseguinte, é capaz de fornecer à sociedade a sua homogeneidade, a comunicação entre os seus membros. Todos os que participam do linguajar teológico fazem parte de uma classe capaz de se comunicar com a sociedade. A classe intelectual não dirige, mas fornece o instrumento que permite aos dirigentes formar uma unidade, superar o isolamento, a anarquia, o feudalismo, a dispersão.

A teologia foi de fato capaz de dirigir a sociedade ocidental durante muitos séculos. Depois disso nunca mais renunciou ao projeto de, pelo menos, fazer parte do conjunto de grupos intelectuais que animam as sociedades mais desenvolvidas de hoje. Nas regiões rurais atrasadas, o clero é a grande classe intelectual. Na América Latina, de um modo geral, ocupa lugar proeminente nesse mundo intelectual. A teologia, ignorada geralmente pela sociedade moderna, ainda tem prestígio e desempenha um papel social importante. Da Argentina à direita a Nicarágua à esquerda, o clero se vê numa situação social de classe intelectual da sociedade. Qual é a relação desse discurso teológico, que circula na sociedade, com o evangelho? Eis o problema que aqui nos interessa.

Vejamos primeiro como se formou essa classe intelectual. Nas origens da Igreja não havia classe semelhante a ela. No judaísmo havia uma classe de escribas essencialmente conservadores e mais nada.

Como foi que o modelo social de filósofos passou do helenismo para o cristianismo?

No século II houve alguns filósofos convertidos como S. Justino. Não fundaram escolas nem criaram um modelo de filósofos cristãos. Depois, veio a famosa escola de Alexandria. Aí — fenómeno único na antiguidade cristã — apareceu uma certa escola, uma continuidade. Clemente quis com certeza fundar um certo modelo de filósofo cristão e deu os fundamentos ideológicos do modelo. Orígenes deu a esse modelo um lustro sem par. A influência de Orígenes alastrou-se por toda a história bizantina. Contudo, a escola de Alexandria não teve longa continuidade. As condenações sucessivas de Orígenes já teriam sido suficientes para impedir que outros, depois dele, retomassem o seu projeto. Assim Orígenes não foi a origem de uma escolástica, reconciliando a filosofia grega com a revelação cristã. No Oriente não houve escolástica, não houve nem Pedro Lombardo, nem Alberto Magno, nem Tomás de Aquino. Não surgiu mais tarde nenhuma classe de teólogos como no Ocidente. O Oriente recuou diante da mera suposição de tal projeto.

Sucedeu algo próprio ao Oriente que foi como uma solução intermediária entre os primeiros séculos cristãos, sem clero intelectual, e o Ocidente, com um clero intelectual. No Oriente o projeto da filosofia foi retomado pelos monges que o modificaram profundamente para adaptá-lo ao modo de vida deles.

Foi comum entre os monges a idéia de que a vida monástica constitui a “verdadeira filosofia”.³⁵ Como puderam fazer essa assimilação que já não teria significado no Ocidente? Devemos levar em conta os caracteres da filosofia desse tempo. Por um lado o objeto central da filosofia é cada vez mais religioso, tendo por núcleo Deus e a sua conseqüente procura. Por outro lado a filosofia é concebida como sendo um modo de viver e não somente uma reflexão intelectual. Estamos na época do descobrimento da intelectualidade. Mais tarde o “intelecto” será desmitizado, secularizado, separado da sua auréola sagrada ou mágica. Será uma simples função de conhecer. Na antiguidade a vida intelectual ainda tem alguma coisa da magia, consiste em manipular forças perigosas. Por isso o filósofo é uma pessoa sempre misteriosa; é a pessoa que tem acesso aos mistérios sagrados do ser e do fim último das coisas. É evidente que os monges enxergam a filosofia desse lado.

³⁵. Cf. García M. Colombás, *El monacato primitivo. II. La espiritualidad*, BAC, Madrid, 1975, p. 17-19.

Contudo, os monges não chegaram a formar uma verdadeira classe intelectual. Ocuparam na Igreja o seu lugar e, pela sua presença, contribuíram para que ela não surgisse. Mas propriamente nada falaram.

Faltaram-lhes três notas principais. Primeiro a atividade intelectual dos monges não formou um saber, um conjunto de conhecimentos sobre a vida e o mundo. Os monges não formaram sistemas de explicação do mundo, como os teólogos do Ocidente. Aproximaram-se do modelo dos filósofos porque assumiram deles, às vezes por intermédio de Orígenes, muitos esquemas e conceitos. Exerceram uma atividade intelectual de compreensão e sistematização. Porém, o seu interesse não estava na própria atividade intelectual e sim na caminhada espiritual. O que importava era a vida monástica, o exercício da procura de Deus, não as atividades meramente intelectuais que intervinham nessa caminhada. O seu trabalho intelectual não era reflexivo.

Em segundo lugar, o seu trabalho intelectual era mais expositivo do que argumentativo. Escreviam o que viviam e mais nada. Queriam descrever as suas experiências, muito mais do que sistematizar as experiências dos outros e constituir um saber comum. Não discutiam. Ora, uma classe intelectual herdeira dos filósofos discute e argumenta sem trégua.

Finalmente, os monges, por intelectualizados que fossem, estimavam sobretudo a sua ascensão pessoal para Deus, a sua vida individual, a sua caminhada. Tiveram um papel social importante, é bem verdade. Durante a luta contra os imperadores iconoclastas, eles assumiram a resistência popular e venceram, impuseram o culto das imagens.³⁶ Já antes junto à corte certos monges tiveram um papel profético, como S. João Crisóstomo.

Contudo, o papel político e social dos monges foi, antes, de tipo profético. Eles próprios viviam fora do mundo político. Participavam juntamente com os profetas, como quem vem de outro mundo a criticar este. Ao invés, o clero medieval e moderno no Ocidente estava profundamente integrado na sociedade e na vida política: será o primeiro corpo da nação, encarregado de regular, pela sua atividade intelectual, a vida, o crescimento, a resistência da sociedade aos inimigos. Os monges não fizeram a teoria da sociedade em que viviam. No Ocidente o clero fez a teoria, desenvolveu-a,

36. J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, Cerf, Paris, 1975, p. 71-73.

atualizou-a e até hoje, não perdeu a ilusão de lhe fornecer o quadro de orientações e valores.

Também em relação à Igreja, os monges ficam distantes. Não se separam. Sabem que estão dentro da Igreja, mas vivem fora. Alguns assumem o papel de bispo. Os outros não participam da vida diária das comunidades. Fizeram profissão de se afastarem dela. Condicionam a vida da Igreja: por exemplo, assumiram a liderança na luta contra os imperadores iconoclastas. Ensinarão uma doutrina espiritual que vai constituir o meio em que se desenvolve toda a Igreja. Porém, a sua atuação é mais do tipo profético do que intelectual. O clero ocidental é uma classe que realmente procura governar a Igreja. Ainda que nunca tivessem conseguido impor ao povo a sua religião teórica, os seus esquemas mentais, os sacerdotes reduziram grande parte da religiosidade popular a uma semiclandestinidad. Visivelmente acontece na Igreja o que eles querem, regulam, disciplinam ou pelo menos toleram. E o clero sempre fornece razões teóricas para legitimar a prática que incentiva.

No Ocidente, a formação da classe intelectual começou também com os monges. Foram eles quem reconheceram a herança da antiguidade e refizeram no Ocidente alguns núcleos de vida intelectual muito simples. Juntamente com os monges tiveram um papel importante os cônegos seculares ou regulares dos cabidos.³⁷ A partir das primeiras tentativas de fundações de escolas teológicas dos monges e dos cônegos, nasceram as Universidades em que os Mendicantes forneceram o pessoal mais qualificado. Na idade média o clero em geral não tinha preparação intelectual. Contudo, estava-se formando uma classe clerical entre os monges, os cabidos, certos membros do clero secular que freqüentavam as Universidades e os Mendicantes. A insistência romana para que todos se ordenassem sacerdotes dividiu os monges e os Mendicantes em duas categorias — os letrados dedicados a atividades intelectuais e os iletrados ou semiletrados dedicados às tarefas materiais. Com isso a Cúria romana perseguia um fim: constituir uma só classe clerical em que a pertença a uma Ordem monástica, mendicante, canônica ou ao clero secular se tornasse secundária. O principal era a ordenação sacerdotal que introduzia de fato numa classe intelectual.

Com a imposição de uma formação intelectual idêntica no clero secular e regular a partir dos decretos do Concílio de Trento sobre

37. Cf. J. Le Goff, *Les intellectuels au moyen âge*, Seuil, Paris, 1957.

a formação sacerdotal, a homogeneização cresceu. Doravante a Igreja católica ia ter um clero unido que seria uma verdadeira classe intelectual. As Igrejas reformadas não mudaram substancialmente o modelo. Mudaram algo das funções intra-ecliais: O povo cristão, sobretudo no campo, não percebeu muito a diferença. O que mais chamou a atenção foi a luta contra as imagens nas Igrejas e contra o culto dos Santos. A composição da sociedade cristã não foi modificada. Nada se parece mais com um sacerdote católico do que um pastor protestante. Pelo menos nas grandes denominações tradicionais. Pois as Igrejas de tipo pentecostal têm um tipo de pastor muito mais popular e menos intelectualizado. Contudo a pressão social das outras Igrejas protestantes também tende a agir no sentido de intelectualizar os pastores pentecostais.

O que é que faz do clero uma classe intelectual? Em primeiro lugar a formação do clero está centrada ao redor da iniciação ao linguajar teológico. Não são muitos os que sabem dominar as disciplinas teológicas, mas todos aprendem o linguajar, pois a posição social requer um linguajar e não a compreensão. O que se espera de um sacerdote é que conheça as palavras da escolástica, não que entenda ou saiba exprimir a compreensão do pensamento tomista.

A teologia ocidental apresentou-se como um "saber", um sistema de pensamento objetivado, completo, uma ciência sistematizada. Não é uma caminhada, um processo. É um conjunto organizado de conceitos, proposições, argumentos, como um depósito de saber que se estuda nas escolas. Os alunos assimilam um saber adquirido, tornam-se bacharéis, licenciados, doutores e mestres. O mestre é o que conhece todos os segredos e todos os recantos desse saber acumulado.

O saber é uma teoria que confere o sentido último e definitivo a todas as realidades do mundo, uma ciência totalizante que pretende recapitular em si todos os conhecimentos humanos ou pelo menos subordiná-los à sua condução. A teologia pretende dar orientação e critérios a todas as ciências. A teologia é a ciência geral e as outras são ciências particulares.

Esse saber inclui uma teoria geral da existência humana e da sociedade. A divulgação da teologia permitia a homogeneização de todas as regiões da cristandade. Era a propaganda permanente da própria cristandade. Dava à sociedade e à Igreja os seus fins e os seus valores, as suas utopias e as suas esperanças. Pois uma sociedade legitima-se mais pelas esperanças que desperta do que pelas suas realizações concretas.

Ao mesmo tempo a teologia ocidental assimilou todos os métodos críticos de raciocínio e argumentação recebidos da antiguidade e desenvolveu-os. Desse modo as aspirações para a racionalidade encontravam nela satisfação e campo de ação. A teologia pode de fato encabeçar o movimento intelectual do tempo.

Qual foi e ainda é o relacionamento dessa teologia com o evangelho de Cristo que evocamos no primeiro capítulo? Teoricamente a teologia pretende ser a explicitação do evangelho. Contudo há uma grande diferença entre o evangelho dos primeiros tempos e o evangelho depois da assimilação da herança do helenismo. Nos primeiros tempos a evangelização era a ação dos pobres; os leigos e os pobres evangelizavam. Uniam a sua vida com a sua evangelização e a evangelização não era outra coisa a não ser a explicação dessa vida.

Os monges orientais ainda continuaram do mesmo modo: assumiram a evangelização como explicitação das suas vidas. O evangelho era a caminhada espiritual que eles próprios viviam. Todavia, a reserva da evangelização aos monges reduzia o evangelho: já era um caminho para pessoas bem categorizadas, os leigos participavam de longe e desta forma perderam a consciência da sua missão evangelizadora. Sentiam-se cristãos de segunda categoria. Algo subsistiu no povo cristão, mas com menos intensidade do que no começo. Os monges não tinham a vocação de formar o povo cristão para que fossem evangelizadores.

Com o advento da teologia ocidental, produz-se uma separação entre a vida cristã e a teoria. Embora as novas fundações religiosas viessem redescobrir incessantemente a pobreza evangélica, esses renascimentos não modificam radicalmente a teologia como corpo social e como sistema. A teologia não é a voz dos pobres. E os teólogos situam-se antes ao lado das classes dirigentes da sociedade do que ao lado dos pobres. Em matéria política e social o clero alcança uma relação paternalista para com os pobres, mas não consegue nem promovê-los, nem exprimir o seu clamor.

A teologia não impede que a voz dos pobres se exprima e seja ouvida. Contudo, a presença de um clero intelectualizado com uma marca social tão forte vai limitar muito a importância da voz dos pobres na Igreja. O clero não é apenas classe intelectual. Cumula a direção da Igreja com a função intelectual. O clero manda e legitima as suas ordens ao mesmo tempo. Dirige e legitima a sua direção. Somente quando são sacerdotes os pobres têm possibilidade de serem ouvidos.

O destino das Reduções na América ilustra bem o papel do clero. Elas foram a melhor realização missionária na América. Mas o clero, os jesuítas, não conseguiu formar de tal modo as cristandades indígenas que pudessem subsistir por si próprias. Quando os jesuítas foram expulsos tudo caiu: eles se reservavam não somente a direção, mas toda a palavra. Eles monopolizavam o discurso. Falavam em nome dos indígenas e dirigiam-se a eles com exclusividade. Não deixaram que os indígenas fossem evangelizadores.

O destino do clero como classe intelectual

Faz tempo que a cristandade desapareceu. Mas não desapareceu de uma vez e completamente. Subsistiu no mundo rural e ainda subsiste no mundo rural na América Latina. Aí a ciência dos sacerdotes ainda tem vigência. O clero não perdeu de uma vez a liderança intelectual do mundo ocidental. Perdeu-a pouco a pouco. Ainda consegue manter uma posição social importante. Nos Estados Unidos e na América Latina o clero ainda é parte de um conjunto de categorias intelectuais importantes.

Contudo, a liderança do clero trazia em si mesma as fontes da sua decadência. Em primeiro lugar, pelas suas origens, a teologia cristã não podia adaptar-se à mentalidade científica moderna que é indutiva e experimental. A teologia procede por dedução, não em virtude do evangelho, mas em virtude da sua dependência do heilenismo. Na Idade Média os teólogos tomaram a filosofia antiga como um saber total, um conjunto que vale em si e uma referência absoluta. Nenhum conhecimento novo podia surgir que não pudesse ser deduzido de alguma maneira da filosofia tradicional.

Com isso a teologia pôde acompanhar mais ou menos o movimento científico moderno até meados do século XVII. Depois disso não foi mais capaz de responder aos desafios das ciências. Teve que recuar e surgiram novas classes intelectuais. Estas apresentaram-se como "científicas" e procuraram acompanhar o movimento científico. O crescimento progressivo do movimento científico foi sentido pela teologia como derrota e retrocesso.

Por outro lado, em virtude da sua ligação com o magistério eclesiástico, a teologia apareceu cada vez mais autoritária. A discussão é permitida dentro de limites muito estreitos. Há um grande número de princípios básicos que não se submetem à livre discussão.

Com essas condições, a classe intelectual entrou em conflito com o movimento democrático. Cada avanço da democracia foi vivido como recuo do clero como classe intelectual.

A separação intelectual na Igreja

A formação da classe intelectual teve por consequência a formação de dois níveis de conhecimento na Igreja: o nível da teologia e o nível comum. Há distinção entre o clero e os leigos, já que a teologia foi cada vez mais exigida para formar parte do clero. As próprias Ordens religiosas foram divididas em duas categorias.

Na prática prevaleceu uma situação em que o conhecimento normal e normativo foi o teológico. O conhecimento dos leigos foi considerado uma participação inferior e incompleta ao conhecimento dos intelectuais.

O Novo Testamento mostra que já naquele tempo existe na Igreja uma distinção entre os principiantes e os avançados. Contudo, não se trata aí da assimilação ou não de um nível teológico. Trata-se do discernimento da aplicação do evangelho na vida. A presente distinção é bem diferente.

A distinção entre teologia e níveis infrateológicos teve por consequência uma depreciação da fé comum dos fiéis que se viram reduzidos cada vez mais ao papel de ouvintes dos sacerdotes e vulgarizadores dos ensinamentos dos teólogos. A catequese é uma divulgação da teologia: pensa-se que a melhor coisa para a vida dos leigos é a vulgarização da teologia. Durante séculos, os leigos foram reduzidos à passividade e ainda muitos vivem nessa condição.

Hoje em dia, diante dos fenômenos de secularização que atingem sobretudo as classes letradas e as classes populares semiletradas, muitos procuram saber o que aconteceu. Naturalmente o primeiro reflexo leva a acusar os nossos contemporâneos. Se estes se afastam das igrejas, é porque são maus, preguiçosos, indiferentes ou irreligiosos.

Esse tipo de explicação procura distinguir pela moral o que é social e o que é psicológico.

Estaria comprovado que os ocidentais de hoje rejeitam o evangelho? Não seria que o evangelho não lhes é pregado? No passado,

como o povo aceitou a liderança dos sacerdotes? Não estariam os ocidentais rejeitando uma certa teologia, uma formulação teológica da fé em lugar do evangelho? Não estariam rejeitando uma doutrina autoritária, que há de ser recebida passivamente, que procede por via de dedução, e não deixa brecha alguma para uma participação ativa? Os homens de hoje têm capacidade de apreciar a concepção teológica do mundo? Eles rejeitam o evangelho ou simplesmente o desconhecem porque lhes é apresentado como ciência abstrata que mistura escolástica tradicional com fragmentos de ciências históricas exegético-literárias?

A teologia deixou na sombra o evangelho, a evangelização pelos leigos, a primazia do evangelho vivido sobre a doutrina universal que prescinde da vivência.

O que se está procurando na América Latina é uma superação dessa divisão tão rígida entre a classe intelectual que impõe o seu linguajar, e o povo dos pobres que foi reduzido ao silêncio pela intimidação desse mesmo linguajar teológico. Estamos começando a enxergar o fim da dominação das estruturas derivadas do helenismo na Igreja.

B. AS OPÇÕES HELENÍSTICAS

A classe intelectual fez algumas opções ou tomou alguns rumos determinantes. Entrou em contato com a intelectualidade grega e foi penetrada por ela.

Já vimos como o Oriente bizantino resistiu. Contudo não conseguiu permanecer alheio à intelectualidade grega apesar de todas as resistências. Orígenes foi condenado, Evágrio, o Pôntico, também. Mas as idéias deles penetraram, apesar de tudo. Clemente de Alexandria e Orígenes pensaram que seriam capazes de dominar as idéias gregas sem serem dominados por elas. Também os seus sucessores.

A penetração não se deu somente a propósito de dogmas particulares. A penetração mais forte foi a própria orientação do pensamento e da teoria. Os monges construíram uma teoria da vida cristã fundada em suas vidas e em ideologias que, em última instância, relevam da filosofia grega.

A penetração não se deu no povo cristão. Mas como uma classe que assumia pouco a pouco as feições de uma quase classe intelectual teria podido escapar ao prestígio dos filósofos?

Vejam as grandes opções do pensamento teológico no Oriente. Embora o Ocidente tivesse uma evolução diferente, não se emancipou das opções feitas no Oriente.

Escolhemos três orientações: a procura de Deus, a doutrina da deificação e a concepção da verdade. Nessas três orientações que são básicas no Oriente, evidencia-se o intelectualismo. Estamos aqui apenas evocando o óbvio. Contudo, às vezes é útil repetir o mais conhecido para salientar melhor, por oposição, as novas tendências que aparecem hoje em dia.

A procura de Deus

Nos primeiros séculos do cristianismo, a alma da filosofia helenística era a procura de Deus. A procura da verdade era uma longa caminhada que devia desembocar no descobrimento de Deus.³⁸ Como semelhante filosofia não teria exercido uma forte atração sobre os primeiros cristãos letrados? Acharam que havia ali uma coincidência, um encontro providencial entre a filosofia e a Igreja.

Para iniciar um diálogo com o mundo grego, Clemente, Orígenes e os seus discípulos tomaram como ponto de partida de sua caminhada intelectual o mesmo tomado pelos filósofos: o "desejo de ver a Deus", a abertura transcendental do homem para Deus. Segundo Clemente ou Orígenes, o cristianismo era uma via superior para alcançar o fim que almejavam os filósofos. Eles querem ver a Deus? Eis que Deus se revelou a si próprio por intermédio do seu Verbo encarnado. Graças a Jesus resolvemos o problema da procura de Deus.³⁹ O cristianismo resolve o problema da filosofia.

Certos monges foram muito atraídos pela espiritualidade grega dos filósofos. Introduziram muitas idéias filosóficas e conceberam uma caminhada para Deus em que os exercícios intelectuais tinham um papel privilegiado. Não se tratava de introduzir propriamente uma doutrina filosófica mas um modo filosófico de viver e de pensar. Os exercícios intelectuais chegam a substituir a imitação concreta da vida terrestre de Jesus na sua prática material.⁴⁰

38. Cf. J. Daniélou, *Message évangélique et Culture hellénistique*, p. 287-289; I. de la Potterie, *La notion biblique de vérité et sa rencontre avec la notion hellénistique dans l'Eglise ancienne*, em Pontificia Commissione Biblica, *Fede e cultura alla luce della Bibbia*, ed. Elle di ci, Leumann, Torino, 1981, p. 312-313.

39. Cf. I. de la Potterie, *o.c.*, p. 314-322.

40. Cf. Zizioulas, *Vérité et communion dans la perspective de la pensée patristique grecque*, em *Irenikon*, 1977, p. 314-322.

As correntes majoritárias da vida monástica lutaram permanentemente contra Orígenes e Evágrio e os seus discípulos, mas na própria luta ficavam polarizados pelas mesmas orientações. Opor-se ainda é uma maneira de depender.

O monacato oriental foi naturalmente penetrado de idealismo, e transmitiu esse idealismo ao Ocidente. Mesmo sob a influência de Tomás de Aquino não foi fácil lutar contra o idealismo sempre renascente. A teologia acostumou-se a crer que as suas idéias eram realmente o conhecimento da realidade.

O idealismo aparece na concepção de Deus. A influência da filosofia notou-se no desaparecimento da concepção concreta de Deus na Bíblia: foi considerada metafórica, antropomórfica e simplesmente afastada. Foi substituída por uma teodicéia feita de atributos abstratos e universais sem referências bíblicas verdadeiras. As nossas idéias se impõem mesmo no conhecimento de Deus. Na Bíblia o conhecimento de Deus realiza-se no concreto histórico, nas opções que os homens fazem pró ou contra os pobres e oprimidos. A consideração sobre as paixões de Deus desapareceram: a sua compaixão pelos oprimidos e sua opção preferencial pelos pobres, a opção pela humilhação e pelo sofrimento no envio do seu Filho.

O monaquismo ortodoxo salvou-se recorrendo à teologia negativa e apofática. Corrigia assim os defeitos das teorias e especulações relativas a Deus que derivavam do uso das filosofias. Mas não tocava no ponto essencial. A Bíblia não pratica nem a teologia negativa nem a teologia apofática: ela fala de Deus em termos antropomórficos sem ter nenhuma vergonha. A verdadeira realidade de Deus revelada na Bíblia ficou escondida. A discussão pró ou contra a filosofia deixava-os longe do verdadeiro objeto do conhecimento cristão. Em lugar de ajudar a especulação afastava de Deus. Compreende-se por que muitas tradições espirituais manifestaram sempre muita desconfiança para com a teologia e a chamada "mística".⁴¹

A Bíblia ensina que os pobres são os interlocutores privilegiados de Deus, os que podem compreender a revelação divina. Clemente de Alexandria ensina que o cristão "gnóstico" que passou pelas disciplinas intelectuais da paideia grega alcança um conhecimento de Deus superior. Para ele o cristão letrado torna-se um cristão superior.⁴² Esse tema vai passar para os monges. Daí nascerá, finalmente, o tema da superioridade da vida contemplativa.

41. Já as resistências da tradição oriental contra toda introdução da filosofia no pensamento cristão. Cf. J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, p. 97-99.

42. Cf. J. Daniélou, *Message évangélique et Culture hellénistique*, p. 288s; Comp. Marquerite Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, p. 319s.

O conhecimento de Jesus reduz-se também aos objetos da especulação. A imitação de Jesus consiste antes na projeção em Jesus do modo de viver monástico. Os monges de certo modo formam o seu modelo antes de consultar os evangelhos. Uma vez formado o modelo encontram muitos textos bíblicos separados do seu contexto que lhes confirmam o modo de ser.

Quanto à vida contemplativa, os monges ortodoxos souberam defender-se contra a redução a uma especulação intelectual. Embora saibam que o intelecto não atinge a Deus a não ser dentro de uma totalidade superior e perdido nas intuições do coração, é pela interioridade que se chega a conhecer a Deus. Desconfiam dos conceitos e dos jogos de conceitos, mas atribuem um privilégio à via de interioridade. Esta apela para um conhecimento do coração superior ao conhecimento especulativo, mas não deixa de atribuir a primazia ao conhecimento. A própria vida monástica tinha que ser legitimada.

Paulatinamente, no decorrer dos séculos, as novas fundações da vida religiosa tenderam a centrar a vivência dos conselhos evangélicos na vida comum e na prática concreta da caridade. Os Mendicantes da Idade Média constituem uma etapa importante. As sociedades missionárias da idade moderna insistem. Os Institutos fundados nos últimos séculos reservam-se ainda mais para obras, sobretudo concretas (educação, saúde). Finalmente no século XX prevalecem os Institutos seculares e os movimentos de leigos. A santidade passa pouco a pouco dos monges para os leigos e da vida contemplativa para o serviço de caridade.⁴³ Pode-se pensar que se trata de uma emancipação progressiva dos condicionamentos do helenismo.

O tema da deificação

A teologia bizantina, fonte de todas as teologias orientais, está centrada ao redor do tema da "deificação" (teósis).⁴⁴ A partir desse tema os doutores e monges edificaram um edifício intelectual que fornece a teoria de uma prática eclesial original. Não é aqui o lugar de se apresentar esse tema da deificação. Existem ótimos livros sobre o assunto.

O que nos importa aqui é reconhecer o significado da eleição desse tema.

43. Cf. J. Comblin, Os "Movimentos" e a pastoral latino-americana, em *REB*, t. 43, fasc. 170, p. 227-262.

44. Cf. M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Cerf, Paris, 1970; P. Evdokimov, *L'orthodoxie*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1967, p. 93-97; 108-111.

O conceito e a palavra de deificação são de origem grega. O conceito não existe na Bíblia ainda que nela existam temas afins que puderam fornecer-lhe algumas razões. A construção da teologia oriental em torno da deificação é muito interessante. Pois temos aqui um exemplo extraordinário de criação de um evangelho. Mais do que e uma teologia, trata-se de um evangelho. Na vida monástica — a teologia oriental é monástica — formou-se e viveu-se um evangelho novo: o evangelho da deificação. Esta não é apenas uma doutrina intelectual, mas antes de tudo uma práxis ascética e mística.

Os orientais atreveram-se a criar um evangelho. A leitura dos livros de teologia oriental revela uma estrutura interna, uma unidade interna tão forte como a estrutura da escolástica latina, ainda que não elaborada com a mesma lógica. Ora, basta ler esses livros para encontrar uma nova atmosfera, um ambiente muito diferente do encontrado na leitura dos evangelhos sinóticos, de Paulo e até dos escritos joaninos. O evangelho é diferente. Trata-se de uma criação.

Naturalmente os orientais não criaram a partir do nada. A sua inspiração foi bíblica e, a partir dela, criaram uma prática, uma teoria e um mundo religioso que não são encontrados em suas páginas. Estão e não estão. Conheceram a liberdade cristã e usaram-na. Não se sentiram ligados pela letra da Bíblia, nem pelo literalismo historicizante que tão freqüentemente determina a teologia de hoje; tão tímida, tão incapaz de pensar por si mesma e tão insegura de si própria que, se afastando da letra bíblica, cria uma teologia arcaica que é antiteologia.

Os orientais atreveram-se. Repensaram a mensagem de Deus a partir de um novo movimento do Espírito. Não partiram de si próprios. O Espírito guiou-os. Com essa inspiração do Espírito puderam construir dentro de uma prática e de conceitos que eram deles. O conceito de deificação é uma criação. Procede da prática monástica: da fuga do mundo, da procura de Deus. Como escreve um dos grandes teólogos orientais deste século, "O maximalismo escatológico" da ascese monástica mostra, na fuga ao deserto, uma saída ao encontro da Parusia, de todos os que estão queimados pela febre do Reino. O apelo do deserto, o poder irresistível da sua atração, explicam-se por três principais razões: a libertação de toda dominação da parte do mundo, o combate direto face a face contra as potências demoníacas, e a procura da pátria adâmica".⁴⁵

45. P. Evdokimov, *L'orthodoxie*, p. 98.

A prática monástica foi o seu ponto de partida.⁴⁶ A partir dela realizaram uma reinterpretação, uma verdadeira transfusão de sangue no conceito grego de deificação. No conteúdo deste encontram-se elementos gregos: essencialmente a procura de Deus, a aspiração para Deus, a aspiração para um mundo superior, a interpretação da vida como caminhada a partir do mundo da matéria para um mundo espiritual, do mundo temporal para a eternidade. Esses elementos foram reinterpretados à luz do reino de Deus e da mensagem da vida nova e do homem novo do Novo Testamento.

Há continuidade entre a mensagem bíblica e a mensagem dos monges orientais, mas não há continuidade literal. Nenhuma leitura da Bíblia feita intelectualmente poderia ter levado a imaginar o modelo de vida monástica dos orientais nem o conceito de deificação como centro de toda a teologia do Oriente.

Os monges partiram do Espírito da Bíblia, da inspiração da Bíblia. O Espírito levou-os a ler o que não estava imediatamente na letra. Pois a letra nada diz e nenhuma mensagem real sugere. A letra explica um pensamento morto, o pensamento daquele tempo, um evangelho morto, o evangelho que foi vivo em tempos passados. Os orientais souberam traduzir um verdadeiro evangelho porque tiveram a ousadia de não partirem da letra. Partiram da sua vida, da sua intuição. Referiram-na à Bíblia, mas iluminados pelo Espírito que os levava à ação. O princípio do discernimento é a ação orientada pelo Espírito.

Outro ponto interessante é que os orientais não quiseram fazer uma teologia: quiseram fazer um evangelho, uma mensagem de Jesus ao seu tempo. Não o fizeram a partir de considerações filosóficas, mas a partir de sua prática. Na elaboração teórica da sua prática, atreveram-se a usar conceitos gregos.

Justamente porque se referiam a uma prática nova e específica, à prática monástica no caso, os orientais puderam transformar os conceitos da filosofia grega. Podemos nos perguntar se a transformação foi suficiente, mas de qualquer maneira fizeram uma transformação. Fizeram distinções, construíram conjuntos de conceitos originais. A doutrina monástica da deificação não tem, nem de longe, equivalente na filosofia grega. Contudo, é visível que foi edificada com material grego.

46. Cf. P. Evdokimov, *L'orthodoxie*, p. 20-22; J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, p. 89s.

A ousadia dos monges orientais é uma lição para as gerações seguintes. A prática da Igreja muda. Estamos nos tempos atuais, diante de uma nova prática. Essa é a que há de gerar uma nova teoria. Os conceitos gregos não podem ser rejeitados como se fossem inúteis de antemão. Mas não de ser referidos às situações presentes. E outros conceitos podem ser integrados na teoria.

Já que estamos agora em outro contexto eclesial e mundial, a antiga teologia já não é assimilável da mesma maneira, a não ser por algumas pessoas com boa formação cultural que podem mergulhar no passado e viver como se estivessem ainda nesse passado. Os pobres não podem dar-se a esse luxo.

A doutrina da deificação é permanente, em tudo o que tem de cristão, e vale para todos os tempos. Ela corre o risco de não ser mais relevante em tudo o que tem de grego.

Entre os aspectos que nos parecem, hoje em dia, mais ligados ao helenismo, podemos citar os seguintes. Em primeiro lugar, a teoria grega da deificação está ligada à vida monástica, exprime uma caminhada ascética e mística. A deificação realiza-se por meio da via ascética e mística. Na sombra ficou a via prática, a procura de Deus no irmão, no próximo, isto é, naquele que estava longe e foi feito próximo. Conseqüentemente a deificação está elaborada em termos monásticos: a vida dos leigos não recebe interpretação.

Em segundo lugar, a doutrina da deificação assume uma antropologia helênica: o corpo fica subestimado, reduzido à condição de instrumento passivo a serviço do intelecto. Pelo intelecto é que o homem entra na vida mística, e a vida ascética tem por fim tornar o corpo quase inexistente, um objeto que não chama a atenção. O corpo torna-se transparente da realidade divina: igual os ícones da arte religiosa grega ou russa. Porém, os homens, sobretudo os leigos, não podem viver como ícones, hieraticamente, esquecendo-se das atividades próprias do corpo. Naturalmente, os monges também exercem o seu corpo, mas de maneira diferente dos leigos. O papel do intelecto na teoria da divinização do homem procede com toda certeza do helenismo, pois não há intelectualismo nem sequer místico na Bíblia. Se existem os dons espirituais como o dom de línguas, esses dons místicos não são o centro de referência da mensagem evangélica. São fenômenos marginais, importantes, mas não centrais.

Uma terceira observação é a seguinte. A teoria da deificação inclui uma salvação puramente individual. O fato de se adotar a teo-

ria da deificação como cento da teologia faz com que a salvação seja vista em termos individuais. A sociedade humana não aparece. Tudo indica que essa omissão se deva a um ato implícito dos monges. Pois os monges não assumem a sociedade humana. Com isso a perspectiva essencialmente social da Bíblia não recebe atenção. A cristandade oriental na sua quase totalidade permaneceu na ignorância da realidade social da libertação.

Pelos itens anteriores já se pode presumir o item final: muda o sentido da pobreza. Já não se trata mais de um fenômeno social, mas de uma pobreza do intelecto, de uma pobreza como disposição mística. Acontece que os monges que exaltam essa pobreza do sujeito na sua dimensão ascética e mística também praticam voluntariamente a mais austera pobreza material. Os monges sempre ligaram a pobreza interior com a pobreza material. Mas o que faz falta é a consideração dos pobres simplesmente pobres, que são os oprimidos, os marginalizados, os rejeitados pela sociedade. A mensagem dos sinóticos sobre os pobres não foi reassumida. No concreto, a elite do cristianismo são os pobres voluntários, ascetas e místicos que, no meio da mais extrema pobreza, praticam o maior despojamento de todos os seus poderes individuais. A deificação não alude aos pobres. De fato, ela inclui uma pobreza voluntária, nada diz porém das imensas multidões de pobres involuntários que gemem e aspiram a uma libertação total.

A concepção da verdade

O próprio êxito da inculturação do evangelho no helenismo inclui os seus limites. Na medida em que a inculturação é completa ou profunda, a mensagem torna-se muito concentrada e muito unilateral ao redor de certos temas. Nasceu uma concepção de verdade no cristianismo oriental que deixa de lado aspectos totalmente distintos dos evangelhos. Hoje em dia são justamente esses aspectos que chamam a atenção, de tal modo que a nossa concepção da verdade acaba sendo antagonista da concepção da cristandade helenizada.

O tema da helenização do cristianismo e da cristianização do helenismo é inesgotável. Presta-se a interpretações diferentes. Contudo alguns fatos parecem bem evidentes. Aqui podemos contentar-nos com o óbvio.

O assunto da verdade foi estudado pelo P. I. de la Potterie de maneira praticamente exaustiva e insuperável. Basta lembrar aqui algumas das suas conclusões.

A verdade bíblica é de origem sapiencial e apocalíptica.⁴⁷ A verdade é o que Deus faz na história. A verdade são realidades concretas em que Deus se torna ativo.

Por isso, os atos humanos de Jesus, o Jesus homem, são a verdade. Ele é a verdade e nele fica a verdade (Jo 1,17; 14,6; 17,17; 18,37). O Espírito conduz à verdade porque conduz ao conhecimento de Jesus: isto é, permite reconhecer a Jesus nas circunstâncias e nos acontecimentos da vida. Essa verdade é prática. Por isso fala-se em andar na verdade (2Jo 4; 3Jo 3-4), fazer a verdade (Jo 3,19; 1Jo 1,16). A verdade é o que Deus faz em Cristo, não é o ser de Deus. Conhecer a verdade não é conhecer o ser de Deus, mas estar em comunhão com ele por uma participação ativa nas suas ações.⁴⁸ Esse aspecto da verdade não foi desenvolvido no helenismo cristão.

Existia uma concepção helênica da verdade: a verdade era a essência escondida das coisas, a realidade escondida por trás das manifestações sensíveis. Essa essência participava do mundo das idéias eternas. A essência suprema era Deus. Deus era a verdade suprema e total. Falava-se em procurar a verdade, subir para a verdade. A verdade pertence ao mundo das realidades ideais, universais e eternas. As coisas sensíveis eram verdadeiras na medida em que refletiam as realidades eternas do mundo espiritual.⁴⁹

Não somente Orígenes e S. Agostinho inspiram-se nessa concepção da verdade, mas também uma longa tradição de teologia monástica no Oriente e no Ocidente.

Daí a indiferença diante do Jesus como pessoa histórica desempenhando um papel histórico. Os atos históricos de Jesus foram separados do seu contexto e tomados como sinais da sua divindade. Jesus foi levado ao mundo irreal das idéias. Não havia meio de se valorizar a humanidade de Jesus.

Se a cristologia tende para um monofisismo larvado, a história torna-se incompreensível. A história não será objeto de teologia.

47. Cf. I. de la Potterie, *La notion biblique de vérité et sa rencontre avec la notion hellénistique dans l'Eglise ancienne*, p. 308.

48. Cf. I. de la Potterie, *a.c.*, p. 309-312.

49. Cf. I. de la Potterie, *a.c.*, p. 312s.

O mundo, a sociedade e os movimentos sociais foram expulsos do mundo da verdade: pertencem a um mundo de ilusões. O real torna-se ilusão e a ilusão torna-se real, eis o movimento dominante aos olhos dos homens de hoje.

Proclamar a verdade sobre Jesus foi proclamar sua essência eterna, enunciar atributos universais, eternos, ideais. A verdade sobre Jesus consistiu em descobrir a sua divindade em cada palavra dos evangelhos. A sua humanidade deixou de ser objeto da verdade.

A teologia ocidental retomou os elementos fundamentais da teologia oriental. Por outro lado deriva em grande parte de S. Agostinho, e este foi até certo ponto o Orígenes do Ocidente ainda que menos agudo, menos brilhante, mais eloqüente do que filósofo, como era conveniente por um africano tão latinizado.

A inculturação no helenismo produziu também no Ocidente um discurso intelectual profundamente orientado pela filosofia grega. A introdução da filosofia grega fez-se por etapas. Mas o Ocidente medieval foi muito mais longe na aceitação da filosofia. Os ocidentais sentiram-se menos livres. A filosofia grega era para eles uma importação. Era um objeto alheio à sua cultura. Entrou, até certo ponto, como um elemento exterior. O Ocidente helenizou-se pouco a pouco. Podemos inclusive dizer que o confronto com o helenismo nunca parou e continua até os nossos dias. Todos os caracteres que vimos no Oriente acham-se também no Ocidente, ainda que com variantes importantes.

Formou-se no Ocidente uma teologia muito mais sistematizada e a partir de princípios que se confessaram explicitamente filosóficos e gregos. A teologia formou uma escolástica e a escolástica tendeu a apagar o mais possível as mensagens populares, menos sofisticadas, menos sistematizadas. A teologia dirigiu a catequese, a pregação, a formação dos clérigos, as missões, tudo. Deu a todo o ministério da palavra uma inflexão sistemática para o mesmo idealismo, intelectualismo, abstracionismo dos Orientais.

Conclusão

A influência do helenismo na nossa herança cristã é incalculável. O helenismo tornou-se até certo ponto inseparável do cristianismo. Sem dúvida, uma grande parte dessa herança já se tornou

intocável. Faz parte da tradição viva da Igreja: por exemplo, as definições conciliares dos primeiros séculos. O Ocidente sofreu um impacto tão forte como o Oriente.

A parte mais visível e mais notável dessa herança do helenismo é a separação entre duas formulações da mensagem cristã: a mensagem teológica e a mensagem popular. Essa separação entre dois tipos de linguajar, entre uma mensagem erudita e uma mensagem mais espontânea é o que nos marca. Aliás ambas as mensagens são levadas por duas classes bem diferenciadas: a classe teologicamente formada e a classe que desconhece a teologia. Entre essas duas classes a comunicação é difícil. O povo cristão nada entende da teologia, e os teólogos vivem num mundo tão fechado como qualquer mundo intelectual e acadêmico. Não somente não comunicam, mas não têm interesse em comunicar-se com o povo de Deus.

A classe teológica dispõe de uma grande autonomia. Aconteceu que o magistério da Igreja, sobretudo no Ocidente, se apoiou cada vez mais na teologia, recorreu aos teólogos para exprimir-se e para redigir as suas declarações. O magistério, bispos, sacerdotes e outros auxiliares dos bispos falam a língua teológica. Não são compreendidos, aliás nem são lidos ou ouvidos. Na presença deles ouve-se os seus discursos com respeito, mas sem entender.

O nascimento do linguajar teológico desprestigiou a mensagem popular. No Ocidente a teologia chegou a suplantam a própria Sagrada Escritura como texto de base e como referência efetiva da fé. Quanto ao linguajar popular, ficou tão desprestigiado que se tornou quase clandestino. O catecismo oficial, divulgando a teologia, substituiu as expressões populares. O resultado foi uma grande passividade intelectual dos cristãos leigos. Por medo de errar e por sentimento de ignorância face ao vocabulário e ao rigor lógico do linguajar teológico, preferiram ficar calados. Deteriorou-se a expressão da fé do povo, não somente dos pobres e incultos, mas também dos leigos em geral.

De modo geral os católicos não sabem expressar a sua fé, ou expressam-na muito mal. Procuram refúgio na ciência dos sacerdotes. Confiam nos padres que aprenderam a seguir cegamente. Podemos nos perguntar se grande parte do fenômeno chamado "secularização" não resulta simplesmente de uma rejeição desse paternalismo teológico dos letrados na Igreja. Os leigos já não querem mais ser tratados como crianças, menores perpétuos, sem capacidade de expressão.

A nível popular o evangelho degradou-se: a capacidade de evangelizar dos simples entrou numa longa decadência. Por outro lado, a doutrina teológica não é um evangelho. É a exposição de um sistema representativo do mundo e da sua história. É propriamente uma representação. Não é um ato que chama, convoca, urge, mostra um caminho. A teologia não forneceu nenhum instrumental para evangelizar. Forneceu uma base ideológica para uma cristandade, uma doutrina homogeneizando essa sociedade. Não conseguiu dar respostas aos desafios da evangelização, nem dos povos das outras culturas, nem dos grupos humanos que se afastaram da fé, como depois na modernidade aconteceu no seio da própria cristandade.

A evangelização foi feita fora dos quadros do sistema eclesiástico, por cristãos mais ou menos marginais: a evangelização da Ásia e das religiões asiáticas, da classe operária, do mundo universitário e do mundo contemporâneo desenvolvido é uma expressão bem clara dessa condição; aí a evangelização faz-se apenas de modo muito marginal por sacerdotes. O problema era e ainda é a teologia.

Seria muito errôneo pensar que a teologia desenvolvida depois do Concílio melhora a situação. Ela é talvez mais intelectualizada, mais incompreensível ainda do que a outra e reservada a uma classe. Com a diferença de que já não é assumida de igual maneira pela hierarquia.

A influência helenística reforça a divisão de classes pelo lado do conteúdo. Pois o caminho da fé apresenta-se como caminho profundamente intelectualizado: menos no Oriente, mais no Ocidente. Os Orientais guardaram mais o sentido da distância incomensurável entre o conhecimento de Deus e o exercício de idéias, raciocínios e jogos racionais. No Ocidente a intelectualização foi mais longe.

Entre as normas da fé, a exatidão teológica assumiu um papel enorme. Por sinal, a exatidão teológica foi assumida pelo magistério para definir a ortodoxia, o que deu à classe teológica, o clero, uma vantagem imensa e uma superioridade indiscutível na escala dos valores. A importância que se deu ao pensamento discursivo na fé procede evidentemente do helenismo e é alheia ao Novo Testamento como a toda tradição bíblica.

A ausência do Espírito Santo e de uma verdadeira teologia do Espírito Santo, tantas vezes assinalada pelos teólogos contemporâneos, coincide com a ausência da mediação da história na fé. A redução intelectual consiste nisto: o crente acha que se encontra ime-

diatamente em contato com Cristo por meio do seu conhecimento teológico. Deduz que pode alcançar a Deus pelo único trabalho da sua mente, da sua inteligência. Supõe-na iluminada pelo Espírito Santo, mas não vê em que consiste o seu papel, a não ser que trate de melhorar o seu olhar.

O Espírito Santo intervém porque a fé está na história e precisa inventar-se dentro e por meio de uma história. É preciso reinventar o cristianismo a cada passo da história: essa é a obra do Espírito Santo. Porém, essa perspectiva ficou ausente do cristianismo helenizado. O caminho é virtualmente o mesmo para todos, universal. As diferenças são acidentais e sem importância para a própria fé.

Com essas condições, a opção de Deus pelos pobres nem sequer pode ser compreensível. O homem entra no caminho da salvação não porque é pobre, mas porque o seu intelecto deseja a Deus e, por graça, Deus se revela a esse intelecto por Cristo que é a sua palavra, sua manifestação intelectual. No helenismo Deus fala ao homem individual como sendo um dos representantes do gênero humano, ou, melhor dito, do intelecto humano. Deus não fala à sua particularidade de pobre como pobre, mas apesar da sua particularidade de pobre, porque este participa do intelecto comum a todos. Desapareceu uma perspectiva fundamental da Bíblia e das origens cristãs.

A pobreza será reduzida ao papel de uma parte da ascese: ela tem fins místicos, mas não entra como categoria social na história da libertação da humanidade.

CAPÍTULO III

A palavra e a cristandade

Na cristandade a palavra do evangelho sofreu modificações tão profundas que muitos já deixaram de reconhecer nelas o teor do evangelho: os cismas provocados pela Reforma, pela modernidade e pelas Revoluções são com toda a certeza conseqüências diretas ou indiretas das modificações do evangelho na cristandade.

De modo algum diremos, como alguns historiadores radicais, que o evangelho desapareceu sob a cristandade. Estava presente nas correntes evangélicas que atravessaram os séculos, também estava presente no meio das ambigüidades da mensagem desta cristandade; estava misturado com outros discursos, mas não totalmente ausente. O Espírito de Deus estava no meio da cristandade, ainda que muitas vezes reconhecível apenas ao preço de uma paciência heróica. Estava atuando também nos movimentos de pobreza, mesmo entre os que foram rejeitados pela cristandade.

O evangelho sempre esteve presente na cristandade; muitas vezes, porém, integrado numa totalidade tão ambígua que o grito de reforma se fez acompanhar durante todo esse período. A história da cristandade é a história dos apelos para a sua própria conversão. Ela nunca foi simplesmente aceita como tal. Ou se foi aceita como estrutura — notadamente porque não se podia imaginar outra estrutura histórica —, não foi aceita como realidade concreta. A utopia da reforma é parte consubstancial da cristandade.

Esquemáticamente, podemos dizer que na cristandade se misturam três discursos, e a mistura produz um quarto discurso que procura integrar os três primeiros.

Em primeiro lugar há um discurso para a elite dirigente da cristandade: para a nobreza. Pouco a pouco um setor da burguesia vai ter acesso às funções de mando na sociedade e vai refundir a mensagem da nobreza. Mas os temas fundamentais permaneceram os mesmos.

Em segundo lugar houve um discurso para as massas camponesas. Em grande parte as classes dirigentes assumiram durante muito tempo também a mensagem dos camponeses, ainda que o contrário não seja válido. No início a nobreza era pouco letrada e vivia parcialmente com a mesma mentalidade dos camponeses.

O terceiro discurso foi o discurso do clero, monástico ou secular. Durante muito tempo o clero secular não se distinguiu dos camponeses. As reformas do clero vieram dos movimentos monásticos ou para-monásticos (cônegos).

Os três discursos correspondem à divisão das três classes sociais típicas da época da cristandade. Embora já havia um começo de classes intermediárias, a maioria da população podia ser encaixada entre as três classes fundamentais. O poder pertencia, sobretudo, às duas classes dominantes: o clero e a nobreza, isto é, à classe militar.

Teria sido possível uma cristandade sem as três classes mencionadas? Provavelmente sim. Por sinal houve em alguns momentos sociedades que foram verdadeiras cristandades e não tiveram essas classes: os cantões da Suíça, as repúblicas dos países baixos do Norte, as colônias puritanas de América do Norte etc. Aí o discurso foi muito mais homogêneo. Contudo, a imensa maioria dos cristãos viveu numa sociedade dividida claramente em três classes.

Por cima das três classes havia um certo clero superior, a Cúria Romana, certas cúrias patriarcais ou arcebispos e grandes Ordens religiosas, Cluny, Cîteaux, que mantiveram por cima da sua espiritualidade monástica uma consciência de cristandade. Eles foram os que guardaram o ideal histórico da cristandade, impediram a sua dissolução e procuraram manter a síntese dos três discursos anteriores. Os Abades de Cluny, os Abades de Cîteaux, a Universidade de Paris e as demais grandes universidades medievais (Oxford, Bolonha, Lovaina, Salamanca etc.) foram as transmissoras do espírito da

cristandade. Depois vieram os jesuítas e sobretudo a Cúria Romana que tende a liderar a partir do século XVI frente às tendências hegemônicas dos reis. Daí o quarto discurso que pretende integrar os outros três numa unidade viva.

Em que época se situa o discurso de cristandade? Alguns assinalam a Reforma protestante como o fim da cristandade. Contudo, se a Reforma destruiu a unidade da cristandade, ela não abandonou o modelo de cristandade como estrutura social. Bem depressa os Reformadores tiveram que aceitar a reconstituição da cristandade dentro dos Estados que lhes aceitaram a doutrina. Os reformadores radicais procuraram transformar a sociedade, mas não o conseguiram nem na Alemanha, nem na Escandinávia, nem na Inglaterra, para citar apenas as maiores unidades da Reforma. Somente puderam transformar algo na Suíça, na Holanda e em certas colônias da América do Norte. De tal sorte que a cristandade continuou certamente até a Revolução Francesa e as revoluções americanas. Mesmo assim, nas Américas, as revoluções não mudaram a estrutura da sociedade. Na América Latina a cristandade ainda exprime grande parte da estrutura social, salvo em Cuba. Nos Estados Unidos desenvolveu-se um tipo original de cristandade. Na Europa Oriental a cristandade durou até a primeira grande guerra européia de 1914-1918. Inclusive na Europa Ocidental, a secularização da sociedade política deixou sobreviver, em várias regiões rurais, velhas estruturas de cristandade. Estas somente desapareceram depois da segunda grande guerra européia (1939-1945). Já que as Igrejas se refugiaram nas áreas rurais que ainda aceitavam as estruturas tradicionais, o modelo de cristandade continuou animando as estruturas das Igrejas, apesar da modernidade e das revoluções. Os discursos de cristandade puderam ser pronunciados quase sem solução de continuidade.

Os discursos da cristandade continuaram sendo, por muito tempo, o linguajar do clero, mesmo nos lugares que ela tinha praticamente desaparecido. Ainda hoje muitos discursos do clero retomam os temas da antiga cristandade, como se ainda existissem ouvintes atentos. Na América Latina — pelo fato de ainda existir camponeses tradicionais e o regresso para o subdesenvolvimento ter impedido a evolução social —, o discurso de cristandade ainda atinge certas áreas. Contudo, a degradação desse discurso pode medir-se a cada ano.

Examinaremos sucessivamente o discurso missionário, isto é, o discurso da expansão da cristandade, e o discurso interno que funda a sociedade cristã. Nos primeiros dois parágrafos veremos os discursos dos leigos, isto é, dos nobres e dos camponeses. O terceiro

parágrafo estudará o discurso do clero em relação às reformas evangélicas que procuraram convertê-lo e fazer dele o motor da reforma dos leigos.

A palavra "reforma" foi recentemente monopolizada pelos protestantes, e, por isso mesmo, suspeita pelos católicos durante algum tempo.¹ A reforma é um tema fundamental para toda a história da cristandade. Ela está presente desde o início da cristandade ocidental, já no tempo dos carolíngios.

1. OS DISCURSOS DE MISSÃO

Tertuliano dizia que uma pessoa não nasce cristã, mas se torna cristã: "fieri enim, non nasci solet christiana".² Na cristandade sucede o contrário. Normalmente as pessoas nascem cristãs e o batismo não faz outra coisa a não ser confirmar o que já estava decidido no nascimento. As pessoas não se tornam cristãs: são cristãs sem terem feito nenhuma escolha. Ser cristão não é objeto de eleição livre: uma pessoa é cristã pelo fato de pertencer à sociedade à qual pertence. Deixar de ser cristão é cortar os laços sociais. Na cristandade, para ser cidadão, é preciso ser cristão. Os judeus, os muçulmanos e os pagãos não têm direitos de cidadania. Não podem casar, fazer contratos, exercer funções públicas etc. Em certos casos são tolerados, mas nunca recebem os direitos dos cristãos.

Existem conversões, mas somente na periferia da cristandade, quando esta se expande. O típico da cristandade é a distinção radical entre o centro e a periferia, entre a sociedade cristã e "as missões", entre o regime missionário da conquista de povos novos e o regime da conservação dos "povos cristãos". Há uma palavra para a cristandade estabelecida e uma palavra para a periferia, lá onde se realiza a sua expansão.

Por sinal, o discurso explícito reserva-se geralmente à expansão missionária. Uma vez que um povo já é cristão, fala-se muito menos. Na cristandade, o cristianismo conserva-se muito mais pela força das suas instituições, do que pelos discursos explícitos. Estes já não são necessários, e a tendência, por facilidade, é abandonar as palavras explícitas. Basta a força dos costumes adquiridos. Naturalmente, as

1. Ver a reabilitação do tema de Reforma por Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Cerf, Paris, 1950.

2. De *Testimonio Animae*, 1/7.

instituições e os costumes também falam, ainda que seja de modo implícito. As instituições contêm um discurso e este se explicita em caso de necessidade.

Há na cristandade três discursos de missão: um para os chefes do povo que se quer evangelizar, outro para as massas de camponeses dependentes, outro para os monges e religiosos missionários. Finalmente, os centros dirigentes do cristianismo, os herdeiros dos apóstolos têm um quarto discurso que pretende manter a unidade entre os três anteriores, integrando-os ao redor de um eixo que é a tradição cristã autêntica. Este discurso central procura salvar o discurso do evangelho dentro das obras de expansão do cristianismo.

Veremos sucessivamente todos esses discursos que são formas históricas da evangelização a partir da cristandade.

O discurso missionário das elites

A "conversão" de Constantino, sobretudo segundo o modelo literário que se fez dela e se impôs como o verdadeiro fato histórico, foi o modelo fornecido aos missionários. Constantino ia ser proposto aos outros reis do mundo, notadamente aos reis dos povos germânicos e eslavos.

Inspirados pelo modelo de Constantino, os missionários entenderam que a expansão da fé cristã devia começar pela conversão dos reis e demais chefes dos povos. Já não se lembraram das origens cristãs. Estava claro para eles que o Império Romano se cristianizou porque o imperador se fez cristão. Esse era o caminho a ser seguido pelos outros povos.

Os missionários criam que a conversão do rei levaria à conversão do povo. Nisto eles não se enganaram. De fato, a lealdade dos povos mostrou-se uma força fiável. A solidariedade da tribo fez com que os membros seguissem o seu chefe. Os povos converteram-se sem consciência de constrangimento. Podemos presumir que na maioria dos casos nada entendiam da nova religião que adotavam, menos ainda do evangelho ao qual não tiveram acesso. Porém, aceitaram a nova religião com sinceridade.

Os reis dispunham de muitos meios para impor a sua vontade aos povos. Mas esses meios eram tidos por legítimos. Os seus povos aceitaram as pressões vindas dos seus chefes porque as achavam

legítimas. Onde os reis se converteram livremente, os povos não ofereceram resistências ativas à conversão.³

Qual foi o discurso missionário que convenceu os reis? Globalmente foi o mesmo que convenceu os imperadores romanos desde Constantino até Justiniano.⁴ O protótipo foi o discurso que converteu o rei dos Francos Clóvis.⁵ Podemos dizer que, até às revoluções modernas, esse discurso serviu de base à adesão dos reis ao cristianismo. Alguns reis chegaram a ser santos, o que significa que chegaram a entender o evangelho. A imensa maioria nunca deu sinais de ter entendido o que significava o evangelho. Contudo, foi sinceramente "cristã", quer dizer que aceitou sinceramente a mensagem que lhe foi dirigida.⁶

Os missionários partiam de fatos maravilhosos para apresentar em sinais o Deus que anunciavam. Nisto seguiam o método dos próprios evangelhos. Para os reis, porém, quais eram os sinais do céu? Deviam ser vitórias militares. Os cristãos conseguiram convencer Constantino de que a sua vitória se devia ao Deus dos cristãos. Também conseguiram convencer o rei dos Francos Clóvis e muitos outros. Qual era o sinal mais convincente para um chefe militar? Naturalmente a vitória.⁷ Desse modo o Deus cristão é o Deus vencedor na guerra, o Deus que dá a vitória ao exército que lhe é fiel. No tempo de Carlos Magno as famosas Laudes galo-francas proclamam a mesma mensagem. Cristo é o rei que dá a vitória, o rei que conquista, o rei que triunfa: *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat.*⁸

Cristo não oferece somente a vitória: depois da vitória ele oferece ao rei uma legitimidade maior. Oferece fundamentos novos ao seu domínio. O cristianismo inteiro fornece aos reis o fundamento do seu poder. Em primeiro lugar o cristianismo confirma o poder dos reis e o exalta pelas figuras dos santos reis bíblicos. Em

3. Sobre o papel dos imperadores na conversão do império romano, cf. J. Gaudemet, *L'Eglise dans l'empire romain (IVe-Ve siècle) (Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident*, t. III), Sirey, Paris, 1958, p. 1-32; sobre o papel dos reis na conversão dos povos "bárbaros", cf. Daniel-Rops, *La conversion des barbares d'Occident*, em (dir. S. Delacroix) *Histoire des missions catholiques*, t. I, *Les missions des origines au XVIIe siècle*, Paris-Monaco, 1956, p. 64-104.

4. O conteúdo está nas cartas de Constantino. Ver Heinz Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse entwickelung*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1955.

5. R.-P. Millot, *L'Épopée missionnaire*, Fayard, Paris, 1956, p. 108-120.

6. Ver a referência na *Vila de São Remigio*, escrita por Hincmar de Reims (§ 14), texto citado no livro *L'Épopée missionnaire*, p. 111. Clóvis convenceu todo o seu povo (isto é, os seus guerreiros).

7. Ver a mesma referência da p. 111. Clóvis cita como argumento para convencer os seus soldados a sua vitória militar.

8. Citação das Laudes galo-francas em R. Folz, *L'idée d'empire en occident du Ve ao XIve siècle*, Aubier, Paris, 1953, p. 194s. Importante é a mensagem de Carlos Magno, *ibid.*, p. 25-35. Aí aparece tudo o que os reis e imperadores receberam do cristianismo.

segundo lugar o cristianismo ensina aos povos a submissão e a obediência. A força todo-poderosa de Deus está a serviço do rei. Pois Deus escolheu esse rei: Clóvis foi escolhido por Deus, Carlos Magno foi escolhido por Deus.⁹ Do mesmo modo foram escolhidos todos os reis cristãos e, num plano inferior, mas importante, os duques, condes, barões e outros cavaleiros. Cristo é o fundamento de todo poder.¹⁰ Os reis e nobres são, como os apóstolos, os eleitos de Cristo para realizarem o seu reino na terra.

Em compensação, o que fazem os reis? Qual é o compromisso dos grandes que recebem tais atributos? Em que consiste, para eles, a conversão?

A conversão consiste em rejeitar os ídolos para abraçar o verdadeiro Deus, queimar os falsos deuses para seguir o verdadeiro Deus, abandonar as ilusões de deuses que não existem ou são fantasmas criados por Satanás, para adotar a verdade do único Deus que existe, e mostra que existe pelos sinais maravilhosos que faz. A luta contra a idolatria vai ser o grande tema que vai orientar a missão durante toda a história da cristandade.

Graças à escolha do tema da idolatria, fez-se uma convergência notável, que vai fornecer à cristandade a sua mais profunda ambigüidade e a sua força histórica. A força histórica da cristandade veio-lhe precisamente da sua ambigüidade. Para ser cristão não se precisou conhecer, nem aceitar o evangelho. Bastava não negá-lo explicitamente. Mas, para ser cristão, era preciso lutar decididamente contra os ídolos.

Quando um rei tinha vencido outro rei que praticava a idolatria, tudo ficava unido. Deus tinha dado a vitória ao cristão contra o idólatra e manifestado, desta forma, o seu poder face à impotência dos ídolos.¹¹

Tal mensagem havia de gerar inevitavelmente uma contradição, isto é, uma contradição dentro do próprio sistema missionário. A

9. Cf. R. Folz, *o.c.*, p. 32. Numa carta a Carlos Magno, Alcuino explica ao rei dos Francos que ainda não é imperador, que até agora três pessoas estiveram na cúpula do poder sobre o mundo. Houve o sucessor de Pedro, o papa, houve o imperador romano que está na segunda Roma, Constantinopla e finalmente ele Carlos Magno. Desses três, diz Alcuino, o maior é Carlos Magno. A dignidade do rei dos Francos supera a dos outros, do papa e do imperador: "Sobre ti só se apóiam as Igrejas de Cristo, de ti só elas esperam a sua salvação, de ti o vingador dos crimes, o guia dos que erram, o consolador dos aflitos, o sustento dos bons" (*ibid.*, p. 106).

10. Cf. Alain Ducellier, *Le drame de Byzance*, Hachette, Paris, 1976, p. 112-115; Fr. Heer, *Die Tragödie des heiligen reiches*, Kohlhammer, Stuttgart, 1952.

11. A teoria da idolatria é fundamental na expansão do cristianismo. Cf. E. Randolph Daniel, *The franciscan concept of mission in the high middle ages*, Univ. Press of Kentucky, 1975, p. 3-20; José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias Occidentales*, livro 5.

vitória do rei cristão constituía um sinal favorável de Deus para com ele. Mas o que significava a derrota do rei pagão, juntamente com o seu povo? O sistema propunha que todos os reis pagãos fossem convertidos pelo mesmo caminho: a todos os missionários apresentariam as vitórias como sinais do Deus vencedor. A vitória de um, porém, incluía a derrota de outro. Como evangelizar esse outro? O êxito na evangelização de um levava ao fracasso na evangelização do outro. Carlos Magno sentiu-se confirmado quando o Deus cristão lhe deu a vitória sobre os Saxões. Mas o que aconteceu com os Saxões? Qual era o sinal de Deus para com eles?

Foi o que aconteceu nas Américas. O sistema missionário da cristandade consistia em oferecer aos chefes e reis dos povos americanos os sinais do Deus das vitórias, a proposta de um reino bíblico, exaltado pela auréola de Cristo. Os reis da América, os Incas do Peru, os Astecas no México teriam sido convertidos se a mensagem de Constantino e de Clóvis lhes fosse apresentada. Mas não o foi, nem podia ter sido porque aí estavam os reis da Espanha e de Portugal. Eles tinham sido escolhidos por Deus antes, tinham recebido de Deus a missão de vencer a idolatria, lutar contra o paganismo e mostrar qual é o verdadeiro Deus. A evangelização dos reis de Espanha e Portugal impedia a evangelização dos reis da América.

Na América, os Incas e os reis Astecas não foram evangelizados: foram eliminados. A sua eliminação física era necessária como sinal de Deus para o rei da Espanha. O Deus verdadeiro tinha vencido os ídolos e os reis dos ídolos. Tudo estava em ordem. A mensagem cristã tinha sido confirmada.

Em lugar de receberem a fé dos seus chefes tradicionais como na antiga cristandade, os povos da América receberam-na por pura imposição estrangeira. Uma imposição dos seus chefes teria sido legítima. A imposição por vencedores estrangeiros não era legítima e devia provocar traumatismos quase insuperáveis.

No século XVI muitos missionários foram chocados pela contradição do sistema. Acharam o sistema insustentável, pois ia diretamente contra o evangelho. Procuraram, pelos reis católicos, desvincular a missão da conquista. Negaram que Deus estivesse comprometido com a vitória dos conquistadores. Assumiram a defesa dos direitos dos povos indígenas. Diziam que a fé não se podia impor pela violência.¹²

12. Sobre as tentativas de evangelização pacífica nas Américas, cf. Luis Henao, *Los cronistas misioneros de la nueva España*, CEPS, México, 1979, p. 19-54; Hans-Jürgen Prien, *Die Geschichte des Christentums im Latein-amerika*, Vandenhoeck, Göttingen, 1978, p. 207-209; Enrique D. Dussel, *Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina*, CEHILA, Sigüeme, Salamanca, 1983, p. 259-280, 345-347.

O que podiam fazer? O sistema era mais forte do que eles. Podia inspirar-se numa tradição de mais de dez séculos para justificar a conquista como empresa evangelizadora dos reis cristãos.

Os missionários procuraram salvar alguns enclaves, algumas ilhas no seio dos impérios cristãos, para aí praticarem os métodos de evangelização pacífica que achavam os únicos admissíveis. A sociedade global, porém, era inevitavelmente mais forte do que eles. A expulsão dos jesuítas manifestou-o claramente.

O sistema podia invocar a argumentação da idolatria que era tradicional. De fato, a violência para impor a conversão aos indígenas justificou-se pela teoria da idolatria.

Apesar dos protestos de muitos missionários, sobretudo nos primeiros tempos, a teoria da idolatria tornou legítima a imposição da fé pela violência por parte dos conquistadores. Já em certas regiões da Europa conquistadas pelos cristãos, a teoria tinha sido elaborada e aplicada. Bastava dar-lhe novas aplicações com as adaptações necessárias.¹³

A teoria dizia que a fé não se podia impor pela força, mas que a idolatria podia ser destruída pela violência. Desse modo, nas Américas, os templos foram destruídos, os sacerdotes massacrados, os livros queimados, os ritos proibidos e todos os indígenas forçados a abandonar qualquer prática das suas religiões tradicionais, tratadas como idolatria.¹⁴

De modo geral os conquistadores, inclusive os sacerdotes que os acompanhavam, realizaram essa obra de destruição com grande alegria e grande entusiasmo. Viam nessa destruição a vitória do Deus verdadeiro e a derrota dos demônios. A ruína total da religião pagã era o sinal mais claro da força do Deus cristão.

Os povos americanos, porém, ficaram profundamente traumatizados. De repente tiveram que aceitar uma religião que não conheciam nem entendiam. Não podiam confiar nas elites tradicionais que haviam perdido. Eram obrigados a entregar o fundo do seu coração aos que os dominavam, exploravam arrancando o que tinham.

13. Ver uma exposição clássica da teoria da idolatria na obra de José de Acosta, *Historia natural e moral das Índias Ocidentais* publicada em 1589, no livro 5 (recente ed. francesa, Payot, Paris, 1979, p. 235-298).

14. Cf. Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, obra escrita a fines de siglo XVI, ed. fac-similar, Porrúa, México, 1971, p. 226-245; Nathan Wachtel, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole*, Gallimard, 1971, p. 209-211.

Alguns resistiram com armas na mão. A resistência dos povos indígenas somente foi vencida neste século, depois de mais de 400 anos de lutas armadas. A fidelidade à religião dos seus antepassados era para eles o último sinal da fidelidade à sua própria identidade. Outros resistiram clandestinamente. No século XVII os sacerdotes empreenderam uma nova investida contra a idolatria. Descobriram que muitos indígenas tinham escondido os seus ídolos e praticavam clandestinamente a sua religião.¹⁵ Desta vez a destruição foi total. As antigas religiões foram varridas. Subsistiram apenas no inconsciente: subsistiram em forma simbólica em certos ritos católicos. Os indígenas criaram um jogo de ambigüidades: os ritos católicos tiveram dois sentidos: um para os brancos, outro para os indígenas. Mas tudo isso foi jogo inconsciente. A nível de consciência a missão conseguiu destruir as antigas religiões.¹⁶

Os indígenas adotaram a religião dos vencedores, mas passivamente. Fizeram dela, inconscientemente, um inconsciente da sua religião tradicional. O que era propriamente evangélico não chegou nem a ser anunciado, nem a ser aceito. Como os missionários teriam podido anunciar o evangelho se todo o sistema praticava o contrário? Anunciaram uma religião monoteísta imunizada contra o evangelho. Os indígenas aceitaram-na. Reconheceram que o Deus dos cristãos era mais poderoso que os seus ídolos, pois estes não puderam salvá-los da derrota. Aceitaram que a sua derrota era também a derrota dos seus deuses. Adotaram o Deus dos vencedores.

Naturalmente, ao adotarem o Deus dos vencedores, colocavam-se numa posição de inferioridade. Os conquistadores eram os filhos prediletos do Deus vencedor. Os indígenas seriam apenas os seus empregados. A sua relação com o Deus vencedor seria semelhante à situação diante dos novos amos e senhores.

A conversão da totalidade desses povos foi muito ambígua. Por outro lado, a conversão dos povos conquistadores, que tinham aceito a fé voluntariamente, deu-se de maneira superficial. Fazia-se conflito de maneira radical. Como converter, em poucos anos, um povo inteiro ao evangelho? Foi impossível no caso dos Francos, mas o fizeram com boa vontade. Como imaginar uma conversão real ao evangelho, forçando e não mencionando, sequer, esse mesmo evangelho?

Face ao escândalo da evangelização, alguns, como Bartolomeu del Las Casas, procuraram evangelizar os povos sem passar pelas

15. Cf. Nathan Wachtel, *o.c.*, p. 231-238.

16. Cf. Nathan Wachtel, *o.c.*, p. 37-64: os povos vencidos fizeram a experiência da morte dos seus deuses.

elites: as elites naturais tinham sido eliminadas (ou fisicamente eliminadas ou, ainda, destituídas do seu poder). As novas elites não eram legítimas aos olhos dos indígenas. Porém, como evangelizar os povos sem passar pelas elites num contexto de cristandade? A tentativa revelou-se uma ilusão impossível. Das próprias reduções não sobrou quase nada. Elas não foram a base da atual Igreja na América Latina.

Como avaliar esse discurso de evangelização das elites?

Para apreciá-lo, não podemos esquecer de comparar o caso da cristianização por meio das elites com o caso da evangelização após a destruição das elites, como na América. Está claro que ficou melhor para os povos a obrigação de aceitar a nova religião porque as suas elites legítimas assim o querem, do que a obrigação de aceitar, contrangidos, uma religião que as elites não aceitaram, porque as exterminou e se apresentou sem nenhuma legitimidade. A imposição pelas elites tradicionais traz consigo um certo caráter de legitimidade. A imposição pelo vencedor que matou as elites introduz um princípio de destruição no mais profundo da alma dos povos.

De qualquer maneira, a mensagem anunciada às elites não vai além do monoteísmo político que é comum a todas as grandes religiões-culturas. Entre o 5º século antes de Cristo e a secularização contemporânea, a humanidade viveu, pensou, agiu, desenvolveu-se, constituiu-se socialmente, percebeu a sua humanidade no quadro de algumas grandes religiões-culturas (são conjuntos culturais cujo fundamento foi uma religião: historicamente prevaleceram sobretudo o confucionismo na China, o induísmo na Índia, o budismo no Sudeste asiático, o Islão, a cristandade, a religião dos Incas e dos Astecas). Todos têm algo em comum: reduzem a totalidade a um princípio único. Representam esse princípio de modo diverso, mas todos são monoteístas (quer o seu Deus seja representado como pessoa, quer como força ou princípio único de todo o ser). A cristandade foi uma variante desse monoteísmo.

O monoteísmo foi político porque forneceu a base aos impérios que fizeram a humanidade. Foi cultural porque gerou e alimentou uma cultura extensa, comum a milhões de pessoas. Conseguiu socializar grandes impérios. Ensinou aos povos a arte de viver em grandes unidades culturais e políticas. Desse modo foi uma etapa decisiva na marcha da humanidade: a primeira grande etapa na via da socialização antes do Estado moderno.

A mensagem monoteísta dos cristãos não foi radicalmente diferente da mensagem monoteísta do Islão ou das outras grandes religiões. Tinha para os reis, os seus exércitos e os seus povos um significado semelhante. Nela havia, e ainda há, poucos elementos propriamente cristãos ou evangélicos. Basta comparar com a religião dos regimes militares contemporâneos para constatar uma evidente ausência do elemento evangélico na mensagem.

Podemos, por causa disso, rejeitar essa forma de evangelização e condenar todo esse passado? Não o podemos. Da mesma maneira não podemos condenar simplesmente as outras religiões. Pois cumpriram um papel histórico. A mensagem monoteísta foi útil aos povos. Por isso mesmo, no fim, todos a aceitaram, mesmo sob a violência, porque apreciaram o valor de progresso humano. A mensagem monoteísta livrou os homens antigos do prestígio da magia, do animismo, da feitiçaria. Livrou-os do medo das forças naturais. Deram-lhes o domínio sobre a natureza em lugar de uma escravidão. Possibilitou-lhes uma vida social mais ampla, a formação de unidades políticas e culturais sem as quais nenhum progresso econômico é possível. E sem o progresso econômico nenhum progresso humano é possível. A mensagem monoteísta foi realmente uma promoção para os povos. Por isso, nela não está ausente o sinal do Espírito de Cristo.

Além disso, a mensagem monoteísta abriu o espaço para a pregação do evangelho. Criando uma solidariedade entre o evangelho e a doutrina aceita, tanto pelas massas como pelos seus chefes, ela permitiu que dentro da sociedade o evangelho pudesse circular livremente. Basta comparar com a situação no seio das outras grandes religiões para ver a diferença. As outras grandes religiões-culturas fecham o espaço e impedem a evangelização. Ocupam o espaço político, social, econômico, cultural, mental e até geográfico: não deixam brecha por onde possa entrar o evangelho. Até hoje não há evangelização dentro do espaço que controlam. Inclusive, tudo indica que, somente depois da dissolução da fase histórica das grandes religiões-culturas, é que a evangelização será possível nesse espaço.

Com certeza, a cristandade também pode impedir o evangelho porque deixa a impressão de que a evangelização já é fato consumado e deixou de ser necessária. Contudo, a experiência histórica mostra que a evangelização sempre encontrou caminhos no espaço aberto pela cristandade. Nunca se confundiu com o agir da cristandade, evidentemente. Mas não achou um obstáculo insuperável.

Houve inclusive santos cristãos entre os reis e a nobreza. Houve santos entre os pobres subordinados a eles apesar das estruturas de cristandade.

O discurso missionário das massas populares

Dissemos que os povos se converteram porque seguiram as elites, as elites naturais ou as elites estrangeiras impostas, com boa ou com má vontade. Contudo, as massas não aceitaram cegamente. Também elas precisavam de algumas motivações adaptadas à sua condição. Houve também uma pregação para as massas rurais. Qual foi essa pregação?

Na sua famosa carta aos missionários da Inglaterra, o Papa Gregório Magno enunciava alguns princípios destinados a um futuro extraordinário.¹⁷ Pois foram a Carta Magna dos missionários rurais durante todos os séculos ulteriores.

O Papa recomendava aos missionários que não destruíssem os lugares de culto, nem as instituições religiosas dos povos que se queria converter. Sugeria que se colocassem as imagens dos Santos cristãos no lugar dos ídolos pagãos. Desse modo, por costume, os povos continuariam a venerar esses lugares e, sem perceber a diferença, aceitariam o culto cristão.

Esse princípio foi aplicado na Inglaterra, na Irlanda, na Alemanha e em muitos outros países. Foi aplicado também na América.¹⁸

O caso mais famoso de assimilação de uma divindade pagã com uma Santa cristã foi o caso da Virgem de Guadalupe que veio substituir a deusa Tonantzin dos Astecas.¹⁹ Já o franciscano Sahagun no século XVI estava preocupado com os resultados dessa evangelização fundada na assimilação de realidades cristãs com as realidades pagãs prévias. Muitas culturas antigas conhecem um princípio feminino que é a mãe universal, a mãe terra, a mãe das águas ou a mãe do céu. No mundo incaico prevalecia a Pacha Mamma, mãe terra. Poucos duvidam que o culto fervoroso dos povos à mãe terra tenha sido uma das fontes do apego extraordinário dos povos americanos à Virgem Maria.²⁰

17. Cf. R.-P. Millot, *L'Épopée missionnaire*, Fayard, Paris, 1956, p. 167.

18. Cf. Henri Barnard-Maitre, *Les Jésuites et leur attitude à l'égard des civilisations non-occidentales*, em (col.) *Les héros de saint François Xavier*, Fayard, Paris, 1956, p. 55-60.

19. Cf. J. Lafaye, *Quetzalcoatl y Guadalupe*, Fondo de cultura económica, México, 1977.

20. Cf. Hans-Jürgen Prien, *Die geschichte Des Christentums in Lateinamerika*, p. 304-310.

Em muitos casos, os santuários cristãos foram edificadas no lugar de antigos lugares sagrados pagãos: por exemplo, o lugar chamado Tepeyac, onde se venera a Virgem de Guadalupe-Tonantzin, ou o santuário da Virgem de Copacabana na margem do lago Titicaca.

Diz-se que a Irlanda se transformou tão rapidamente num celeiro de missionários porque os antigos druidas se tornaram sacerdotes cristãos. Os sacerdotes pagãos adotaram o cristianismo e acharam nele uma posição reforçada. O seu exemplo levou as massas. O poder moral ou mágico que tinham reforçou a causa da nova religião.

Na América, os sacerdotes católicos colocaram-se acima da hierarquia religiosa da nova sociedade. Mas não suprimiram as antigas funções religiosas que eram estruturas sociais importantes. Adotaram-nas, deram-lhes novos nomes e novas atribuições mas subordinaram-nas ao seu próprio poder. Foram ministérios de segunda categoria que serviram para reforçar o controle dos sacerdotes sobre as massas. Os antigos ministros da religião pagã aceitaram esses ministérios secundários que lhes salvavam pelo menos uma aparência de poder.

Desse modo, a dureza do discurso contra a idolatria encontrava uma certa compensação na prática. Os ídolos estavam excluídos da teoria, mas não completamente da prática. Algumas concessões foram feitas às religiões tradicionais condenadas por idolátricas.

O que fazia o prestígio das divindades (ou quase divindades) tradicionais era o seu poder. Os deuses (ou os espíritos etc.) eram fortes para o bem e para o mal. Fortes para o bem, davam a chuva, o sol, a salvação nas doenças, a boa sorte no casamento, na procriação, nas colheitas, nas viagens. Fortes para o mal eram temíveis porque podiam vingar-se, causar pragas e flagelos, enviar doenças ou castigos diversos.

O discurso popular dos missionários exaltava o poder dos Santos cristãos: entrava na mesma estrutura de pensamento e de agir religioso dos povos que se queria evangelizar. Os missionários explicavam que os seus Santos eram muito mais fortes do que os espíritos ou os deuses dos pagãos. Na medida das suas capacidades mostravam-no por meio de obras espetaculares.²¹

21. Ver os exemplos de S. Willibrordo, em *L'Épopée missionnaire*, p. 180-182; de S. Bonifácio, cf. Theodor Schieffer, *Winfrid — Bonifatius und die christliche grundlegung Europas*, Herder, Friburgo, 1954, p. 148-154.

Esses Santos não eram apenas figuras míticas. Parece sem dúvida que a força irradiante de algumas personalidades excepcionais, bispos, monges, missionários exerceu na missão um papel também excepcional. Mais tarde eles viraram Santos e mitos. Durante a sua vida terrestre, foram poderosos e conseguiram encarnar o seu povo. Atraíam as massas. Não se deve menosprezar a influência de pessoas excepcionais. No campo, o carisma pessoal dos missionários ainda é o argumento maior. O Santo vivo, de carne e osso, que anda pelos caminhos incansavelmente, ainda é o argumento que mais convence. Face aos deuses míticos, eles são carismáticos vivos que se pode ouvir ver, apalpar. Eles falavam por si mesmos, pelas maravilhas que faziam na sua vida. Tinham fama de curar os doentes, de prever o futuro, de saber as coisas escondidas, de converter os corações mais endurecidos.²²

O discurso dos povos foi o maravilhoso que mostravam. Falavam pelas suas obras. Assim como hoje em dia o povo devia escutar pouco os seus discursos explícitos, mas se convencia pela força da sua personalidade.

Além disso, os missionários ofereciam ritos para a morte e as diferentes circunstâncias da vida. Ofereciam remédios naturais ou supernaturais. Numa palavra mostravam um poder divino.

Como julgar essa palavra dirigida às massas populares?

Os Reformados do século XVI, os Humanistas e ainda os protestantes de hoje criticaram muito severamente o discurso popular dos missionários da cristandade. Tratam-no como paganismo. À primeira vista, parece ser uma concessão muito grande feita ao paganismo tradicional das massas populares. Seria como voltar ao paganismo depois de conhecer o evangelho.

Não queremos julgar ou defender os casos particulares, certos abusos ou excessos, mas apenas o princípio de tal discurso. Aparentemente é uma confusão total, uma redução ao paganismo com roupagem cristã. Contudo, é preciso levar em conta algumas considerações básicas.

Primeiro há o princípio dos fracos de S. Paulo.²³ As massas pobres e iletradas não podem entender nada de uma mensagem elaborada em termos letrados: quem é de língua oral, não assimila

22. Exemplo dos missionários irlandeses, *L'Épopée missionnaire*, p. 142-154.
23. Cf. G. Therrien, *Le discernement dans les écrits pauliniens*, Gabalda, Paris, 1973, p. 149-154.

facilmente um linguajar escrito ou letrado. Em se tratando de anunciar o cristianismo às massas populares iletradas, que outro caminho existe a não ser o caminho da sua religião tradicional? O ponto de partida há de ser o que esses povos vivem, entendem e aprovam.

Em segundo lugar, o culto aos Santos — vivos ou mortos — nunca é uma mera repetição do discurso pagão. Produz-se uma profunda transformação. O culto à Virgem de Guadalupe nunca é a mera repetição do culto a Tonantzin. Os gestos são diferentes, os ritos são diferentes, os discursos explícitos são diferentes. Não é possível que tantas modificações deixem de condicionar radicalmente o alcance do culto à mãe terra. Nem todos assimilam logo as novas formas propostas pelos missionários, e fazem perguntas a propósito das mudanças ocorridas. Além disso eles vão adquirindo alguns conhecimentos sobre Maria, a mãe de Jesus, segundo os evangelhos. O evangelho cristão não lhes fica totalmente alheio. Sempre entra algo do evangelho. Existe algo que procede do Espírito evangelizador por deficiente que seja a assistência pastoral do clero.

Além disso o que já dissemos se aplica aqui também: a religião cristã popular abre espaço para a pregação cristã. Os bruxos, feiticeiros e outras pessoas sagradas das religiões populares antigas poderiam constituir obstáculos insuperáveis. Dentro do contexto da religião cristã popular os missionários podem, se querem, encontrar espaço livre e público atento para o anúncio do evangelho.

Contudo, não há dúvida de que o conteúdo evangélico dessa evangelização de massas é fraco. No momento em que oferecem a sua adesão ao cristianismo, os povos convertidos, desse modo, sabem pouca coisa do evangelho. Podem iludir os sacerdotes da Igreja de cristandade. Podem lhes dar a impressão de que esses povos já são cristãos. Aconteceu em muitos casos que a evangelização que faltou no início nunca chegou à realização. Esses povos foram cristãos que ignoravam o evangelho cristão, pelo menos explicitamente. Não se deve, porém, generalizar. Muitos povos foram realmente evangelizados no decorrer dos tempos, mesmo se muito mais tarde novas gerações abandonaram a fé.

Outro mérito da evangelização popular foi que ela se dirigiu aos pobres. Isto é sempre sinal cristão autêntico. Ainda que o conteúdo seja aparentemente pagão, somente o fato de fazer o anúncio aos pobres já é cristão. Pode-se objetar que essa mensagem aos pobres não envolvia a totalidade da sua libertação; já o fato de evangelizar os pobres é um início do reino de Deus.

O discurso dos missionários

As comunidades cristãs em regime de cristandade não têm dinamismo suficiente para assumir a missão. Nos primeiros séculos, não houve missão organizada, nem missionários enviados especialmente, nem missionários que se destacassem pela força da sua personalidade no meio de um povo passivo. Tudo isso mudou. As comunidades não foram capacitadas para enfrentar a cristianização dos povos bárbaros. A evangelização foi assumida por missionários, essencialmente por monges. As comunidades cristãs não responderam ao desafio. Nasceu a distinção que se manteve até agora, até o século da Ação Católica, entre um povo cristão mudo e inerte, e missionários especializados recrutados entre os monges (depois deles os religiosos em geral). Essa distinção forma parte do regime de cristandade. A Ação Católica nasceu com o fim de ultrapassá-la. Contudo, ainda estamos longe disso. Se o Vaticano II proclamou a vocação missionária de todos os cristãos, na prática a missão ainda é o fato de institutos especializados, ainda que alguns leigos estejam agora associados aos religiosos.

Não consta que os monges tivessem tido uma mensagem evangelizadora específica. Adotaram os dois discursos vistos anteriormente: o discurso monoteísta contra a idolatria, por um lado, e o discurso de assimilação das divindades pagãs e dos seus méritos, por outro lado. Os grandes apóstolos dos bárbaros foram grandes destrutores de ídolos, S. Wilibrordo, S. Bonifácio.²⁴ Ao mesmo tempo procuraram o contato com os bárbaros por meio dos Santos: S. Bonifácio procura avidamente uma cópia da carta famosa do Papa Gregório Magno.²⁵

Mas o específico da mensagem dos monges evangelizadores foi a sua personalidade. Apareceram como pessoas super-humanas, dotadas de forças e de proteção extraordinárias, capazes de provas, obras, cansaços, fadigas, penas, sofrimentos e proações fora do comum. Em si mesmos eram sinais do Deus todo-poderoso. Ao mesmo tempo eram apóstolos da paz e da reconciliação. No meio da desorganização social, os monges missionários eram centros de socialização. Em torno deles a sociedade se reorganizava, o homem descobria-se como ser social. Assim foram também os missionários na América: a conquista destruiu as sociedades tradicionais. Em

24. Cf. *L'Épopée missionnaire*, p. 178, 180.

25. Cf. *L'Épopée missionnaire*, p. 188.

muitas regiões reinou a anarquia. Os missionários foram criadores de sociedade: foi o sentido das reduções.²⁶ Em pleno século XIX no Nordeste do Brasil este foi o papel do missionário Pe. Ibiapina²⁷, e também de Antônio Conselheiro, o patriarca de Canudos, tão difamado pela historiografia oficial.²⁸

Os povos viram na energia superior dos missionários os sinais de um Deus mais forte e também de um Deus benevolente, favorável aos pobres, protetor dos fracos. Na guerra, na desordem, na anarquia, sempre venceram os mais fortes. Em qualquer organização social os pobres ganham mais do que na anarquia.

Com os Mendicantes, a reforma evangélica toma feições muito mais fortes na Igreja. Seguindo os passos de S. Francisco, os Mendicantes sentem uma vocação missionária. Os primeiros franciscanos que foram evangelizar no Marrocos sofrendo aí a morte do martírio abriram novos caminhos missionários. Sua mensagem missionária procedia diretamente da mensagem evangélica. Assim como queriam voltar ao evangelho na cristandade, queriam levar para fora da cristandade a sua mensagem evangélica. Voltaremos a essa mensagem no terceiro parágrafo deste capítulo. Basta assinalar aqui que os Mendicantes apareceram como a própria imagem do missionário. Com eles as mensagens do monoteísmo e da religiosidade popular foram ultrapassadas.

Com isto não queremos dizer que foi o evangelho puro que os Mendicantes levaram. Os franciscanos, sobretudo, desenvolveram muito tudo o que podia seduzir a religiosidade popular: ritos e cerimônias, devoções populares. Os seus numerosos Santos vieram enriquecer a coleção dos Santos populares: ninguém superou a fama de S. Antônio.

Os Mendicantes foram rapidamente integrados nas Universidades e no clero. Chegaram inclusive a ocupar os lugares da elite do clero e das Universidades. Nestas, o desafio da missão foi recebido. O desafio do Islã sobretudo não os deixou indiferentes. Os Dominicanos em primeiro lugar, mas também os outros pretenderam discutir nas Universidades os princípios da evangelização dos infiéis.

26. Cf. C. Lugon, *A República comunista cristã dos guaranis*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1968; Regina Maria A. F. Gadelha, *As missões jesuíticas do Itatim*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1980.

27. Cf. Eduardo Hoornaert, *Crônica das casas de caridade fundadas pelo Pe. Ibiapina*, Loyola, São Paulo, 1981.

28. Cf. Ataliba Nogueira, *Antônio Conselheiro e Canudos* (Brasília 355), Comp. Ed. Nacional, São Paulo, 1978.

Não parece que a interferência das Universidades tenha contribuído para o êxito da missão. Pois as Universidades estavam elaborando a teoria da cristandade. Estavam construindo uma teologia completa para o sustento da sociedade cristã. Face aos povos não cristãos, não puderam fazer outra coisa a não ser uma apologética da cristandade. A *Summa contra Gentes* é uma apologia da cristandade. Dificilmente poderia ser tomada como base de uma pregação missionária. Os missionários, à medida em que estudavam a escolástica, foram percebendo que ela não os ajudava, mas oferecia resistência aos seus projetos. A escolástica levantava, com as suas culturas tão distantes, uma barreira formidável entre a cristandade e os demais povos.

Pouco a pouco os missionários assim formados aprenderam a dar mais importância aos conceitos escolásticos do que à inspiração evangélica dos seus fundadores.

O problema apareceu com toda a sua agudez quando os missionários defrontaram com as culturas radicalmente diversas dos povos americanos. A necessidade de ensinar as fórmulas fixadas pela escolástica criava um obstáculo insuperável. Esses conceitos escolásticos eram inassimiláveis. A sua rejeição pelos povos americanos podia dar a impressão de uma incapacidade intelectual radical. De fato, muitos missionários chegaram à conclusão que os colonizadores tinham adotado: que os povos indígenas eram infantis, incapazes de raciocínio e haviam de ser tratados como mentalmente incapazes. Na realidade, eram incapazes de assimilar os conceitos escolásticos e os missionários consideravam-se como responsáveis por esses conceitos: identificavam-nos com a revelação divina.

Depois do descobrimento, pela cristandade, dos outros continentes do mundo, a partir de meados do século XV, a sociedade cristã foi desafiada. Os novos continentes eram campo de missão quase ilimitado para o fervor dos missionários. Os Mendicantes que passaram quase todos por reformas profundas, exatamente naquela época, aceitaram o desafio. Contudo, foram ultrapassados em originalidade e criatividade pelos jesuítas que abrem uma nova época da missão.

A Companhia de Jesus manifestou desde o início uma orientação missionária mais marcada do que os Mendicantes. Retomou a herança desenvolvendo-a notavelmente.²⁹ O programa missionário

29. A. Rétif (éd.), *Les héritiers de saint François Xavier*, Fayard, Paris, 1956; H. Bernard-Maitre, em *Les missions à l'époque des découvertes*, em (col.) *Les missions des origines au XVIIe siècle*, Paris-Monaco, 1956, p. 269-331.

dos jesuítas encontrou, bem cedo, uma formulação clara no famoso livro do Pe. José de Acosta, missionário no Peru: *De natura orbis ... et de promulgatione evangelii apud bárbaros ... sive de procuranda Indorum salute*.³⁰

Acosta distingue três categorias de povos não cristãos:

1º Os povos muito civilizados, de cultura de nível igual ao nível dos povos clássicos do Ocidente. A sua cultura é semelhante à cultura latina ou grega, da qual herdou a cristandade. Em primeiro lugar é o caso da China, depois vêm o Japão e a Índia. Esses povos devem ser evangelizados do mesmo modo como fizeram os apóstolos nas origens cristãs.

2º Os povos menos civilizados, já muito organizados, mas inferiores porque institucionalizam práticas bárbaras. São os povos do Peru e do México, assim como certos povos da Índia Oriental. Esses povos devem ser mantidos nas suas estruturas e nos seus costumes, mas não sem passar por um profundo processo de transformação. Não podem ser independentes. Devem ser dirigidos por magistrados procedentes de regiões mais civilizadas. Assim se legitima a conquista.

3º Os povos sem civilização que vivem como selvagens, sem leis e sem organização social. São vítimas da idolatria, da superstição e da imoralidade. Tudo devem aprender de povos mais adiantados. Aí a evangelização é novidade pura. Assim foram tratados os povos selváticos da América.

Seguindo os passos de José de Acosta, o Pe. Ricci na China e o Pe. de Nobili na Índia puseram-se a estudar profundamente as culturas que evangelizavam. O seu método missionário consistiu em assimilar o mais possível a sabedoria dos povos da China e da Índia. Procuraram o maior número possível de paralelos entre a Bíblia e a sabedoria chinesa ou indiana, assim também como os paralelos dos filósofos clássicos já assimilados pela cristandade.³¹

Desse modo os jesuítas evangelizaram devolvendo aos povos pagãos a sua própria sabedoria. Assimilavam a sabedoria dos orientais com o fim de lhes propor a complementação cristã. Mostravam o cristianismo como a forma mais acabada da sua própria sabedoria.

30. Este livro é o primeiro tratado que oferece uma teoria da missão. Ver alguns dados em H. Bernard-Maitre, em *Les héritiers de saint-François Xavier*, p. 55-63.

31. Cf. Etienneble, *Les jésuites en Chine*, Julliard, Paris, 1966.

Nunca saberemos se o método dos jesuítas teria podido dar frutos. A oposição dos outros missionários e as decisões finais da S. Sé não deixaram os jesuítas levarem a sua experiência até o fim. O seu caminho foi reprimido pela síntese que o grupo superior da hierarquia impôs.

No mesmo século XVI em que os jesuítas iniciaram os seus projetos missionários, os dominicanos e alguns outros Mendicantes formularam a mensagem, que poderíamos dizer, dos "direitos humanos". A expressão é um anacronismo, mas não sem fundamento. Pois aí se encontra a fonte histórica da futura teoria dos direitos humanos formulada pela modernidade. Esta se esqueceu das suas origens históricas. A doutrina dos direitos humanos foi o produto da resposta dos missionários ao desafio do descobrimento e da conquista, feita pelos reis cristãos, de novos povos.

Montesinos foi o primeiro e Las Casas foi o que mais se destacou. Uma legião de missionários acabou descobrindo que a única mensagem evangelizadora dos índios era a defesa dos seus direitos violados pelos cristãos.³²

A mensagem de evangelização está exprimida no Breve apostólico *Pastorale officium* de 29 de maio de 1537 do Papa Paulo III ao arcebispo de Toledo. O Papa afirmava simplesmente que os índios também eram homens e tinham todos os direitos das criaturas humanas; entre eles o direito à livre disposição de si e aos seus bens.³³ Além disso, no dia 2 de junho do mesmo ano, o Papa promulgava no Breve *Veritas ipsa* as penas de excomunhão contra todos os que não respeitavam os direitos dos índios. Contudo, cedendo às instâncias da corte de Espanha, o Papa retratou-se das penas de excomunhão no dia 19 de junho de 1538, deixando sem conseqüências práticas as proclamações dos direitos dos índios. A estrutura de cristandade não permitia ir mais longe do que a proclamação teórica logo desmentida pela prática.

É verdade que todo esse trabalho dos missionários levou o rei de Espanha a promulgar novas leis mais favoráveis aos índios. Essas leis ficaram também quase sem efeito.

No concreto, a estrutura de cristandade não permitiu que os missionários assumissem a defesa dos escravos negros. As declarações favoráveis dos Papas ficaram sem efeito porque não foram promul-

32. Cf. Enrique Dussel, *Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina*, p. 259-280.

gadas pelos reis.³³ Nada pôde ser feito pelos negros. Para os índios as reduções mostraram a partir da cristandade o limite de qualquer empreendimento missionário.³⁴

Afinal de contas a defesa dos direitos humanos pelos doutores da cristandade não pode entrar em contradição com os direitos da monarquia espanhola. A própria doutrina de Francisco de Vitória mostra essa ambigüidade permanente. Por um lado todos os povos têm direito aos direitos humanos. Mas por outro lado a conquista é irreversível e deve ser justificada. Os teólogos terão que trabalhar muito para buscar uma conciliação racional e lógica dessas duas posições antagônicas. O papel dos teólogos não será o de conciliar as exigências evangélicas com a prática real não evangélica e mostrar como o evangelho pode conciliar-se com o antievangelho? Dentro da cristandade, pelo menos, eles foram constantemente requeridos para esse trabalho.

Os missionários, sobretudo os mais heróicos, salvaram a evangelização. Mas não puderam impedir que ela estivesse comprometida pela sua imersão dentro de uma situação oposta ao evangelho.

O quarto discurso

As Igrejas orientais não chegaram a formular claramente uma doutrina oficial sobre a missão, nem um discurso missionário padrão. Essa ausência resulta provavelmente da carência de teologia escolástica adotada oficialmente pelas Igrejas, ou então da imperfeita assimilação do direito no Oriente eclesiástico.

No Ocidente houve uma doutrina padrão formulada por Gregório Magno e pelos seus sucessores que presidiram às missões entre os povos germânicos. A teoria missionária dos Papas acha-se em várias cartas. Bem cedo os papas tomaram iniciativas em relação às missões exteriores, por exemplo, no caso da Inglaterra e da Alemanha. Na Idade Média os Mendicantes buscaram na Santa Sé a autentificação dos seus projetos missionários. No momento dos grandes descobrimentos, os Papas tiveram que ceder aos reis de Portugal e de Espanha todos os direitos sobre a expansão do cristianismo no mundo recém-descoberto. O direito do padroado entregava aos reis a responsabilidade da missão. O rei de França assumiu tarefas semelhantes nas terras de expansão deles.

33. Denzinger-Schönmetzer n. 1.495.

34. Cf. J. E. Martins Terra, *O negro e a Igreja*, Loyola, São Paulo, 1984, p. 141-144.

Os reis tinham a sua doutrina missionária. Ela ligava intimamente conquista e missão. Ora, o padroado tinha desvantagens evidentes para a missão. Os reis tendiam a reduzir o mais possível os gastos missionários. Desejavam que a Igreja das terras ultramarinas fosse a continuação da sua própria Igreja, de tal modo que a cristianização fosse um elemento poderoso, na verdade o elemento determinante da integração na monarquia.

De certo modo, a doutrina dos reis era o quarto discurso. Sobre tudo, os reis de Espanha até Filipe III eram sinceramente católicos e estavam realmente preocupados pela expansão da fé. A sua teoria da missão era uma síntese entre evangelho, monoteísmo político e religiosidade popular mediterrânea.

Contudo, os Papas não se resignaram a entregar aos reis toda a responsabilidade da missão. Com a fundação da Sagrada Congregação para a propagação da fé, em 1622, por Gregório XV, a Santa Sé retomava a iniciativa. Pouco a pouco, ela procurou recuperar o direito de mandar os seus missionários, inclusive dentro dos territórios sob padroado. Contudo, os reis tratavam de salvar os seus privilégios. A decadência dos impérios de Espanha e Portugal facilitou a tarefa dos papas. Quando novos campos de missão se abriram, no século XIX, na China, na Índia, no Japão, no Extremo Oriente, na Oceânia e na África, a Congregação de Propaganda Fide assumiu a totalidade da missão. Foi ajudada por uma plêiade de novos Institutos missionários totalmente independentes dos reis ou dos governos. No Ocidente, durante o século XIX, a missão tornou-se quase exclusivamente tarefa dos papas.

Criou-se então uma teoria da missão totalmente centralizada em Roma. A Propaganda Fide fixou a teoria e os Institutos missionários aplicaram-na literalmente. As próprias Ordens antigas e a Companhia de Jesus, restaurada, não procuraram salvar doutrinas antigas ou experiências próprias. Aceitaram pura e simplesmente a teoria da Propaganda Fide.

A teoria romana da missão constava claramente de alguns itens firmes:

1º As missões são independentes dos reis e dos governos. Contudo não rejeitam a proteção das potências colonizadoras. Aceitam-na, pedem-na, mas sem contrapartida.

2º As missões aceitam todos os costumes e instituições dos povos que não são claramente opostos à doutrina ou à moral cristã.

Contudo, essa adaptação cultural tem de fato limites estreitos: a condenação dos jesuítas na questão dos ritos chineses não foi revogada.³⁵

3º A doutrina da missão fica muito ligada à doutrina da ortodoxia definida pelo Concílio de Trento. Está fundada na doutrinação dos povos que se quer evangelizar. A instituição missionária fundamental será a catequese. Desde o século XVII a teoria da missão postula que o essencial da missão é o ensino do catecismo. Este, por sua vez, está inspirado no catecismo do Concílio de Trento. Não faz concessão nenhuma ao modo de pensar dos povos que se pretende evangelizar. É o mesmo catecismo para a cristandade e para os povos do mundo exterior.

A mensagem missionária, apesar de proclamar teoricamente a necessidade de adaptação aos povos indígenas, na prática não muda em nada. Ela é exatamente a catequese derivada da escolástica. Está menos adaptada do que a doutrina na própria cristandade. Pois esta teve que aceitar a existência de uma religião popular. Os povos dos outros continentes não podem desenvolver uma religião popular: devem aceitar a mesma da cristandade. Os Santos dos missionários foram os Santos da cristandade. E os bens que se esperam deles são exatamente os mesmos que se esperam na Europa. As mesmas devoções, as mesmas imagens. A mensagem missionária é ainda mais rígida do que a mensagem da cristandade.

A escolástica pesou tremendamente sobre os povos das missões exteriores. O cristianismo era aceitar cegamente doutrinas escolásticas inassimiláveis, além da liturgia, do direito canônico, dos métodos de vida espiritual, e de todas as tradições da cristandade medieval. A missão romana foi mais implacável do que a missão dos reis. O catolicismo espanhol ou português permitiu mais criatividade na América do que o catolicismo romano na África ou na Ásia.

Naturalmente, no século XIX, o etnocentrismo exacerbado das potências colonizadoras foi participado inconscientemente ou conscientemente pelos missionários. O etnocentrismo reforçou mais ainda a afirmação do catecismo da cristandade. O que era bom para as paróquias européias devia ser bom para os asiáticos ou os africanos. A missão transformou-se numa mera reprodução da cristandade sobre toda a superfície da terra. Pensou-se que o futuro cristão do mundo

fosse meramente a dilatação da cristandade ocidental, até ocupar a superfície da terra inteira. A missão era então totalmente marginal, sem conteúdo próprio.

2. OS DISCURSOS DE CRISTANDADE

Há um traço comum a todos os discursos de cristandade: todos são discursos sociais. A palavra de Deus dirige-se à totalidade da sociedade. Não é uma mensagem para pequenas comunidades como nos primeiros séculos do cristianismo, para um povo pequeno mergulhado no império romano. Agora a palavra cristã dirige-se a essa sociedade no seu conjunto. Cada cristão considera-se a si próprio como um membro da sociedade cristã. Sabe que não se salva só, e sim dentro do povo de Deus. Sabe que forma uma comunhão dos Santos, que todos são solidários, que os pecadores podem contar com os méritos dos Santos.

Com a modernidade virá o advento do individualismo no cristianismo e em todos os aspectos da sociedade. A cristandade ignora o individualismo. Mesmo os solitários sabem que são membros de um imenso povo. A sua palavra é virtualmente uma palavra válida para todos. Quem fala a palavra de Deus, fala para a sociedade toda e não apenas para uma pequena elite espiritual. Essa índole confere a cada discurso um alcance próprio da época. Cada cristão fala como se a sua palavra fosse atingir toda a cristandade.

A modernidade rompeu essa unanimidade cristã, esse alcance universal que obrigava a ponderar as afirmações porque elas deviam ser válidas para todos. Hoje em dia já não existe a consciência de um povo cristão a não ser nas últimas áreas rurais da América Latina. Nas cidades, as comunidades são grupos fechados que ignoram a existência de centenas ou milhares de outros grupos religiosos de estrutura semelhante dentro da mesma cidade.

A cristandade viveu numa tensão constante entre um messianismo sempre redivivo e uma sabedoria que reflete a permanência de uma sociedade estabelecida. A cristandade, às vezes, achava-se imutável, pensava que era a última etapa na história do mundo. Outras vezes ela se achava frágil, às portas de uma mutação iminente. A iminência do reino de Deus, por um lado, a tranquilidade do reino de Deus estabelecido, por outro lado. A sociedade cristã considerava ser a maior perfeição possível na terra: aos seus próprios olhos ela

³⁵. Ver uma breve história dessa condenação em Etiemble, *Les jésuites en Chine*, Paris, 1966.

era o reino de Deus na terra.³⁶ Porém, esperava ansiosamente o advento iminente desse mesmo reino de Deus: reino seria a sua própria transfiguração, o advento de Cristo no meio dos seus fiéis; o reino de Deus seria a glorificação da sociedade cristã. De todas as maneiras, o reino estava estreitamente ligado à própria cristandade: era ou a cristandade no seu estado atual, ou a cristandade transfigurada que seria o resultado do novo advento de Cristo.

O messianismo impregnou as Cruzadas. Estas foram durante vários séculos a imagem concreta do messianismo. Os Cruzados esperavam a vinda de Jesus em Jerusalém. A Cruzada seria a grande penitência que iria purificar os cristãos para recebê-lo.³⁷

Depois das Cruzadas vieram os movimentos dos pobres (século XII). Aí o advento de Cristo seria a manifestação de uma cristandade nova, realmente evangélica: ora o evangelho anunciava o advento dos pobres. Joaquim de Fiori no fim do século XII reflete as mesmas expectativas: uma cristandade verdadeiramente evangélica, sem dominação, feita de fraternidade e de paz, espiritual, isto é, sem recurso ao braço secular e ao peso das armas para subsistir. No século XIII, as esperanças messiânicas polarizaram-se em torno dos franciscanos:³⁸ S. Francisco teria aberto a porta de um mundo novo anunciado por Joaquim. Os franciscanos seriam as primícias dessa cristandade espiritualizada que procederia realmente do Espírito Santo, a nova idade do mundo.

Desde então o messianismo nunca ficou ausente da história da cristandade. Muitas vezes esteve ligado aos movimentos populares de revolta. As insurreições dos Hussitas na Boêmia depois da morte de João Huss, as insurreições populares suscitadas pelo protestantismo no início do século XVI, o movimento de Tomás Munzer, o movimento anabatista em Munster, e outros, brotam do messianismo medieval.³⁹

A revolução puritana, a "revolução dos Santos" no século XVII ainda traz muitas marcas do messianismo popular medieval. Ainda não é uma revolução secularizada.⁴⁰

36. Cf. Fr. Heer, *Aufgang Europas*, Europa Verlag, Viena-Zurich, 1949, p. 103-134.

37. Cf. P. Alphandéry, *La chrétienté et l'idée de croisade*, Albin Michel, Paris, 1954, p. 43-56, 99-136, 160-208.

38. Cf. Gordon Leff, *Heresy in the later middle ages*, Manchester Univ. Press, Manchester, 1967, t. I, p. 68-83; H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Lethielleux, Paris, t. I, 1979, p. 69-92.

39. Cf. H. de Lubac, *o.c.*, p. 161-182; E. Bloch, *Thomas Münzer. Théologien de la révolution*, Julliard, Paris, 1962; G. Weiter, *Histoire des sectes chrétiennes*, Fayot, Paris, 1950, p. 70-170.

40. Cf. Christopher Hill, *Puritanism and Revolution*, Panther Books, Londres 1958.

Nos messianismos, o discurso inspira-se no livro do Apocalipse de S. João tão suspeito, por isso mesmo, aos olhos da hierarquia, e em todos os textos apocalípticos dos dois Testamentos.

O messianismo tendeu a ser cada vez mais popular. As classes dirigentes, ainda que a sua imaginação não estivesse protegida contra o poder da imaginação popular, resistiram mais e definiram-se por teorias do estabelecimento.

No mundo rural latino-americano o messianismo subsistiu até o fim do século passado. As pregações de Antônio Conselheiro parecem-se muito com as de Savonarola.⁴¹

Dentro da cristandade ressoaram os quatro discursos anunciados. Houve um discurso para a nobreza, outro para a massa camponesa ou às massas urbanas nascentes, outro para os movimentos monásticos e religiosos, outro para a hierarquia que se acha responsável pela Igreja e pela cristandade e não quer depender dos reis e príncipes. O quarto procurou ser a síntese capaz de abraçar a totalidade dos outros três e de transcendê-los numa fidelidade rigorosa à "Tradição cristã".

O discurso da nobreza

Para a classe dirigente a cristandade elaborou uma teoria que foi a base da sociedade desde Constantino até a Revolução francesa, e inclusive até 1918 na Europa Oriental. A teoria da sociedade confundiu-se com a teoria da realeza.

A teoria da realeza nasceu e atingiu a sua forma mais evoluída no Oriente (bizantino primeiro, e depois russo). "A tragédia do sistema bizantino foi ter confiado em que o Estado pudesse tornar-se; como tal, intrinsecamente cristão".⁴² Não somente o Basileu bizantino é o eleito de Deus, representa na terra o seu poder; mas ele forma também parte do sistema sacramental. O imperador é sacralizado, santificado. Ele exerce o poder de salvação de Cristo. O imperador recebeu a sabedoria de Deus como um novo Salomão, na guerra ele luta os combates de Deus como um novo Davi. A sua vontade cria a ordem no mundo. O imperador castiga os peca-

41. Comp. Ataliba Nogueira, *Antônio Conselheiro e Canudos. A obra manuscrita que pertenceu a Euclides da Cunha*, Comp. Ed. Nacional, São Paulo, 1978; Savonarole, *En prison: dernière méditation*, Desclée de Brouwer, Paris, 1968.

42. Jean Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, p. 283.

dores, salva o mundo do mal, exerce a justiça, purifica a Igreja das suas heresias e de todas as rebeliões. O braço armado do rei exerce a vingança de Deus. A sua ira é a ira de Deus.⁴³

No Ocidente a mesma sacralização do poder imperial e real desenvolveu-se no império dos carolíngios e dos saxões. É verdade que o projeto de fundação do Império Romano abraçando a totalidade dos povos cristãos do Ocidente fracassou⁴⁴ sob Frederico II. O Império tinha um adversário poderoso que não conseguiu vencer: o Papa. Este impediu o projeto imperial para se colocar na frente da cristandade. Contudo, os diversos reis Cristãos reivindicaram para si mesmos os atributos do imperador. Cada rei é imperador no seu reino, assim dizia a teoria francesa. Com isso, os reis queriam dizer que eram pessoas tão sagradas como o imperador bizantino, sacramentos de Cristo, agentes privilegiados da história da salvação.

Se, como dizia Otão de Freisinga, parente do imperador, já não há dois reinos, um do céu e um da terra, mas um só porque o reino da cristandade já é o reino de Cristo estabelecido, também há um só poder, um só sacramento de Cristo. Na teoria real, o rei fica no cume da ordem sacramental. Durante toda a cristandade, os reis lutaram para impor essa teoria.⁴⁵ Os Papas negaram-na, mas tiveram que fazer grandes concessões até ao direito de padroado na Espanha ou em Portugal ou à Concordata com o rei de França, Francisco I, que era um equivalente do padroado. Além disso, muitos reis e príncipes aproveitaram a rebelião protestante para se instalarem efetivamente no cume da ordem sacramental.

Dentro dessa teoria do poder imperial e real, o evangelho é ao mesmo tempo anúncio de Cristo e anúncio do rei. Pois o rei é a imagem, a figura e a presença ativa de Cristo na terra. A proclamação do império é a base de toda a evangelização, o resumo e o ponto final da doutrina cristã.

Os ícones que mostram a Cristo na figura do imperador representam bem a síntese cristã desse discurso: o imperador é a encarnação atual de Cristo.

43. O projeto grandioso do *Sacrum Imperium* fracassou historicamente, mas orientou boa parte da cristandade desde Carlos Magno até Frederico II, isto é, durante quase 500 anos. Cf. as obras clássicas de Alois Dempf, *Sacrum Imperium*, München e Berlin, 1929 (nova ed. Darmstadt, 1954); Fr. Heer, *Die Tragödie des heiligen Reiches*, Kohlhammer, Stuttgart, 1952; R. Foltz, *L'idée d'empire en occident du Ve au XIVe siècle*, Aubier, Paris, 1954.

44. Na luta entre o império e os seus adversários, estes ganharam. Mas a idéia imperial e a sua estrutura venceu em quase todos os países: os reis tomaram a idéia nos seus reinos e o próprio papa teve veleidades imperiais em certos momentos.

45. Sempre se manteve a distinção fundamental entre o rei e o sacerdote. Nem sequer o rei bizantino é feito sacerdote, mas como rei ele é sacralizado. Os dois poderes, o do sacerdote e o do rei, derivam igualmente de Deus. Cf. H. Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'empire byzantin*, PUF, 1975, p. 129-133.

É verdade que o evangelismo se salva nessa teoria, porque o imperador é o defensor dos pobres, das viúvas e dos órfãos, o protetor dos desamparados, o consolo dos aflitos, aquele que até pode curar os doentes, dar a vista aos cegos, abraçar os leprosos. Esse evangelismo nunca foi esquecido pelo menos na teoria. Contudo, trata-se de um evangelismo que deixa os pobres passivos.

A teoria imperial exalta os pobres porque, por meio deles, se exalta o poder do rei. Os pobres devem existir para que o rei possa defendê-los. Jamais se poderia imaginar que os pobres deixassem de existir: o rei perderia a sua razão de ser. Os pobres são tão necessários para o rei como o rei para os pobres.⁴⁶

Ao lado do rei estão os oficiais do seu exército, os nobres. Deixemos de lado as vicissitudes do relacionamento muitas vezes conflitivo entre o rei e os nobres: houve épocas de maior centralização monárquica e épocas de descentralização e emancipação dos feudais. A monarquia bizantina era a herdeira mais direta do Império Romano e evitou um feudalismo excessivo. No Ocidente, porém, houve uma época de excessivo feudalismo, e certos países como a Polónia nunca conseguiram fortalecer o poder do rei. O imperador da Alemanha fracassou, mas os reis de Inglaterra, França, Espanha conseguiram vencer os nobres e centralizar o seu poder. Tudo isso são variantes secundárias. Na teoria, os nobres estão ao lado do rei para lhe consolidar o poder, lutar com ele contra os inimigos e reprimir os pecadores dentro das fronteiras.

No Ocidente, em que o feudalismo se manteve durante tantos séculos, elaborou-se a famosa doutrina da Cavalaria. Para a nobreza o cristianismo tomou a forma concreta da teoria da Cavalaria. O evangelho era a Cavalaria.

A classe nobre era uma classe de guerreiros, de homens que só sabiam e queriam fazer uma coisa: a guerra. A Igreja encontrou o desafio incrível de ter que evangelizar essa classe de guerreiros que era, de modo irreversível, a classe dominante da cristandade; a dona de todas as terras que não fossem da Igreja, a dona de todo o poder político, a dona de todos os recursos naturais, que explorava impiedosamente o trabalho dos camponeses. Como cristianizar essa classe?

46. Cf. Evelyne Patlagean, *La pauvreté à Byzance au temps de Justinien: les origines d'un modèle politique*, em (Michel Mollat, dir.) *Etudes sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Age — XVIe siècle)*, Sorbonne, Paris, 1974, t. I, p. 59-81.

A teoria da Cavalaria não se criou de um golpe. Foi um processo de séculos. Esse processo identifica-se de alguma maneira com a história da cultura do Ocidente desde o século VII até o século XII. Começa com Carlos Magno, culmina com a fundação das Ordens militares no século XII.

A teoria da Cavalaria foi elaborada pelos monges a partir das tradições germânicas. Os educadores dos nobres foram os monges, sobretudo os de Cluny, e depois os de Cîteaux. O próprio S. Bernardo deu a regra aos Templários.⁴⁷ Entre esses monges, filhos da nobreza, e a classe nobre, as comunicações foram estreitas e constantes. A Cavalaria era como uma regra monástica adaptada à vida de uma classe de guerreiros. O modelo das Ordens militares fazia a transição entre a vida monástica e a vida dos Cavaleiros e facilitava a transmissão.

Pode-se dizer que a Cavalaria foi até agora a maior tentativa de cristianizar a vida dos leigos. Esses leigos eram, por sinal, o maior desafio possível, pois se tratava de dar uma forma cristã a um modelo de vida fundado no exercício da violência. Como passar da violência total da vida da nobreza ao ideal de não violência dos evangelhos. Este foi o desafio que os monges aceitaram.

Os Cavaleiros têm também um papel de representação de Cristo. Exaltam-se todas as suas virtudes. Estas foram reinterpretadas num contexto cristão. Em primeiro lugar o Cavaleiro tem coragem e audácia, nada teme, nem a morte. Está sempre disposto a sacrificar a vida que é de austeridade e desprendimento. Em tudo isso o Cavaleiro segue os passos de Jesus.

Mas, como justificar as armas e a violência? Qual pode ser o papel de um guerreiro no povo de Cristo? O Cavaleiro será o defensor de Cristo. Supõe-se que Jesus é atacado e precisa de defensores. As Cruzadas serviram ao mesmo tempo para identificar os inimigos de Cristo, situar a ação de defesa da Cavalaria, e santificar o uso das armas. A Cruzada foi o paradigma da Cavalaria.⁴⁸

Além da Cruzada, que era excepcional e como fato culminante na vida do Cavaleiro, havia outras tarefas: lutar contra os bandidos, contra os que não respeitavam a paz de Deus ou a trégua de Deus, lutar contra os traidores, assumir a defesa dos fracos, dos

47. Sobre a obra de Cluny na educação da Cavalaria, cf. Fr. Heer, *Aufgang Europas*, Viena — Zurique, 1949, p. 384-423. Sobre S. Bernardo, cf. B. Guillemin, *La chrétienté, sa grandeur, sa ruine*, Fayard, Paris, 1959, p. 60-68.

48. Cf. Jean Savant, *Les plus beaux textes sur les Croisades*, La Colombe, Paris, 1956.

pobres e da própria Igreja, dos seus mosteiros e do seu clero que estavam desarmados.⁴⁹

Dentro do reino de Deus abriu-se espaço para uma classe de guerreiros. Não um espaço qualquer, mas o espaço privilegiado. O Cavaleiro era o cristão por excelência, o ideal apresentado às massas, o herói da cristandade, celebrado pela poesia épica (*El Cid*, *Rolando*). Até hoje essa poesia continua popular na América Latina e a literatura popular celebra os antigos Cavaleiros.⁵⁰

Assim como a regra monástica era o reino de Deus para os monges, a Cavalaria o foi para os nobres. Todos os elementos do cristianismo foram reinterpretados, reintegrados ao redor da Cavalaria. A Igreja dedicou-lhe as suas melhores forças. Pois os monges educaram a nobreza e lhe reservaram toda a sua cultura e todas as suas energias. Não educaram os camponeses, mas cuidaram com todo o carinho a educação dos filhos da nobreza, convencidos de que dando a educação aos futuros Cavaleiros dariam o maior benefício a toda cristandade.

A ambigüidade do modelo de Cavaleiro e da dedicação da Igreja à conservação desse modelo é evidente. Por um lado, graças à Cavalaria a Igreja procurava acalmar e organizar o ânimo guerreiro dos nobres. Conseguiu até certo ponto limitar a anarquia social que os nobres mantinham pelas suas constantes lutas e rivalidades. Pode-se dizer que limitou o mal de uma classe dominante feita de guerreiros profissionais. Mas, por outro lado, a Igreja consolidou o poder do feudalismo, a sua dominação sobre os camponeses. Ajudando os nobres, ela se esquecia de ajudar os camponeses. O ideal dos Cavaleiros não deixava nada para esses camponeses explorados implacavelmente pelo sistema feudal.⁵¹

O que dava à cristandade a sua figura, a sua imagem, a sua utopia, era a nobreza. Ao adotar a cristandade, a Igreja era levada a consagrar a situação estabelecida e os privilégios exorbitantes dos reis e dos seus nobres.

49. Cf. Hartmut Hoffmann, *Gottesfriede und treuga dei* (Schriften des Monum. Germ. Hist. 20), A. Hersemann, Stuttgart, 1964.

50. Cf. Léon Gautier, *La Chevalerie*, Arthaud, Paris, 1959.

51. Houve uma Cruzada dos pobres, anterior de poucos meses à Cruzada dos nobres. Por um erro de tradução pensou-se durante muito tempo que se tratava de uma Cruzada de crianças. Na realidade, a palavra latina quer dizer pobre. Era uma cruzada de gente pobre. Nenhum deles chegou a Jerusalém. Foram exterminados nos caminhos pelos bandidos, pelas epidemias, pelos nobres e encontrados no caminho. Naturalmente não receberam nenhuma ajuda dos grandes.

Houve Santos reis e cavaleiros. Houve S. Luís rei de França, o modelo da Cavalaria.⁵² A maioria, porém, dos reis de França e dos outros reinos, ficava longe do modelo teórico que lhes serviu para explorar e dominar. Incansavelmente os monges lamentaram os excessos dos seus ex-alunos, procuraram levá-los a uma sincera contrição, mas pouco puderam fazer para limitar de fato o regime feudal.

A partir do fim da Idade Média as cidades começaram a crescer. As monarquias mais fortes e centralizadas precisaram de burocracias mais preparadas e não somente de companheiros de guerra. Nasceu uma segunda classe como uma nobreza de segunda categoria: feita de administradores civis e de magistrados, de dirigentes da sociedade urbana, de comerciantes e donos de corporações artesanais. Até o fim do Antigo Regime essa nova classe, que é a burguesia, ficou subordinada à nobreza. Trabalhava para o desenvolvimento do reino, mas os nobres aproveitavam o trabalho deles.

A burguesia procurou imitar as virtudes da nobreza. Criou-se para ela uma versão "civil" da Cavalaria. Foi o ideal do "humanista cristão".⁵³ O modelo do humanismo não é radicalmente diferente do modelo da nobreza porque é, como ele, fundamentalmente elitista. Os jovens burgueses foram educados no sentimento de serem uma elite. Suas virtudes eram virtudes de elite. Tratava-se sempre de ser o melhor e o maior. A honra do fidalgo valia para o humanista como para o nobre. De novo, com os jesuítas, a Igreja assumiu a educação dos filhos da burguesia ascendente ao lado dos filhos de uma nobreza que abandonava as armas para se tornar uma classe parasitária. Os jesuítas não foram nem os primeiros nem os únicos. Desde o século XV os Irmãos da Vida Comum davam educação aos filhos das boas famílias das cidades e divulgavam um ideal de leigo cristão.

Nessa segunda etapa a formação da inteligência substituiu, pelo menos em parte, a formação militar. A educação clássica inspirava-se nos ideais aristocráticos de Roma e Atenas. As línguas e as literaturas clássicas preparavam a aristocracia e davam-lhe um caráter de importância. Eles eram os melhores, os destinados a governar o país. A educação estava fundada na consciência de ter que ser os melhores.⁵⁴

52. Cf. Percy Ernst Schramm, *Der König von Frankreich*, Darmstadt, 1960, t. I, p. 185.

53. Cf. Fr. Hermans, *Histoire doctrinale de l'humanisme chrétien*, 4 vol., Bruxelas, 1945a.

54. A educação dada pela Companhia nos seus colégios estava baseada no princípio aristocrático: ser da elite em todos os sentidos. Na época os demais colégios católicos procuravam imitar esse ideal na medida dos seus recursos mas sem alcançar a perfeição do modelo, universalmente apreciado.

Chegou-se assim a um evangelho essencialmente aristocrático. O cristão normal era o filho de boa família. Na teoria oficial, esperava-se que um membro de grande família fosse uma figura exemplar de cristão. Ser cristão era praticar as virtudes da sua classe: aliando-as à condescendência para com os pobres, os doentes e os marginalizados. O catálogo dos Santos nos fornece imagens de nobres que cuidam dos pobres, dos doentes, dos perseguidos. Quem pratica as obras de misericórdia são os nobres. Por isso foram canonizados. Não há no calendário Santos camponeses canonizados dessa época. Dos camponeses não se esperava muita coisa.

Por sinal, convém lembrar que a maioria desses Santos foram na realidade Santas. As mulheres assimilaram mais o aspecto cristão de ideal dos nobres que os seus esposos ou filhos.

Onde ficavam os pobres no ideal histórico da cristandade? Não havia lugar para eles na teoria explícita. Para os pobres havia outro cristianismo mais tolerado do que proclamado, mais implícito do que explícito.

O discurso da pobreza

Até o fim do Antigo Regime o povo dos camponeses ficou analfabeto. Apenas uma minoria foi alfabetizada nas cidades. A mensagem cristã para as massas prescindiu da escritura. Era um linguajar oral assim como a cultura rural inteira era de teor oral. Os nobres eram também analfabetos. Ficaram-no até o fim da Idade Média. Mas tinham, ao seu lado, clérigos letrados e, assim, participavam do cristianismo escrito e letrado. O próprio clero rural era semi-analfabeto até o Concílio de Trento. A mensagem cristã foi muito marcada pelo analfabetismo. A condição dos camponeses era tal que nem se pensou em alfabetizar a massa dos pobres. Somente no século XVIII, e sobretudo no século XIX, foi que a alfabetização em massa começou a ser preocupação. Os protestantes começaram antes, já que a sua pregação incluía o recurso mais freqüente à Bíblia.

A mensagem popular da cristandade gira ao redor de dois temas:⁵⁵ o movimento penitencial e os milagres.

O movimento penitencial começou com as Cruzadas e derivou para práticas mais ao alcance do homem e da vida diária: romarias,

55. Cf. A. Mitgeler, *Cristianismo e Ocidente*, Herder, São Paulo, 1967, p. 73-125.

peregrinações (Roma, Santiago de Compostela, Jerusalém e inúmeros santuários), culto aos Santos e mártires (culto a S. Tomás Beckett em Canterbury), relíquias (trazidas da Terra Santa), promessas, jejuns, quaresma, esmolos penitenciais, celebração da morte, expiação pelas epidemias, procissões penitenciais, flagelações, celebração da Semana Santa, missas pelos defuntos, visitas aos cemitérios. Desenvolveu-se um riquíssimo ritual em torno da culpabilidade e da expiação da culpa.⁵⁶ A vida inteira ficou envolvida por cerimônias penitenciais. Nos mosteiros de Cluny, a missa pelos defuntos é diária. Em Cîteaux reza-se o ofício dos mortos. Essa é a parte da vida monástica que o povo mais entende.

Sem dúvida, o movimento penitencial está ligado à extrema precariedade da vida nessa época. A morte está sempre presente, já que a esperança média de vida não alcança os 30 anos.⁵⁷ Contudo, nenhuma religião nasce espontaneamente. Os monges criaram também uma religião para os pobres: foi o movimento penitencial.

Viu-se nele uma evolução do messianismo sempre imanente e ressurgente nas classes pobres. Os monges orientaram as forças do messianismo para as liturgias penitenciais. Desse modo evitavam as explosões que o sentimento de culpabilidade coletiva podia ter provocado (está claro que não puderam evitá-las sempre, já que houve inúmeras insurreições de camponeses).⁵⁸

O segundo tema da mensagem cristã popular foi o maravilhoso: os milagres. Nas regiões rurais da América Latina esta face da religião popular conservou-se melhor do que a outra. Provavelmente porque precisa menos da intervenção do clero. Pois foi o clero e não o povo que aqui abandonou a religião popular.

Já se escreveu muita coisa sobre o temário da religião dos milagres. Há pouca coisa que se lhe possa acrescentar.⁵⁹ Os Santos são as diversas figuras de Deus na vida dos homens. Pois Deus é uma figura muito indefinida. Em cada caso da vida Deus precisa multiplicar-se e definir-se melhor. Por isso, ele age por meio dos

56. Cf. o material recolhido por J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIIIe — XVIIIe siècles*, Fayard, Paris, 1963.

57. Cf. F. Braudel, *Civilisation matérielle, économie e capitalisme*, t. I, Armand Colin, Paris, 1979, p. 51-71.

58. Há uma derivação do político para o religioso, de tal sorte que o messianismo derive para a luta do crente contra si próprio. Luta contra o pecado que fica nele em lugar de lutar contra o pecado que está no mundo e nas estruturas. Cf. P. Alphandéry, *La chrétienté et l'idée de croisade*, Paris, 1954, p. 203-208.

59. Sobre o Oriente, ver a importância da luta pelos ícones. Cf. Alain Ducellier, *Le drame de Byzance*, Hachette, Paris, 1976, p. 211-224; Jean Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, p. 59-73. No Ocidente, cf. A. Mergeler, *Cristianismo e Ocidente*, Herder, São Paulo, 1967, p. 73-103.

seus Santos. Cada um destes é especializado. Cada Santo tem a sua região de predileção ou os seus devotos favoritos. Cada Santo resolve problemas específicos.

Os Santos são a presença da Providência de Deus na vida diária. Manifestam a paternidade de Deus. Graças a eles há uma simbiose íntima entre Deus e o seu povo. Salvo abusos ou excessos, a fé nos milagres não deriva da magia nem da superstição, e sim da fé na presença de Deus por Jesus Cristo.

Sem dúvida, o relacionamento do povo rural com Deus e Cristo lembra, de acordo com os evangelhos, o relacionamento do povo de Israel com Jesus. Os pobres não invocam mitos, não vivem num mundo de fantasia. Deus fez-se homem e vive no meio do seu povo. Já que as necessidades são tão urgentes, por que o povo da cristandade não teria reagido como o povo de Israel? Os pobres descobriram alguém que se inclina para eles. Estão aí os cegos pedindo a vista, os leprosos pedindo a saúde, os famintos pedindo pão, os aleijados pedindo a saúde. Não é isso o evangelho?

O cristianismo popular teve raízes no antigo paganismo. Mas a cristianização não consistiu somente numa mudança de nomes. Os deuses pagãos tornaram-se pessoas humanas, realidades concretas: Jesus que é Deus feito homem, Maria que é a mãe de Deus, os Santos que viveram entre nós e são os protetores do seu povo necessitado.

Essa religião popular foi ridicularizada pelos humanistas (por exemplo por Erasmo). Muitas críticas eram justificadas, sobretudo as críticas aos frades e sacerdotes que abusavam da credulidade popular para tirar-lhes dinheiro e atribuir-se a si próprios os benefícios da gratidão popular. A credulidade do povo em matéria de relíquias e outros objetos sagrados condenava o clero que propunha aos pobres objetos falsificados, mas não o povo que na sua inocência os aceitava.

O próprio clero formado já pelos seminários do Concílio de Trento e pelo rigor da escolástica e dos catecismos racionalizou a religião e lutou contra todas as expressões populares. O clero fez a sua "reforma". Adotou algumas devoções populares, racionalizou-as e tratou de impô-las ao povo no seu estado clericalizado.⁶⁰ O povo

60. Cf. L. Andreas-Weit — L. Lenhart, *Kirche und volksfrömmigkeit im zeitalter des barocks*, Herder, Friburgo, 1956, p. 130-174.

aceitou em todas as regiões em que um clero abundante conseguia fiscalizar todas as atividades religiosas. Na América Latina, sobretudo no campo onde o clero quase não penetra, a religião popular manteve-se ainda mais popular até o presente século.

Por isso não podemos de modo algum negar a força do Espírito nessa religião popular. Puebla fez justiça à fé dos analfabetos que se exprime de modo autêntico em formas que o racionalismo clerical rejeita.

Contudo, há nela uma forte ambigüidade. Podemos dizê-lo numa palavra. A religião maravilhosa e penitencial da cristandade exalta os pobres, mas não luta pela sua libertação. Ela não abre novos espaços para os pobres. Insistindo numa relação direta e imediata com Deus, ela mantém a impressão de que o reino de Deus está aqui ou é iminente. Está no perdão dos pecados que Deus concede, nos grandes santuários, aos que vêm fazer penitência. Está nas graças e nas bênçãos que os Santos distribuem em nome de Deus. O reino de Deus está aí. Não há nenhuma ação humana que seja incluída no seu advento.

Como os nobres, os pobres camponeses crêem que o Reino de Deus já está presente. Ou se não está presente, ele vai chegar como um milagre. Mas esse messianismo efervescente somente ressuscita nas horas de grande tensão. De modo habitual prevalece a idéia de que tudo o que Deus prometeu, está se realizando. Não se considera o mal que ainda está presente. Esse resíduo é algo irredutível.

A mensagem popular é uma celebração das grandezas que Deus fez para o seu povo, uma celebração do seu perdão e dos benefícios que multiplica na vida diária. Quando há pão para comer, é dom de Deus. Quando falta o pão, a culpa é nossa, porque não o merecemos. Ou então o fato não tem explicação e não é objeto de consideração.

Já que as massas camponesas eram analfabetas, havia duas soluções para lhes comunicar a mensagem cristã: ou traduzi-la num espetáculo oferecido aos olhos, ou incentivar campanhas de alfabetização insistindo na leitura da Bíblia. A primeira solução foi a das Igrejas tradicionais do Oriente e do Ocidente. A segunda foi escolhida pela Reforma protestante. É verdade que no século XVI a alfabetização já tinha crescido um pouco nas cidades, sobretudo do Norte da Europa, alcançando às vezes porcentagens de 20%. Com essas condições um efeito de multiplicação das escolas era pensável, ainda que não inelutável.

Foi assim que para as massas populares a palavra de Deus tornou-se liturgia. A liturgia é mais do que um espetáculo: um espetáculo participado, em que todos os presentes desempenham um papel, todos são ativos.

Foi no Oriente que a liturgia atingiu uma perfeição incomparável e um significado total. O cristianismo oriental é liturgia. A espiritualidade oriental está na sua liturgia. Durante séculos a fé ortodoxa pôde transmitir-se somente pela liturgia. Ainda hoje acontece a mesma coisa na Rússia e nos outros países do Leste europeu de ascendência ortodoxa. Sergio Bulgakov dizia que cada rama do cristianismo tinha recebido um dom especial: o catolicismo recebeu o dom de organizar e administrar, o protestantismo o dom ético da probidade intelectual, e a ortodoxia o dom de perceber a beleza espiritual.⁶¹

A liturgia no Oriente é a vivência do reino de Deus: o mistério da deificação do ser humano torna-se sensível e quase visível aos olhos. Na liturgia vive-se o mistério da comunhão da humanidade com a Trindade. A própria Igreja nasce na liturgia e realiza-se nela e por ela. A liturgia é a presença da ressurreição, a antecipação do reino escatológico, a vida no futuro da humanidade. O messianismo cristão condensa-se na liturgia. Os camponeses não seriam capazes de exprimir por uma linguagem pessoal o que sentem, mas encontram a sua identidade cristã e exprimem-na na liturgia.

A liturgia oriental permitiu uma identificação das massas populares com a mensagem cristã.⁶² No Ocidente a liturgia romana nunca alcançou uma beleza comparável com a da liturgia oriental. O que aconteceu foi a distinção entre duas liturgias e a sua quase justaposição. Houve a liturgia oficial do clero e a liturgia popular. Os sacramentos estiveram presentes em ambas as séries, mas com significados diferentes. A missa foi e ainda é, nas massas rurais, extraordinariamente popular, mas não a comunhão. Pois a missa tem um significado para o clero e outro para o povo. O mesmo fenômeno é constatado em cada sacramento. Porém, foi sobretudo ao lado dos sacramentos que uma liturgia popular se desenvolveu durante a Idade Média: culto aos Santos e sobretudo a Maria e a Jesus, assim como celebrações penitenciais. Esse culto não nasceu espontaneamente e sim por intervenção de pessoas mais ligadas à sensibilidade popular como S. Francisco de Assis e os franciscanos de modo geral.

61. Sergio Bulgakov, *L'orthodoxie*, Paris, 1932, p. 203-204.

62. Cf. Angel Santos, *Espiritualidad ortodoxa*, em (col.) *Historia de la espiritualidad*, Juan Flors, Barcelona, t. III, 1969, p. 188-201.

Esse culto era feito de procissões, homenagens, súplicas, ofertas, em geral de gestos que manifestam um relacionamento pessoal de tipo senhor-servidor. O Santo é o ser poderoso cuja amizade é preciso cultivar. A liturgia ocidental não cria mistério e recolhimento, pois ela é uma liturgia social. Ela é semelhante às cerimônias sociais, festas de família ou vizinhança, festas de aniversários, celebrações de autoridades sociais.

Sem dúvida alguma a liturgia assumiu na cristandade uma função que encobria o aparecimento do Novo Testamento. Essa distância criada não é necessariamente um mal. Justamente pelo fato de não ter sido conhecida nem penetrada na cultura, a fé não foi plenamente vivida, ficou nas puras palavras sem atingir as obras.

Na transmissão da fé na cristandade as liturgias fizeram quase tudo. O clero agiu antes como conservador da liturgia do que como pregador, evangelizador da palavra. Sem a liturgia o cristianismo não teria conseguido tornar-se a expressão da unanimidade dos povos cristãos. Na liturgia todos se encontravam e encontravam a sua identidade.

Contudo a primazia, para não dizer o monopólio da liturgia na cristandade tradicional, criou uma grave situação que será manifestada pela evolução histórica. Os reformadores poderão legitimar a sua obra invocando a negligência da cristandade na evangelização do povo. Para eles, as Igrejas tradicionais deixaram os povos no paganismo ou ensinaram-lhes um novo paganismo aparentemente cristão.

Além disso, diante dos desafios da modernidade e da revolução, os povos, que do cristianismo somente conheciam a liturgia, acharam-se sem resposta. Não souberam o que opor ao desafio da modernidade e da revolução. A maioria deixou a liturgia que nem sabia defender, nem justificar, nem sequer explicar a si próprios.

Eis as principais objeções que se fazem, não propriamente à liturgia, mas à redução do cristianismo a uma expressão puramente litúrgica, em que a própria palavra de Deus na Bíblia não se recita e sim se canta, isto é, se celebra.

Objeta-se que a liturgia oriental alimenta-se de uma fé mística que se satisfaz com a antecipação da ressurreição que ela oferece. Vivendo pela fé num mundo ressuscitado, os cristãos não se lembram da paixão que vivem no mundo presente. Daí uma sensação de ilusão

que se torna estridente em certas circunstâncias. Quando a liturgia esconde formas extremas de dominação ou de exploração, é impossível que não diga que o rei é nu.

Por outro lado a liturgia ocidental desenvolveu mais o penitencialismo e o culto a paixão. Aí não se manifestou a fé na ressurreição. Na Semana Santa tradicional da cristandade tudo termina na procissão do Senhor Morto. A Sexta-feira Santa é o grande dia e não há Páscoa da ressurreição. Assim também na Via Crucis, as 14 estações terminam com Jesus no túmulo. A morte tem a última palavra. Até agora não se achou uma liturgia popular que pudesse combinar a paixão e a ressurreição.

A dificuldade fundamental está na mudança radical que opera no cristianismo a passagem do registro do auditivo para o visual. A religião bíblica, de origem profética, está fundada na palavra pronunciada que vai da boca ao ouvido. Jesus não ofereceu espetáculos para os olhos mas falou aos ouvidos. A própria liturgia cristã primitiva é tão simples que o que mais importa nela são as palavras pronunciadas. No batismo mais do que o rito, vale a palavra. Na eucaristia também o que vale é a palavra pronunciada, já que os gestos são os mais comuns da existência humana.

Ora, o visual e o auditivo cumprem missões muito diferentes. A visão não leva para a ação. A visão leva a uma recepção passiva da realidade e não a uma intervenção ativa.

Pois a palavra pronunciada não é apenas meio de transmissão de conhecimento. Na Bíblia a palavra é a força que desperta, arranca os homens do seu sono e da sua passividade. A palavra levanta os que estão descansando. A palavra convoca, chama, sacode. A palavra comunica uma vontade, um apelo, uma ordem. A palavra intervém na vida do outro. Mostrar um espetáculo não mexe com a vida do outro. Dirigir-lhe uma palavra bíblica é mudar a vida inteira do interlocutor. A palavra de Deus convida, mas também comunica uma ordem. Ela obriga a responder. Num espetáculo ninguém é obrigado a responder. Mas a palavra de Deus não deixa a ninguém na passividade. Ela solicita uma resposta.

Numa palavra, a história não entra pelos olhos e sim pelos ouvidos. O que move, não é o que se vê, e sim o que não se vê. O cristianismo é mensagem sobre aquilo que ainda não existe: é promessa antes de ser realidade. O significado pleno da realidade é a promessa que Ihe é ligada.

A palavra move, muda, transforma o mundo; o espetáculo fixa, deixa tudo como está. Uma religião litúrgica não pode mover. Falta-lhe o motor.

É bem verdade que a liturgia não exclui a palavra, contudo não a estimula. A própria homilia litúrgica não é uma palavra que move, mas mostra e comenta. A liturgia está fixada sempre num mesmo lugar. A palavra movê-se, vai de um lugar para o outro. A liturgia pede que os homens se dirijam a ela. É o centro que atrai. A palavra vai ao encontro dos ouvintes. Ela não pode esperar, não pode fixar-se num lugar. A liturgia não espera resultados. A palavra não vale se não conseguiu alguns gestos dos ouvintes.

Além disso, uma religião fundada na liturgia tende à liturgização da vida inteira. Tudo se transforma em ritos. Na Idade Média até a caridade para com o próximo se transforma em rito: a ajuda aos pobres torna-se ritual, ela deixa de ser medida pelo efeito. Basta fazer o rito da esmola, não importa saber o que acontecerá depois dela na vida dos pobres.⁶³ Da mesma maneira a vida comunitária, a fraternidade, a comunidade cristã tornam-se ritos. Celebra-se o lavapés, mas esse rito não gera nenhuma luta para a promoção dos pobres. O rito — ao invés de ser meio — passa a ser fim.

O discurso da pobreza na cristandade celebra em voz alta a primazia dos pobres. Mas não consegue mover a sociedade para mudar a sorte desses mesmos pobres. As bem-aventuranças movem a sociedade, mas a liturgia as aclama sem poder levar a uma prática.⁶⁴

O discurso evangélico

A história da cristandade está atravessada por movimentos de reforma. Até certo ponto pode-se dizer que a história do cristianismo na cristandade é a história das suas reformas. A cada geração novas levas de jovens batizados descobrem a "miséria" da cristandade. Descobrem de novo Jesus Cristo, além das formas históricas que constituem o ambiente da cristandade.

A Reforma do século XVI é apenas um momento na história das reformas. Ela teve mais repercussões na história porque levou

63. Cf. W. Witters, *Pauvres et pauvreté dans les coutumes monastiques du Moyen Age*, em *Etudes sur l'histoire de la pauvreté* (dir. M. Mollat), p. 177-216; Martine Peaudecerf, *La pauvreté à l'abbaye de Cluny d'après son cartulaire*, *ibid.*, p. 217-228.

64. Cf. A. Léonard, *Vers une théologie de la parole de Dieu*, em *La parole de Dieu en Jésus-Christ* (col.), Casterman, Paris, 1964, p. 15.

a um cisma da metade da cristandade ocidental. Mas houve muitos movimentos anteriores. Alguns levaram a cismas logo reabsorvidos e outros abriram espaço para o grande cisma do século XVI. Outros movimentos de reforma resistiram à tentação do cisma, ou tiveram a sorte de serem aceitos pela Igreja católica.⁶⁵ O movimento dos franciscanos e os Mendicantes em geral no século XIII foram exemplos históricos de movimentos de reforma que não levaram a rupturas dentro da Igreja e dentro da cristandade.

Ora, o início das Reformas, início não somente temporal mas lógico também, foi sempre a audição da palavra de Deus. Os reformadores ouvem uma palavra que para eles é nova. Abrem a Bíblia, abrem a palavra de Deus que está na Bíblia. Naturalmente a Igreja fazia também a leitura da Bíblia, mas uma leitura celebrada, formalizada e liturgizada quem não oferece nenhum conteúdo de palavra. Usava-se a Bíblia no culto de Deus. Porém, antes de ser palavra, ela era espetáculo.

Ora, de repente alguns ouvem uma palavra da Bíblia e descobrem nela uma palavra de Deus. A leitura da Bíblia é o início das reformas.

Já os antigos monges tinham vivido essa experiência e manifestavam o sentido da audição da Bíblia.⁶⁶ A Bíblia sempre esteve presente na origem dos movimentos monásticos do Oriente.⁶⁷ No Ocidente o fenômeno não foi diferente. S. Norberto, o renovador do clero, fundador de Prémontré e da Ordem dos cônegos que traz o seu nome, dizia: "seguir as sagradas escrituras e tomar a Cristo como guia". Estêvão de Muret, o fundador da congregação monástica de Grandmont e verdadeiro precursor de S. Francisco de Assis, dizia: "a única regra de vida é o evangelho, é a regra de Jesus Cristo, mais perfeita do que a de S. Bento".⁶⁸ S. Francisco de Assis escreveu no seu Testamento que a sua regra não a recebeu de nenhum homem, mas somente e diretamente de Jesus. A maneira como descobriu, elaborou e viveu a sua regra, mostra essa vontade de não conceder a nenhuma potência humana o direito de interferir na regra, que era a própria Bíblia.⁶⁹

65. Cf. J. Le Goff (dir.) *Hérésies et sociétés*, Mouton, Paris — Haia, 1968; Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, 2 t., Manchester Univ. Pr., 1967; P. Chaunu, *Le temps des réformes*, Fayard, Paris, 1975, p. 95-292.

66. Cf. García M. Colombás, *El monacato primitivo*, t. II, *La espiritualidad*, BAC, Madrid, 1975, p. 75-82.

67. Cf. Jean Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, p. 99-102.

68. Citado por H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. I, Lethielleux, Paris, 1979, p. 86.

69. Cf. Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, t. I, p. 55.

Sempre a Bíblia ensinou a esses santos o caminho da cruz. Para todos, a vocação que emanava da palavra de Deus incluía uma ruptura com a situação estabelecida, uma negação da cristandade tal como ela existia. Deus não reina neste mundo, eis a descoberta. Os evangélicos descobrem o mal do mundo, e querem solidarizar-se com todos os que são vítimas e sofrem. A cruz, o sofrimento, a participação nos sofrimentos do mundo, eis a saída para não participar do mal do mundo, não aceitar a responsabilidade do pecado estabelecido.⁷⁰

A ruptura com a sociedade estabelecida tinha limites: ela não podia ameaçar a própria estrutura da cristandade. Em caso contrário, os poderes temporais e espirituais uniam-se para eliminar a contestação. Nisto as Igrejas reformadas tornavam-se rapidamente conservadoras da nova situação.

Daí um jogo complexo de penitências, sofrimentos voluntários, mortificações cujo sentido não é imediatamente aparente. São formas simbólicas de ruptura com a sociedade. Muitas vezes inconscientes. Certas formas de luta são proibidas na cristandade, porque a própria Igreja está ligada à desordem estabelecida. Contra certos males, a única possibilidade é sofrer em silêncio. Daí muitas vezes um extraordinário desenvolvimento de privações e mortificações voluntárias. Certos monges e religiosos adotaram um modo desumano de viver. Como explicar tais extremidades? Eles achavam que desse modo lutavam realmente contra o mal do mundo.

Cruz e pobreza estão associadas desde as origens cristãs. Ora, na cristandade a Igreja não é pobre. O clero é uma classe privilegiada. As instituições eclesásticas recebem inúmeros privilégios. Os próprios mosteiros não podem evitar que a riqueza os contamine depois de poucos anos de existência.

Na cristandade a reforma está ligada ao redescobrimento da pobreza. A própria existência dos pobres é um desafio. Numa sociedade bem estruturada a pobreza não aparece. Fica escondida. Todas as categorias sociais ficam no lugar que lhes cabe ocupar. Ninguém enxerga a pobreza. Tudo é normalidade.

Quem descobre os evangelhos, descobre imediatamente a existência da pobreza e fica desafiado por ela. Os primeiros fundadores do monaquismo, S. Antão, o primeiro de todos, descobriram a po-

70. Sobre a necessidade da cruz, cf. H. de Lubac, *o.c.*, p. 139.

breza. Sentiram-se obrigados a adotá-la como modo de viver. Abraçar o evangelho para eles era entrar necessariamente numa vida de pobreza voluntária. A palavra de Deus teve essa força de levar para a pobreza voluntária os melhores filhos da cristandade.

No século XII os movimentos de pobreza começam a multiplicar-se.⁷¹ No século XIII, os Mendicantes adotam-na de modo que vai abalar os fundamentos da cristandade. A pobreza rompe com a sociedade estabelecida: S. Francisco insiste nessa ruptura. O seu ideal perseverou na vida dos seus discípulos espirituais.

O desafio da pobreza voluntária devia provocar na cristandade reações muito fortes. O discurso de pobreza voluntário ameaçava a própria estrutura da sociedade. João XXII condenou finalmente ao mesmo tempo os Espirituais e a pobreza: seja excomungado quem diz que Jesus foi pobre.⁷² A pobreza ascética era aceitável, mas não uma pobreza pública que negaria os fundamentos da cristandade, pela associação da Igreja com os poderes deste mundo.

Por isso na cristandade a pobreza ascética desenvolveu-se extraordinariamente, mas não a solidarização com a emancipação dos pobres. A pobreza passiva não ameaçava a sociedade, e sim a pobreza ativa. Alguns historiadores acham inclusive que a pobreza ascética dos Mendicantes ajudou de certo modo a conservação da ordem estabelecida: a pobreza de alguns compensava os pecados de outros. Já que os frades expiavam os seus pecados de avareza, os ricos podiam dormir sossegados.⁷³

Ora, os monges e os frades não redescobriram apenas a audição da palavra de Deus: redescobriram também a função de falar, a missão de proclamar a palavra. O destino de S. Domingos foi exemplar. O Papa tinha encomendado aos cistercienses a missão de combater as heresias dos Albigenses. Mas os monges não sabiam mais falar. As suas palavras não atingiam os seus ouvintes. Falavam para si próprios, vício em que caem muitos intelectuais. Domingos redescobriu a palavra percutante que chega aos ouvidos das pessoas. Recriou desse modo o ministério da palavra. Do mesmo modo S. Francisco descobriu depressa que a palavra de Deus que tinha ouvido não lhe era reservada, mas havia de ser repetida e profetizada em praça pública.⁷⁴

71. Cf. Michel Mollat, *Les pauvres au moyen age*, Hachette, Paris, 1978, p. 78-142.

72. Cf. Denzinger-Schönmetzer, n. 930-931: Const. "Cum inter nonnullos", do 12 de nov. de 1323.

73. Cf. Lester K. Little, *L'utilité sociale de la pauvreté volontaire*, em M. Mollat (dir.), *Etudes sur l'histoire de la pauvreté*, t. I, p. 447-459.

74. Cf. Kajetan Esser, *Origens e espírito da ordem franciscana*, Vozes, Petrópolis, 1972, p. 66-73.

Na cristandade pouco se fala. A cristandade reproduz-se por si própria sem necessidade de apelos. A função de palavra fica constantemente desestimulada ou torna-se adorno da liturgia, palavra de pura retórica sem conteúdo. A tradição latino-americana ilustra bem essa condição de cristandade. Quem assume a condição de pregador vai contra a corrente. Esse movimento renasce a cada geração. As instituições, porém, desativam-se. Novas fundações tornam-se necessárias.

O que dizem os frades e os monges que descobrem o ministério da palavra? A sua própria vida: como descobriram o evangelho, como imitam a Jesus, apelam para a penitência, a pobreza, a vida fraterna em comunidade. Havia união entre as suas vidas e as suas palavras. Porque estavam em dissonância com a sociedade estabelecida, as suas vidas falavam. Pois toda palavra começa sempre com uma negação. Sem negação não há nada para dizer.

A palavra é dos leigos. A organização tendeu a limitar a palavra dos leigos, e as definições oficiais reservam o ministério da palavra essencialmente aos bispos e aos sacerdotes, mas a realidade é diferente das leis. Os padres falam mas nada dizem de novo, falam para repetir sempre o mesmo. O que dizem não anuncia o evangelho.

Com os Mendicantes e os movimentos de pobreza a palavra volta aos leigos. Não podia ficar entregue a eles durante muito tempo. A cristandade pressionou para clericalizar os movimentos de pobreza. Os Mendicantes aceitaram a ordenação sacerdotal. O privilégio que os papas tinham dado aos irmãos menores de pregar a palavra de Deus para a conversão ficou anulada. Ordenaram-se quase todos e os que não se ordenaram foram reduzidos à condição de irmãos de segunda categoria.

Com os protestantes aconteceu algo semelhante. Na Reforma os leigos tomaram a palavra. Mas a instituição clericalizou a função de pastor. Na Reforma os privilégios do clero foram confirmados com os mesmos problemas pois, na cristandade, o clero não pode discutir a sociedade estabelecida. Ele tem que assumir a função de legitimador da situação. Se se corta o direito à palavra dos leigos, a cristandade protege-se contra todo assalto de evangelismo.

As lutas dos franciscanos espirituais que começam na segunda metade do século XIII e acabam com o pontificado de João XXII e a extinção do movimento espiritual ilustram perfeitamente os di-

lemas e as tensões de uma cristandade. Torna-se proibido dizer que Jesus foi pobre.⁷⁵ Na cristandade essa mensagem é subversiva.

Na cristandade, esses movimentos reformadores estiveram sempre convencidos que o Espírito Santo estava com eles. Face à solidificação do cristianismo numa sociedade fixa, imutável, eles representavam o apelo do Espírito.⁷⁶ A assimilação foi tão grande que toda invocação do Espírito chegou a ser suspeita: como se somente os subversivos invocassem o Espírito Santo.

Alguns chegaram ao ponto de pensar que eram os únicos donos do Espírito. Rejeitaram tanto o cristianismo da nobreza dirigente como a religião popular e a mensagem unificadora do quarto discurso. Somente eles eram testemunhas do Espírito. O espiritualismo foi desse modo fonte de heresias, separações e cismas.

Por outro lado, a própria fixação da cristandade que parecia imutável levava os reformadores para o refúgio das utopias. As utopias surgem quando todos os caminhos históricos parecem cortados. O Espírito Santo, porém, não pode querer levar os cristãos fora da história real. As utopias não são dele. Na medida em que as correntes evangélicas procuraram evasão no irreal, deixavam o impulso do Espírito para seguir a sua própria psicologia de inconformista.

Não se pode negar, porém, que na cristandade a mensagem de Cristo se encontra na margem do sistema estabelecido. As instituições já consolidadas não conseguem livrar-se do peso do sistema. O próprio Tomás de Aquino, o doutor da cristandade, adversário de todas as utopias e das tendências espiritualistas, não pôde encontrar um caminho num mosteiro, mas fugiu para a nova Ordem de S. Domingos que ainda não estava historicamente estruturada.

De modo estranho há na cristandade uma tradição do não tradicional. As instituições mais evangélicas não resistem a um século de história sem experimentar a necessidade de reformas.⁷⁷ Contudo, nas brechas que a história reserva, sempre reaparecem novos reformadores. Estes retomam sempre os mesmos temas, embora num contexto sempre diferente: a tradição da luta contra as tradições.

Teve êxito o discurso reformador? Conseguiu reformar a cristandade? Teve força?

75. Sobre as lutas dos Espirituais franciscanos e os seus debates com os papas de Avinhão, ver, por exemplo, (col.) *Franciscains d'Occ. Les Spirituels (Cahiers de Fanjeaux)*, E. Privat, Toulouse, 1975.

76. Cf. Ernst Benz, *Ecclesia spiritualis. Kirchengemeinde und geschichtstheologie der franziskanischen reformation*, W. Kohlhammer V., Stuttgart, 1964.

77. Cf. R. Hostie, *Vie et mort des ordres religieux*, Desclée de Brouwer, Paris, 1972.

Se com isso queremos dizer que a palavra dos evangélicos teria conseguido reformar a cristandade ou cristianizá-la, devemos confessar que não teve êxito. Semelhante êxito, porém, era previsível dentro da perspectiva bíblica? Teria sido confirmar a cristandade na sua ilusão de ser o reino de Deus na terra. O êxito do evangelismo monástico e outro foi a perseverança na luta. Quanto aos efeitos práticos na sociedade, foram limitados.

Houve o obstáculo formidável do feudalismo, da divisão social em três classes. Houve o império e as monarquias. As realizações do espírito evangélico na sociedade limitaram-se a certas regiões livres: cidades livres, cantões livres que conseguiram emancipar-se do jugo dos feudais e dos reis e esboçar sociedades livres. Pode-se dizer que o evangelho é pequeno e que o espírito evangélico somente pode realizar-se em unidades políticas muito pequenas? Até agora as grandes unidades mostraram-se mais recalcitrantes.

O clero teve que assumir boa parte da direção política da cristandade. Teve que sacrificar o evangelho ao realismo político e às aspirações e ambições temporais às quais os próprios sacerdotes não são insensíveis quando se lhes oferece uma oportunidade histórica.

O discurso da unidade

O quarto discurso nasceu com a cristandade. O seu primeiro ato foi o Concílio ecumênico — imperial de Nicéia —, poucos anos depois da adesão de Constantino ao cristianismo. Nessa época é que começa a produzir-se por um lado a explosão do discurso cristão tradicional e único, e a vontade de homogeneizar um discurso para toda a extensão da cristandade.

Nicéia responde a duas preocupações que estiveram presentes simultaneamente e entrelaçaram-se durante toda a história da cristandade. Por um lado, a preocupação pela fidelidade à tradição autêntica ameaçada pela explosão dos discursos, e, por outro lado, a preocupação por homogeneizar a fé em toda a cristandade. Nessas preocupações há um elemento cristão que é a fidelidade ao evangelho, e um elemento humano que é o controle da unidade por meios humanos, como necessidade política de unidade do império e da cristandade.

O discurso de unidade nasceu da condenação da heresia ariana, cresceu com a condenação das outras heresias trinitárias e cristoló-

gicas. Os primeiros sete Concílios ecumênicos são a base de um discurso de ortodoxia. No Oriente o discurso de unidade parou nisso: ficou fixado para sempre. No Ocidente, o discurso cresceu em virtude a história específica da Idade Média no Ocidente. Pois no Ocidente nasceram uma série de heresias eclesiológicas no seu fundo que culminaram com as Reformas protestantes e o Concílio de Trento. Este Concílio levou ao ponto culminante a obra do magistério no Ocidente ao definir uma eclesiologia centrada nos sacramentos.

A ortodoxia do Oriente está fundada nos primeiros sete Concílios. A ortodoxia do Ocidente acrescenta-lhes a doutrina do Concílio de Trento, reforçada por Vaticano I nos seus fundamentos.

O discurso de ortodoxia pretende fazer a síntese entre os outros discursos. Pretende ser o limite que não podem ultrapassar nem o discurso do império e da nobreza, nem o discurso das massas pobres, nem o discurso dos movimentos evangélicos. Traça fronteiras.

Não se trata de negar ou limitar esse direito que tem o magistério da Igreja de definir doutrinas obrigatórias. Aliás todas as Igrejas separadas refazem um magistério semelhante. O próprio magistério definiu o seu direito. O antigo direito canônico dizia: "A Igreja tem o direito próprio e originário, independente de qualquer autoridade humana, de forçar os seus súditos que não se submetem às suas leis por meio de penas tanto espirituais como temporais" (can. 2215 § 2) ⁷⁸. Os canonistas explicam que essas penas temporais são as mesmas que o Estado pode aplicar, como por exemplo multas, privação da liberdade, privação de ofícios etc. O mesmo direito canônico anterior afirmava que os delitos ofensivos unicamente à lei da Igreja e, portanto, sujeitos à autoridade eclesiástica, poderiam, se esta julgasse oportuno, sofrer intervenção do braço secular (cf. can. 2198). ⁷⁹ A história mostra que esse poder foi aplicado muitas vezes.

Mas o que nos interessa aqui é a análise desse discurso de ortodoxia. Praticamente da condenação de heresias. Estas são negações de verdades reveladas. A condenação é uma negação de uma negação. Ora, uma negação de uma negação não é uma afirmação. A negação da negação fica muito mais estreita, mais reduzida do que a afirmação inicial. A negação da negação não tem nada a ver com um progresso como pensava Hegel. Não é o retorno à verdade

⁷⁸. Cf. Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, Desclée de Brouwer, Paris, t. I, 1955, p. 344-354.

⁷⁹. Cf. Ch. Journet, *o.c.*, p. 354-388.

inicial. É uma redução dessa verdade inicial. Desse modo o discurso de ortodoxia fica sempre aquém da palavra de Deus. Põe barreiras a certas negações, mas não diz o que realmente é.

Por outro lado a condenação de heresias pelo magistério introduz inevitavelmente um processo do qual não se sabe como evitar as más conseqüências. Uma vez que uma heresia foi detectada, delimitada, formulada, condenada, as fórmulas de condenação servem para uma dupla finalidade. Por um lado exprimem de modo negativo a verdade que se defende e restabelece na sua autoridade. Mas por outro lado a fórmula de condenação transforma-se em instrumento de investigação. De modo geral as condenações não contêm a identificação de todas as pessoas que compartilham as idéias condenadas. Com a ajuda do formulário dos erros condenados, o magistério procede a uma investigação. Como essa investigação não tem limites previstos, todo cristão pode ser suspeito da heresia até receber uma fórmula de absolvição. Esta, porém, sempre é provisória, porque um exame mais atento pode mostrar que uma pessoa, tida por inocente, na realidade estava escondendo o seu erro.

Diante desses processos de investigação, o povo cristão reage passivamente: fecha-se sobre si mesmo e procura não falar mais nada. Sabe que o silêncio é mais prudente do que qualquer palavra. Para não cair em heresias o católico normal prefere nunca opinar em matéria religiosa. O católico médio teme a heresia e não quer ter problemas com a hierarquia. Por isso acha melhor dar a sua adesão antecipada a tudo o que puder dizer o magistério sem fazer perguntas. Aprende que é melhor não compreender nada de um dogma do que pensar que entendeu com o risco de ter entendido uma heresia.

O magistério toma consciência desse movimento de desconfiança. Reage afirmando a sua autoridade em matéria de doutrina. Sente-se ameaçado pela desconfiança dos fiéis. Acha necessário reafirmar o seu poder. A fórmula ortodoxa transforma-se numa afirmação de ortodoxia. O que vale é menos o conteúdo da fórmula do que o princípio do direito de enunciar tais fórmulas.

Chegamos assim a uma situação em que os enunciados dogmáticos têm três significados e obedecem a três intenções.

Em primeiro lugar os enunciados exprimem um aspecto da verdade revelada por Deus e negada por uma heresia. Ao escolherem esses aspectos entre todos, ao valorizarem certos pontos de vista sobre a economia da salvação, os enunciados tendem a desequilibrar

o conjunto. Assim aconteceu com a cristologia depois de Calcedônia, com a Igreja e os sacramentos depois de Trento, com o poder do Papa no Vaticano I. O magistério estimou que o perigo era tão grande que justificava o nascimento de um desequilíbrio histórico que duraria séculos. Além disso acontece que a decisão conciliar muda pouco a situação. Calcedônia condenou o monofisismo mas não pôde impedir que um monofisismo de fato prevalecesse no seio da ortodoxia, monofisismo que não deixa a desejar ao monofisismo oficial da Igreja separada.

Em segundo lugar os enunciados e as condenações constituem uma máquina para a investigação. Iniciam um processo de investigação. Este produz na Igreja um efeito de intimidação que paralisa a atividade, produz uma passividade generalizada. Cria-se um círculo da desconfiança. Os fiéis desconfiam da hierarquia porque temem ser denunciados, acusados e condenados de uma heresia que não conhecem. A hierarquia crê que os fiéis escondem heresias perversas. Procura descobrir heresias até em formulações muito afastadas, convencidas de que os cristãos fogem por temor e pensam mais do que confessam. A fórmula dogmática serve para identificar os hereges: quem não adota a fórmula é herege. O juramento antimodernista foi o exemplo mais famoso desse processo que, aliás, se aplicou em todos os processos de hereges.

Em terceiro lugar, a fórmula dogmática é afirmação de autoridade. Ela é uma manifestação do poder do magistério. Quem a aceita, faz ato de obediência ao magistério. Quem a nega, opõe-se à hierarquia. A fórmula dogmática é uma máquina de provar a submissão à hierarquia. Não importa o sentido da fórmula. O que importa é que seja aceita como ato de obediência. Com o decorrer dos tempos os dogmas não tiveram, para muitos católicos, outro sentido a não ser provar a sua capacidade de aceitar qualquer coisa de olhos fechados. Se não entendem, é sinal de que o dogma é mais importante do que os outros.⁸⁰

A conseqüência dessa espiral da desconfiança é que no fim existe apenas uma heresia generalizada que consiste na negação do magistério eclesiástico. Essa é a heresia generalizada do mundo ocidental neste fim de século XX. Ela se confunde com uma suposta secularização.

80. No fim do século XIX, o ato de fé é praticamente uma simples aceitação da autoridade do magistério. Cf. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain, 1945, p. 236-237.

Sem querer negar ou diminuir os direitos do magistério, não se pode considerar o custo eclesial de toda intervenção de condenação. Nenhuma condenação ou formulação condenatória permanece sem conseqüência. Não se trata somente da separação dos cismáticos que muitos acham um ganho, porque desse modo as ovelhas negras deixam o rebanho. Trata-se do desgaste interno: a Igreja fica paralisada, deixa de evoluir, de se adaptar às circunstâncias.

Se o Vaticano II tivesse tido lugar no início do século em lugar da condenação do modernismo, a resposta da Igreja à modernidade poderia ter sido mais convincente. Cada afirmação condenatória da verdade desencadeia um processo histórico incontrolável de retrocesso, paralisia e medo. O magistério tem todos os direitos, mas cada uso desse direito tem o seu preço.

Antigamente os bajuladores do poder proclamavam que cada condenação de uma heresia era uma nova vitória da verdade. Essa interpretação é muito parcial. O discurso de unidade baseado na condenação das heresias estreita a evangelização e a fé da Igreja.

A partir do século XVI e do Concílio de Trento o magistério recorreu à teologia escolástica para proclamar não somente um conjunto de definições e de condenações, mas também, de certo modo, um sistema completo de teologia.

A Contra-Reforma e o Concílio de Trento deram passos decisivos. Deram uma consagração oficial à escolástica e ao tomismo em particular. Desse modo o magistério quis fazer do discurso de unidade fundado na escolástica e na condenação das heresias o único discurso para toda a cristandade.

Foi uma ofensiva de vários séculos que quase triunfou depois do Vaticano I. Armado com esse discurso (codificado, por exemplo, no chamado Catecismo do Concílio de Trento) o magistério orientou a sua estratégia contra os três discursos tradicionais da cristandade.

Custou lutar contra o discurso dos reis. O jansenismo, o regalismo, o febronianismo e o galicanismo são vários episódios dessa luta contra a teologia dos reis, nova manifestação da antiga teologia imperial. No Vaticano I a batalha foi ganha pelo Papa, mas com a ajuda dos fatores políticos que tinham eliminado politicamente os soberanos mais poderosos.

O clero lutou em nome do catecismo contra a religião popular. Esta resistiu, mas foi eliminada. A religião do clero foi imposta aos

camponeses. Na Europa Central a vitória foi total; na Europa do Sul menos; na América Latina a luta começou muito mais tarde, já no século XX depois do Concílio plenário de Roma em 1899. A religião popular sobreviveu, mas clandestina e degradada em virtude da própria clandestinidade.

A Contra-Reforma lutou também contra o "misticismo" sob todas as suas formas, desde o erasmismo e o humanismo até o chamado quietismo.

O discurso foi de tal modo uniformizado que até as missões estrangeiras tiveram que divulgá-lo sem adaptação nenhuma. A partir do século XIX os missionários não fazem nenhuma diferença entre o catecismo da sua aldeia europeia e o mundo africano, entre o catecismo para o mundo africano ou asiático.

Com a renovação da escolástica por Leão XIII, a redução aumentou ainda mais no fim do século XIX. Pio XII quis levar a evolução redutiva ao seu termo. Quis fazer dos teólogos os comentaristas da escolástica e os auxiliares da hierarquia na sua função de magistério. Os teólogos teriam sido transformados em simples técnicos do discurso unitário usado pelo magistério eclesiástico. Seguindo nesse caminho, a Igreja teria sido transformada numa burocracia.

Assim concebido, o discurso de unidade não pode ser evangelizador: ensina a ortodoxia, mas não evangeliza porque não consegue chamar a atenção nem chegar aos ouvidos de ninguém. Convence apenas os que já são convencidos. De fato as Igrejas da cristandade antiga experimentam enormes dificuldades em evangelizar a modernidade dentro da área geográfica que lhe era própria, e mais ainda dentro das culturas situadas fora dessa área. É um linguajar feito para administrar e não para anunciar a boa-nova aos pobres.

Conclusão

Como julgar a força da palavra na cristandade? À primeira vista, ela parece total: é a única voz que ressoa na cristandade ao ar livre. As outras são clandestinas. Oficialmente, pelo menos, só o cristianismo tem acesso à praça pública e dispõe do monopólio da palavra.

Contudo, daí não se poderia inferir que o evangelho ocupa todo o espaço da cristandade e que tudo o que se ouve aí é eco do evan-

gelho de Jesus Cristo. Os discursos supostamente cristãos carregam também muitos elementos afastados do cristianismo, sem relação com ele, ou até anticristãos.

Desde a última geração, sobretudo desde o Vaticano II, criticou-se muito severamente a antiga cristandade, em primeiro lugar com o fim de rejeitar o próprio conceito. Na geração anterior, o ideal ainda era o restabelecimento de uma nova cristandade. Ainda temos na memória os escritos famosos de Maritain sobre o ideal histórico de uma cristandade profana. Esses escritos tiveram muita ressonância na América Latina, e alimentaram nas origens as utopias da democracia cristã latino-americana. Hoje em dia a rejeição da cristandade leva freqüentemente a julgamentos unilaterais.

Nunca faltou a palavra do evangelho na cristandade tanto oriental como ocidental. Ela esteve presente nos quatro discursos mencionados, embora com mais clareza no discurso evangélico. O que a Igreja mais guarda do seu passado de cristandade são as vidas evangélicas de tantos eremitas, monges e monjas, frades e freiras nascidas dos Mendicantes e de tantos missionários e missionárias. Inevitavelmente essas vidas também continham elementos culturais e concessões ao ambiente.

Por outro lado não faltou a presença do Espírito e a vivência do evangelho nem sequer nos tronos reais, nos castelos dos nobres, nos campos de batalha das cruzadas. Foram exceções, mas não desprezíveis. O seu exemplo conseguiu melhorar até certo ponto o comportamento de uma classe dominante por natureza tão afastada da visão cristã do mundo. Não faltou a presença do Espírito no discurso popular que soube também traduzir alguns aspectos do evangelho.

O clero, formado pelo magistério como colaborador estreito da sua missão, teve a ambição de recapitular todas as palavras de Deus, mas não lhe foi possível. O abuso do recurso ao argumento de autoridade e a repressão em matéria de doutrina acabaram desacreditando o próprio magistério aos olhos de grande parte da população cristã. Esta é menos secularizada do que oposta ao clero e à sua maneira de dominar as consciências.

Uma parte dos desafios da cristandade foi assumida pela Reforma. A outra ficou para a crise aberta pela modernidade e ainda não resolvida.

CAPÍTULO IV

A reforma e a palavra

Na medida em que a cristandade deixava de exaltar a palavra, a Reforma apareceu como a contradição da cristandade. Quis salvar a palavra de Deus. Os Reformadores estavam convencidos de que a Igreja católica tinha abandonado a palavra de Deus para substituí-la por si própria. A Reforma fez-se sob a bandeira do retorno à palavra de Deus. Esse retorno foi simbolizado pelo retorno à Bíblia. Até hoje o protestante é o homem da Bíblia: o pastor protestante é o homem que vive com a Bíblia na mão. Na América Latina, se encontramos no caminho uma pessoa com a Bíblia na mão, sabemos que é protestante. A palavra de Deus chega, na mentalidade popular protestante, a confundir-se com o próprio livro da Bíblia.

De fato, a Reforma instituiu-se como retorno à palavra de Deus. Sua teologia foi uma teologia da palavra; sua liturgia, sobretudo, foi uma liturgia da palavra; seus ministérios, antes de mais nada, foram ministérios da palavra.

Hoje em dia, com o recuo de vários séculos, bem sabemos que essa palavra de Deus dos reformadores é também um fenômeno condicionado pela história: ela é uma forma histórica na história da palavra de Deus. Os Reformadores e as Igrejas que instituíram tiveram uma certa idéia da palavra, uma idéia que na atualidade nos parece estreita e limitada. Porém, ela influenciou a evolução do cristianismo inteiro.

A Igreja católica não ficou alheia ao movimento nascido dos Reformadores. Ela pôde salvar-se porque respondeu ao desafio dos Reformadores: ela teve também o seu retorno à palavra de Deus. Houve também uma Reforma dentro da Igreja católica e ela foi mais ou menos contemporânea da Reforma dissidente.

Havia algo na doutrina reformada sobre a palavra que tornasse o cisma inevitável? Hoje em dia sabemos melhor que naquele tempo havia forças em ambas as Igrejas que trabalhavam pela unidade e forças que trabalhavam pela separação. Estas foram mais fortes, notadamente dentro do Concílio de Trento.

Que teria sido a Reforma sem o cisma? Nunca poderemos sabê-lo. As reformas foram paralelas e feitas num clima de hostilidade mútua. Contudo a Reforma protestante não esgota o conceito histórico de Reforma. Houve uma Reforma protestante que tem a primazia porque lançou e manteve os seus princípios com mais radicalidade. Mas houve uma verdadeira Reforma católica seguindo os mesmos princípios de volta à palavra, ainda que dentro de um contexto diferente, por exemplo, de exaltação do ex opere operato dos sacramentos. Veremos sucessivamente o destino da palavra e da sua força na Reforma protestante e na Reforma católica.

Não desconhecemos que também se pode dar o nome de pré-Reforma ou de primeira Reforma aos movimentos espirituais dos séculos XIV e XV que de fato manifestam muitas afinidades com os fenômenos do século XVI.¹ O nosso trabalho não é simplesmente histórico e os elementos da teologia da palavra que aparecem nos séculos XIV e XV são os mesmos que atingem o seu clímax mais tarde. Por isso não entraremos nessa fase histórica que prepara a nossa.

Por Reforma protestante entendemos em primeiro lugar, o que os reformados chamam de "princípio protestante".² As Igrejas constituídas ao redor da Reforma protestante não permanecem necessariamente fiéis aos seus inspiradores: podem voltar a um espírito "católico" ou tender para outras expressões cristãs nas quais os Reformadores não se reconheceriam. Por isso não poucas vezes os próprios reformados submetem, as suas Igrejas à crítica do "princípio protestante". Querem voltar ao rigor da inspiração inicial. Natural-

1. Cf. P. Chaunu, *Le temps des réformes*, Fayard, Paris, 1975.

2. A distinção entre "princípio" protestante e "realidade" protestante foi tematizada por P. Tillich na sua obra *The protestant era*, Chicago, 1957, que citaremos na sua tradução espanhola *La era protestante*, Paidós, Buenos Aires, 1965.

mente não há unanimidade quanto ao conteúdo autêntico do "princípio protestante". Mas há sempre nele algo querendo distanciar-se do que se presume ser característico da Igreja católica.

1. A PRIMAZIA DA PALAVRA NA REFORMA PROTESTANTE

De acordo com a concepção protestante, o cristianismo foi no início uma religião da palavra: o cristianismo seria justamente o aparecimento no mundo de uma religião da palavra. Mais tarde a Igreja católica teria deformado a religião primitiva e passado a ser uma religião dos sacramentos. A oposição entre palavra e sacramentos tornou-se lugar comum na teologia protestante: a Igreja católica representando a religião dos sacramentos e o protestantismo a religião da palavra.

Na verdade, a Confissão de Augsburgo (artigo V) põe no mesmo nível a palavra e os sacramentos. O Concílio de Trento não separa a palavra dos sacramentos. Contudo, essa oposição entre sacramentos e palavra representou tendências históricas tão fortes que, apesar da doutrina oficial, a insistência na prática dos sacramentos marcou o catolicismo pós-tridentino e a insistência na palavra prejudicou os sacramentos no protestantismo.

Desse modo, podemos dizer que a concepção protestante da palavra tem um aspecto fortemente polêmico. A insistência na palavra pretende lutar contra uma deformação do cristianismo.³

Quais são os adversários que essa polêmica pretende denunciar? Certamente a Igreja católica da cristandade medieval. O que é que se denuncia na cristandade medieval? Praticamente tudo o que enunciamos; a colusão com o sistema político da cristandade pela teologia imperial, a colusão com a religião popular, a colusão com a filosofia grega na escolástica, a forma como o magistério exerce a autoridade e o discurso unitário que procura reconciliar todos esses pontos de vista. Contra tudo aquilo, a Reforma levanta a palavra de Deus. Esta palavra é a bandeira que se opõe a todos esses adversários históricos do verdadeiro evangelho.

Vejamus de que modo se afirma essa primazia da palavra, quais são as suas conexões culturais e históricas, como ela se vincula com uma teologia típica do Espírito Santo.

3. Cf. Regin Prenter, *Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Eglise*, Delachaux, Neuchatel-Paris, 1949, p. 44-48.

A afirmação da primazia da palavra

A primazia da palavra apresenta-se sobretudo em três contextos: o contexto do "sola Scriptura", da "sola fides", do ministério pastoral da pregação.

Primeiro a "sola Scriptura". No protestantismo a palavra de Deus está estreita e quase exclusivamente ligada ao livro da Bíblia. "Só a Escritura" significa uma oposição entre a palavra de Deus e as palavras humanas. A palavra de Deus exclui as palavras humanas. Por isso a Bíblia é um livro único, completamente à parte de todos os livros. Nela se encontra a palavra de Deus distinta radicalmente das palavras humanas. Afirmar "só a Escritura" é reivindicar a soberania absoluta de Deus, a sua total gratuidade, a sua liberdade exclusiva de qualquer interferência humana.

A palavra de Deus protestante apõe-se às filosofias, às religiões pagãs, à devoção popular, a tudo o que procede do homem. Misturar a palavra de Deus com palavras humanas teria sido o pecado da cristandade. O princípio protestante é uma regra que leva a purificar constantemente a pregação de qualquer penetração de palavras humanas: somente a Bíblia, nada de acréscimo humano por nenhuma via. A noção de tradição opõe-se ao princípio protestante porque aceita uma intervenção humana histórica na palavra de Deus.

Está claro que tal interpretação da palavra de Deus está situada historicamente e causa os maiores problemas no nosso século, tanto no confronto com a modernidade como no confronto com as outras culturas na missão.

Em segundo lugar, a "sola fides" é outro princípio protestante fundamental. A fé nasce da palavra. Se a fé basta, a palavra também basta. A "sola fides" reivindica também a iniciativa absoluta de Deus: tudo vem de Deus e nada do homem. A afirmação protestante de Deus inclui uma negação do homem. O princípio protestante tende a colocar a fé em termos de alternativa: ... ou ... ou. Ou a fé, ou as obras, ou a palavra ou o sacramento, ou Deus ou o homem, ou Jesus ou Maria, ou Jesus ou os Santos, ou Cristo soberano ou o papa soberano etc. Não tende para fórmulas de conciliação: e... e...

Querendo dizer pela "sola fides" que somente Deus salva o homem do pecado, e não a obra, a lei, a penitência, a conversão humana, a mediação, a Igreja, o papa, o sacerdote, as relíquias, as

indulgências, não se acrescenta mais nada ao que a fé católica sempre afirmou. Mas a fé católica não exclui que todas essas realidades humanas possam ser usadas por Deus como mediações da sua ação. Porém, no princípio protestante, há sempre ao lado da afirmação da fé na gratuidade do dom de Deus, uma negação concomitante para excluir interferências humanas. Nunca a palavra é pura afirmação, ela inclui sempre uma negação, às vezes de maneira polêmica e acentuada.

Na prática todos os protestantes aceitam algumas mediações humanas, pois não há palavra de Deus que possa atingir o homem sem mediação nenhuma de criaturas. Entre as mediações, o protestante aceita a Bíblia, que nunca pode deixar de ter um aspecto criado: o livro, a língua hebraica ou grega, a pessoa que ensina a ler etc. Porém, a tendência protestante vai no sentido de reduzir ao mínimo indispensável essas mediações.

Afirmada no plano teórico de modo incisivo e muitas vezes radical, a primazia da palavra vive-se na prática pela supremacia do ministério da palavra. O ministro protestante afasta de si todos os símbolos do ministério sacerdotal que os católicos tinham assumido das religiões pagãs. Atribui-se de modo quase exclusivo o ministério da palavra. Os que querem levar até à radicalidade o princípio protestante procuram ser unicamente ministros da palavra. Assim são os pastores das denominações mais radicais.

O ministério da palavra é no concreto a catequese feita pelo pastor essencialmente aos domingos no serviço paroquial ou na escola dominical.

Os Reformadores não fundaram nem a pregação, nem a catequese. Mas é forçoso reconhecer que na cristandade anterior, tanto no Oriente como no Ocidente, pouco se pregava e a catequese era, em muitos lugares, rudimentar ou inexistente. Os Mendicantes tinham reiniciado uma pregação e uma catequese no século XIII. Nos séculos seguintes, a pré-Reforma católica fez um início de catequese para as crianças e deu certa importância à pregação.⁴ Contudo, o grande movimento de implantação da catequese e da pregação veio da Reforma protestante. Esse ministério da palavra que estava tão marginalizado tornou-se de repente o centro da vida cristã do povo e a atividade principal, senão exclusiva, dos pastores.

4. Cf. P. Chaunu, *Le temps des réformes*, p. 168-172.

Os católicos seguiram o movimento lançado pelos protestantes. Mas desde 1529 Martinho Lutero publicava ao mesmo tempo o seu grande *Catecismo* e o seu *Enchiridion* que era *O pequeno catecismo para o uso dos pastores e dos pregadores pouco instruídos*.

A pregação e o catecismo. Eis a palavra no estado concreto, eis o objeto de que fala a teologia da palavra. Por outro lado tanto a pregação como o catecismo não fazem outra coisa a não ser exprimir o que há na Bíblia. Dá-se por suposto que não há nada no catecismo ou na pregação dos pastores que não esteja na Bíblia. Essa ilusão assinala uma época histórica: a época do racionalismo nascente. Os racionalistas pensam que podem exprimir em fórmulas racionais a vida humana e um livro tão complexo como a Bíblia, que contém dois mil anos de história e uma evolução cultural de um povo atravessado por inúmeras conquistas, ocupações e exílios. Em todo o caso, os reformadores tinham essa ilusão e os católicos também: era o espírito do tempo.

A idéia de catecismo supõe que é possível exprimir o conteúdo da revelação bíblica numa série de proposições abstratas. De fato, durante 4 séculos os cristãos vão acreditar nesse pressuposto filosófico que procedeu do racionalismo nascente na Europa ocidental daquele tempo.

Da idéia de catecismo procede o intento de exprimir em poucas fórmulas todo o conteúdo da fé. Eis o resumo da fé dado por Lutero no seu *Pequeno Catecismo*: "Creio que Jesus Cristo, verdadeiro Deus, nascido do Pai de toda a eternidade, e verdadeiro homem nascido da Virgem Maria, é o meu Senhor. Ele me redimiui, adquiriu e ganhou-me a mim que estava perdido e condenado, livrando-me do pecado, da morte e da potência do diabo, de modo algum a preço de prata ou ouro, mas pelo seu santo e precioso sangue, pelos seus sofrimentos e pela sua morte, a fim de que eu lhe pertencesse e vivesse sob o seu domínio no seu reino, para servi-lo eternamente na justiça, na inocência e na felicidade como ele próprio, ressuscitado dos mortos vive e reina eternamente. Isto é o que creio firmemente".⁵

Essa é então a "palavra" segundo a Reforma. Notemos a insistência no "eu", a ausência da perspectiva social, a ausência do Espírito Santo e da Igreja.

5. Citamos da tradução de Elisabeth Germain, *Langages de la foi à travers l'histoire. Approche d'une étude des mentalités*, Fayard-Mame, Paris, 1972, p. 34.

De fato, na prática da pregação reformada, essa é ainda em muitos casos a base da mensagem. Sobretudo nas denominações extremas que justamente fazem mais proselitismo e mais conversões. Essa é a palavra de Deus tão exaltada, esse é o núcleo da mensagem da Bíblia.

Não queremos desconhecer que nas grandes denominações históricas do protestantismo as coisas são diferentes. Muitas vezes essas Igrejas e os seus teólogos gostam de apresentar-se como representantes de uma posição equilibrada, intermediária entre dois extremos: um extremo seria a posição da Igreja católica, outro extremo seria a das Igrejas livres ou seitas. Nessa perspectiva, a posição católica é a que dá tudo ao sacramento e nada à palavra. A posição sectária seria a que dá tudo à palavra e nada ao sacramento. Eles aceitariam de modo equilibrado palavra e sacramento.⁶

Contudo muitos protestantes não gostam de uma posição de meio que parece ser de mediação entre dois extremos. Preferem sublinhar o princípio protestante como princípio de radicalidade. Outros procuram combinar as duas perspectivas: juntam católicos e sectários numa mesma panela; tanto os católicos como os sectários dariam a primazia às obras humanas; a Igreja católica daria a sua preferência às obras feitas em Igreja, notadamente ao magistério eclesiástico, e os sectários dariam a preferência às obras individuais, notadamente à experiência religiosa. Face a essas obras humanas, a verdadeira Reforma afirmaria que só Deus salva, só a fé salva, só a Bíblia proclama a salvação.⁷

Por cima de todas essas diferenças, um fato fica irredutível: a Reforma destaca a palavra. Essa palavra é a palavra de Deus: ela está na Bíblia. Não é palavra humana e sim divina, transcendente a todo carácter humano. O que, durante séculos, a Reforma não viu, foi até que ponto a sua chamada palavra de Deus estava marcada culturalmente, era a palavra de uma época e de uma cultura. Inclusive socialmente essa palavra estava marcada.

A inculturação da palavra reformada

Partimos de K. Barth, que, durante uma geração, cumpriu o papel de paradigma e referência obrigatória do protestantismo. Esse

6. Cf. Inge Lonning, A Reforma e os fanáticos, em *Concilium*, n. 148 (1979), p. 48s.
7. Cf. Regin Prenter, *Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Eglise*, p. 49-63.

tempo passou. Hoje em dia vários teólogos definiram-se justamente em função de Barth, mas contra Barth.⁸ Isto, porém, ainda não quer dizer que no fundo não compartilhem os mesmos pressupostos, isto porque Barth pode ser muito mais representativo do protestantismo que a geração seguinte pensa. Apesar da última geração, Barth não deixa de ser uma testemunha apaixonante.

Ora, Barth pensava que havia uma continuidade rígida entre três palavras de Deus: 1) a palavra pronunciada por Deus ou a palavra de revelação; 2) a palavra escrita ou a Bíblia; 3) a palavra pregada pelo pregador reformado. Na convicção de Barth, a palavra do pregador era realmente a apresentação da palavra de Deus, a encarnação da palavra de Deus. Podia dizer que ela era realmente palavra de Deus e que o pastor pronunciava as palavras de Deus. O pregador falava as palavras da Bíblia, e, por esse meio, ele realmente dizia as palavras pronunciadas por Deus.⁹

Desse modo, Barth aceitava um só sacramento, uma só mediação da palavra de Deus: a palavra do pregador. O sermão e a catequese, eis a única mediação entre Deus e os homens.

Na tradição católica a mediação é a Igreja com todos os seus ministérios e sacramentos. Na teologia barthiana a palavra da pregação ocupa o lugar da Igreja.

A palavra do pregador apresenta-se como subordinada à palavra da Bíblia. Mas quem lê a Bíblia é o pregador. Ainda que subjetivamente o pregador ache que se submete totalmente à Bíblia, ele é quem lê e interpreta a Bíblia. Esta é muda e não protesta quando não concorda com o sentido que lhe atribui o pregador.

Não é sem razão que se disse que no protestantismo o magistério dos teólogos substituiu o magistério da hierarquia. Não somente isso: a palavra dos pregadores — e os teólogos são os mais brilhantes ou mais afamados dos pregadores — substituiu o conjunto das mediações da Igreja.¹⁰

As ascensão histórica do pregador na Reforma não está sem conexão com o momento histórico. P. Tillich notava o seguinte:

8. Cf. Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und theologie*, na versão espanhola, *Teoría de la ciencia y teología*, Europa Libros, Madrid, 1981, p. 273-284.

9. Cf. K. Barth, *Die christliche dogmatik im Entwurf*. I. *Die Lehre vom worte Gottes. Prolegomena zur christlichen dogmatik*, München, 1927.

10. Daí o conservadorismo radical do cristianismo reformado: Marx julgou o cristianismo por essa realidade da Reforma que conheceu. Ela lhe pareceu irrecuperável. Cf. Fr. Heer, *Europa, Mutter des Revolutionen*, Kohlhammer, Stuttgart, 1964, p. 558-560.

“O protestantismo é uma religião altamente intelectualizada. A veste do sacerdote protestante de hoje é a veste professoral da Idade Média, simbolizando o fato de que as faculdades de teologia, como intérpretes da Bíblia, são, nas Igrejas protestantes, a autoridade última. Mas os professores são autoridades intelectuais, que se erguem como tais em virtude da sua capacidade para a argumentação lógica e científica... O pastor protestante é um pregador, não um sacerdote, e os seus sermões dirigem-se, primeiro que tudo, ao intelecto”.¹¹

Os próprios Reformadores eram teólogos. Eram intelectuais. A autoridade que tiveram, veio-lhes da capacidade intelectual. Depois deles a tradição protestante continuou no mesmo sentido: não apareceu outra autoridade que não fosse intelectual em primeiro lugar.

Historicamente o protestantismo significou a subida de uma classe de intelectuais: da classe dos intelectuais da cristandade. Os Reformadores conseguiram o que os teólogos e as faculdades de teologia não conseguiram nas grandes crises do cisma do Ocidente, do conciliarismo, dos Concílios de Basel e Constância no século XV. Aliás, conseguiram-no parcialmente, isto é, na parte da cristandade que os seguiu.

Na história do Ocidente foi o primeiro caso da ascensão de uma classe de intelectuais no poder. Tiveram que subordinar-se aos príncipes e reis lá onde estes adotaram a Reforma, contudo em certas cidades livres, os teólogos tomaram o poder, como em Genebra ou Zurique. Historicamente podemos ver na ascensão dos pregadores e teólogos reformados o primeiro sinal do futuro destino da classe dos intelectuais no Ocidente e no mundo. Não é pura coincidência se a Reforma fez sucesso nas regiões da cristandade mais alfabetizadas e mais escolarizadas, onde a alfabetização já alcançava entre 10% e 20% da população, nas regiões onde se descobriu a imprensa, e onde mais se divulgou a cultura humanista, isto é, entre os rios Loire e Elba.¹²

Os Reformadores quiseram ser os adversários dos humanistas. Na realidade eram antes rivais do que adversários. Eram muito semelhantes, tinham recebido a mesma cultura, tinham capacidades semelhantes. As divergências entre eles eram bastante secundárias, desde o ponto de vista histórico ou sociológico. Eram dois fragmen-

11. Cf. P. Tillich, *La era protestante*, p. 328.

12. Cf. P. Chaunu, *Le temps des réformes*, Fayard, Paris, 1975, p. 471-544.

tos da mesma classe intelectual que queriam chegar ao poder por caminhos diferentes. Historicamente a Reforma funcionou como ideologia de uma nova classe intelectual, a classe dos teólogos. Isto não quer dizer que a Reforma foi apenas isso, mas também isso.

A doutrina reformada da primazia da palavra era uma perfeita legitimação do novo poder que os teólogos queriam ter na cristandade. Foi a justificação da posição social e eclesial dos pastores, donos da palavra durante os seguintes séculos.

Tillich notou que a teologia de K. Barth forneceu no século XX aos pastores protestantes desamparados pela ascensão da modernidade novos objetivos e uma nova legitimação. Mas ele notava que essa doutrina não conseguiu evangelizar o mundo moderno. Não o atingiu. Não era feita para ele: era no fundo um anacronismo, uma tentativa de ressuscitar, no século XX, o século XVI.

Como entender a teologia da palavra das Reformas? De tudo o que foi dito, podemos guardar uma lição: ela favoreceu a ascensão social de uma nova classe: a classe dos intelectuais. A intenção era evangelizar o povo de Deus. Os Reformadores consideraram-se os primeiros evangelizadores de um povo que a cristandade tinha deixado num estado de virtual paganismo. Eles ensinaram a palavra de Deus.

Essa palavra de Deus, porém, era um discurso intelectual. O discurso intelectual convencia em primeiro lugar os próprios pregadores e justificavam a sua posição social. Convenceram os cristãos que o mais importante era conhecer essa doutrina intelectual. Com isso evangelizaram ou legitimaram-se a si próprios? Com certeza, neste caso, um efeito não é separável do outro. Em parte a evangelização do povo de Deus pode ter sido a coartada dos intelectuais. Não terá sido a primeira vez que os intelectuais usam uma coartada para legitimar o poder que conquistaram.

Temos várias provas históricas impressionantes de que a evangelização do povo se confundiu em grande parte com a promoção da classe intelectual dos pregadores.

Aliás, na Igreja católica também houve, pela Reforma católica, uma classe intelectual. Pelos seminários o clero transformou-se numa classe intelectual. Ao lado do seu ministério litúrgico tradicional, os sacerdotes assumiram um papel de pregadores e catequistas. Transformaram-se nos intelectuais do campo e das pequenas cidades do

interior. As suas pregações e os seus catecismos foram tão intelectuais como as pregações e os catecismos dos pastores protestantes que lhes mostraram o caminho.

Ora, desde o século XVI um grito unânime ressoa na cristandade: a denúncia da ignorância do povo cristão; o povo é ignorante. Tanto os pastores como os sacerdotes repetiram esse grito durante 400 anos, e o fazem até hoje. A ignorância devia ter sido muito grande, se depois de 400 anos ainda continua igual.

Naturalmente a denúncia da ignorância do povo era ao mesmo tempo uma proclamação do saber dos pastores. Eles, os intelectuais, sabem e o povo não sabe. Podemos presumir que, de fato, os camponeses não sabiam o que os intelectuais sabiam. Estes queriam que o soubessem. Melhor dito: queriam fazer-lhes sentir a sua ignorância, dar-lhes algumas noções dessa ciência da qual eles eram os doutores. Qualquer assimilação do catecismo pelos camponeses faria ressaltar melhor a profunda ciência dos pastores. Mas eram realmente os camponeses tão ignorantes daquilo que é o cristianismo, ou somente ignorantes do catecismo e da religião do clero?

A partir da Reforma montou-se no Ocidente uma máquina cultural formidável com dois objetivos correlativos. Por um lado tratava-se de destruir sistematicamente toda a religião popular medieval acusada de superstição. Os pastores protestantes foram implacáveis. Os sacerdotes católicos imitaram-nos em muitos aspectos. Pastores e sacerdotes vão tornar-se inquisidores da religião popular tradicional. Como não a entendiam não podiam apreciar-lhe os possíveis valores. A mesma destruição que se fez da religião dos índios ou dos africanos na América, fez-se em muitas regiões da Europa, sobretudo naquelas em que os ideais da Reforma mais triunfaram: no Norte e no Centro.¹³

O valor de palavra de Deus foi tirado da religião popular. Palavra de Deus era apenas o sermão do pastor ou do padre. Os intelectuais destruíram o que não entendiam: eram eles os únicos portadores da palavra de Deus, uma palavra intelectualizada.

Em segundo lugar, a classe intelectual na Igreja empenhou-se em obrigar o povo inteiro a aprender a sua própria religião de intelectuais. Todos tiveram que aprender o catecismo feito pelos teólo-

13. Cf. Jean Delumeau, *Les Réformateurs et la superstition*, em *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*, Fayard, Paris, 1981, p. 51-79; *Le Christianisme va-t-il mourir?* nouv. éd., Hachette, Paris, 1977, p. 89-95; *Un chemin d'histoire*, p. 115-153.

gos a partir da sua percepção de teólogos. Fizeram esforços ingentes com a maior boa vontade. Os teólogos esforçaram-se para ensinar, os camponeses para aprender. Não parece que os resultados tenham sido brilhantes, pois durante todos esses séculos foi preciso recomençar sempre. A tarefa era imensa: inculcar na mente de um povo de cultura oral uma religião feita essencialmente para uma classe de letrados dedicados exclusivamente a trabalhos da mente. O discurso teológico e catequético dos séculos XVI a XX foi particularmente racional, intelectual, afastado das realidades concretas do trabalho e da luta dos homens.

A classe intelectual dos sacerdotes e pastores conseguiu formar a partir dos camponeses um grande número de novos sacerdotes e pastores.

A religião letrada de tipo reformado promoveu a instrução moderna e o avanço da modernidade. Preparou assim a modernidade. Ajudou a destruir a antiga civilização rural. Contudo, não conseguiram restituir às massas populares algo equivalente à religião que tinham perdido. A religião letrada do clero não pode ser popular, não pode ser uma religião de classe trabalhadora. Não é de estranhar que a classe operária tenha abandonado as Igrejas assim que esteve distante delas. Aproveitou a liberdade recebida para abandonar uma religião que nunca tinha sido muito querida.

Para poder assegurar a liderança sobre as multidões, os pastores tiveram que desenvolver altamente o sentido de culpabilidade. Explorou a culpabilidade inconsciente das massas para inspirar medo. A religião de temor porém não podia manter-se indefinidamente. Hoje em dia a indiferença das massas significa que elas já não têm mais medo da religião e de Deus.¹⁴

Por fim, a mensagem da Reforma restringe muito o conceito de conversão. Para ela o ato de fé e de conversão não é mudança de vida, mas primeiro mudança na subjetividade pela adoção de estados de alma eminentemente intelectuais: um ato consciente, voluntário, individual. O centro fica na consciência individual. A conversão é adesão a uma mensagem claramente enunciada e concebida.

A mensagem da Reforma, tanto católica como protestante, deixa de lado a transformação da sociedade e das relações sociais. Faz da fé uma atitude centralmente subjetiva. Tem fé a pessoa que diz ter

14. Cf. Jean Delumeau, *Le Christianisme va-t-il mourir?*, p. 53-71.

e viver a fé: o seu testemunho individual é finalmente o critério supremo. Desse modo a Reforma preparou a modernidade com a sua separação entre a matéria e o espírito, entre o mundo da consciência e o mundo das realidades exteriores.

O discurso reformado dirige-se às consciências individuais muito mais do que às sociedades como eram os discursos da cristandade. Foi a idade do descobrimento da individualidade.

É verdade que certos teólogos reformados podem deduzir dos princípios protestantes conseqüências sociais, contudo, no seu conjunto, o protestantismo atinge o mundo social por intermédio da responsabilidade individual. Não está armado para propor uma ação coletiva. K. Barth pôde deduzir da Reforma a luta contra o nazismo entendido como novo ídolo moderno. Tillich e outros puderam deduzir o socialismo religioso.¹⁵ Mas o protestantismo como conjunto não se sente interpretado.

O problema mais grave da classe intelectual que assumiu os destinos da Igreja depois do século XVI foi não ter conseguido criar uma nova figura de Igreja para substituir a cristandade. Fizeram uma doutrina intelectual, mas não criaram uma nova figura histórica do cristianismo. Aceitaram com muita facilidade os acordos propostos pelos reis e pelos governos e que lhes impunham um controle severo. Não puderam enfrentar a ascensão da modernidade. Diante dela ficaram na dúvida. Por um lado elas já eram modernas: pelo seu racionalismo religioso, pela sua intelectualidade, pelo seu individualismo. Por outro lado não podiam buscar uma aliança profunda com as massas populares para limitar a prepotência da burguesia ascendente: não tinham comunicação profunda com as massas populares.¹⁶

A doutrina reformada sobre o Espírito

Houve controvérsias tradicionais entre calvinistas e luteranos sobre a relação entre palavra e Espírito. Elas são secundárias e não será preciso invocá-las aqui. Os reformadores apelam para a palavra e para o Espírito, contra a cristandade e a Igreja romana que a sustentava. Invocam o argumento do Espírito Santo e da palavra

15. A luta de K. Barth já foi de certo modo relativizada quanto ao seu alcance por P. Tillich, *La era protestante*, p. 327s. Quanto ao socialismo religioso, cf. Tije Brattinga, *Theologie van het socialisme*, Bolsward, 1980.

16. Cf. P. Chaunu, *Le temps des réformes*, p. 504.

contra a Igreja católica que teria abandonado ambas as realidades cristãs.

Hoje em dia torna-se difícil entender exatamente a divergência entre católicos e protestantes a esse respeito. Mas historicamente houve de fato oposição, controvérsia e luta sobre esses dois itens tão ligados.

O que nos interessa aqui não é a diferença entre as Igrejas, mas somente o significado histórico das doutrinas. A Reforma representou uma fase histórica importante no desenvolvimento da palavra de Deus. Vinculou estreitamente essa palavra com o Espírito. Historicamente qual foi o alcance e a influência dessa doutrina? Que papel desempenhou na história do cristianismo?

De acordo com os Reformadores, o Espírito Santo é autor da fé em virtude de uma dupla ação: no plano da palavra exterior e da palavra interior.

O Espírito é o autor da palavra exterior que atinge o homem. O Espírito acompanha a palavra de Deus escrita na Bíblia e explicada pela pregação. O Espírito é quem dá força à palavra de Deus na Bíblia e na pregação. Tanto os luteranos como os calvinistas mantêm firmemente a ligação entre o Espírito e a palavra "corporal" como diz a confissão de Augsburgo. Desconfiam de toda experiência religiosa sem contacto com a palavra escrita.

No plano interno, o Espírito é o autor da fé como resposta à palavra "corporal" de Deus que é animada pelo Espírito. Por sinal, os Reformadores afirmam a soberania total do Espírito em relação à palavra que usa. Esta pode infundir ou não a fé. O Espírito suscita a fé mediante a palavra sempre que lhe parece bom fazê-lo ("ubi et quando visum est Deo", como diz a confissão de Augsburgo).¹⁷

Calvino estende a ação externa do Espírito aos sacramentos da Ceia e do Batismo, assim como às várias formas de carismas que estão nos ministérios eclesiais e constroem a congregação dos fiéis. Nada disso era estranho no seio da tradição católica, embora Calvino teve o mérito de explicitar melhor o que já estava na antiga tradição católica e não estava muito presente na mente da cristandade.¹⁸

17. Cf. Inge Lonning, A Reforma e os fanáticos, em *Concilium*, n. 148, p. 52.

18. Cf. Alexandre Ganoczy, Palavra e Espírito na tradição católica, em *Concilium*, n. 148.

O calvinismo desenvolveu também a parte do Espírito na formação subjetiva da fé. O Espírito é quem dá ao homem o testemunho interior¹⁹, que origina a fé. Este testemunho interior não consiste numa experiência religiosa diferente da fé. O crente não tem outra consciência a não ser a do conteúdo da fé: ele tem consciência de que Jesus o salva gratuitamente do pecado porque assim o diz a Bíblia. Não tem consciência do testemunho interior do Espírito que lhe garante essa afirmação. O testemunho do Espírito contém a sua luz e não precisa da luz de uma experiência religiosa para iluminá-lo. Pelo testemunho interior do Espírito, o crente reconhece a verdade da mensagem bíblica. Não sabe por experiência e sim pela própria fé que o Espírito é quem lhe dá o poder de reconhecer essa mensagem.

Os Reformadores destacaram também outro princípio do Novo Testamento sobre o Espírito Santo. O Espírito é quem renova a Igreja. Pois a Igreja sofre sempre a tentação de pôr a sua confiança na carne, nas suas próprias obras. A conversão da Igreja consiste em afastar-se da confiança em si própria para submeter-se na obediência ao Espírito Santo.²⁰

Os protestantes sabem e ensinam que as suas Igrejas precisam tanto de conversão quanto a Igreja católica. Porém, sentem-se mais aptos para essa conversão permanente, porque acham que o magistério tal como é concebido pela Igreja católica é um obstáculo insuperável a essa conversão permanente ao Espírito. A instituição faz barreira entre a Igreja e o Espírito. Por sinal, o protestantismo manifesta uma desconfiança muito grande para com tudo o que é instituição. Nisto há algo que prepara a separação moderna entre matéria e espírito.

As objeções que fazem os católicos dessa doutrina do Espírito e da palavra não vão contra as suas afirmações e sim aos seus silêncios. Se os grandes Reformadores e as Igrejas que os invocam ficaram numa posição prática moderada, a objeção católica diz que eles não tinham condições para controlar os extremistas.

Diante dos excessos dos extremistas reformados, anabatistas e outros, as Igrejas protestantes foram levadas a reduzir o seu apelo ao Espírito e a retomar as atitudes de cristandade que tinham combatido.

19. Cf. Theo Preiss, *Le témoignage intérieur du Saint-Esprit*, Delachaux, Neuchâtel-Paris, 1946.

20. Cf. Regin Printer, *Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Eglise*, p. 49-63.

Com efeito, invocar o Espírito contra a instituição eclesial pode levar muito longe. Pode levar a um individualismo extremo. Pode levar a um subjetivismo de experiências religiosas. Pode levar a um renascimento dos milenarismos medievais, a uma nova fé no advento da idade do Espírito. Realmente tudo isso aconteceu. Lutero se encontrou com a chamada revolta dos camponeses. Não se mostrou menos duro que os Papas medievais para estimular a repressão dos movimentos milenaristas conduzidos por Tomás Münzer e outros.²¹

Seria injusto atribuir ao protestantismo a responsabilidade pelo desenvolvimento das seitas, e, por meio delas, do subjetivismo religioso, das experiências religiosas incontroláveis, do pietismo, ou, como reação, do racionalismo religioso de tipo liberal. Esses fenômenos têm raízes culturais e sociais profundas e não procedem simplesmente de teologias ou da atuação das Igrejas. Porém, o protestantismo pode ter enfraquecido o apego à antiga tradição cristã e permitido com muita facilidade a dispersão, a multiplicação de grupos e o gosto pelas experiências religiosas novas. Enfraqueceu a resistência da grande Igreja, como diziam os antigos, aos fatores dissolventes do individualismo moderno.

Durante os séculos que seguiram a Reforma, tanto no lado católico quanto no lado reformado, o grande ausente foi o povo dos pobres. A classe que se promoveu foi o clero letrado, a classe dos pastores e dos sacerdotes. Ouviu-se muito menos a voz dos leigos. Houve grupos de intelectuais cristãos, letrados, depois universitários. O povo, porém, ficou ausente e cada vez menos habilitado para falar. A voz dos pobres não se ouviu. Nas grandes controvérsias teológicas entre católicos e reformados, a voz dos pobres não se fazia ouvir. Eram discussões entre intelectuais, entre especialistas. Nos assuntos controvertidos não havia muita coisa que pudesse interessar os pobres, a não ser o culto das imagens que os protestantes atacaram sem discernimento e os católicos às vezes não puderam orientar.

Para os controversistas o povo era o "ignorante". Tanto protestantes como católicos exigiam dos pobres que seguissem as suas opiniões, mas não os consultavam. Tudo sucedia como se os portadores do cristianismo fossem os letrados.

Naquela época a pregação se torna acadêmica. Os fiéis ouvem sentados sem falar, sem responder, sem intervir, passivamente. Na

21. Cf. John Yoder, *Os fanáticos e a Reforma*, em *Concilium*, n. 48 (1979), p. 56s.

frente, o pregador expõe o seu assunto, um ponto de teologia, geralmente um dos pontos debatidos entre católicos e protestantes. O sacerdote católico aproveita a passividade dos seus ouvintes para refutar o pastor protestante. O pastor protestante denuncia o paganismo do sacerdote católico. O povo fica mudo. Só pode dar a razão ao que fala na frente dele. Nada entende do assunto. Como poderia intervir na discussão? Aliás não se lhe permite nenhuma intervenção.

Nessa época não se procurou saber como o Espírito fala pela boca dos humildes e dos ignorantes segundo o mundo. Ao contrário de S. Paulo, as Igrejas põem o seu orgulho nas suas *faculdades* de teologia, nas suas publicações, na sua vida acadêmica. Parece como se nessa época o Espírito tivesse escolhido os sábios e rejeitado os simples.

2. A PALAVRA NA REFORMA CATÓLICA

Houve uma Reforma católica concomitante com a Reforma dissidente. Foi também um redescobrimento da palavra e do Espírito. Foi uma renovação bíblica e evangélica. Uma grande parte dos decretos do Concílio de Trento reflete essa renovação evangélica, por exemplo os decretos sobre a justificação e os sacramentos. A doutrina conciliar mostrou-se herdeira das tradições patrísticas e ofereceu um temário sobre a palavra e o Espírito que é muito parecido com o temário dos Reformadores, particularmente de Calvino.²²

O Catecismo advindo do Concílio de Trento apresentou ainda o mistério cristão dentro do temário bíblico e patrístico. Logo depois, a partir das duas últimas décadas do século XVI, começa a fixar-se a figura do catolicismo pós-tridentino. Esta figura será a de uma religião da palavra, ainda que menos exclusiva do que a dos protestantes porque mantém o grande valor dos sacramentos e da liturgia, embora de modo muito especial. A palavra recebeu um sentido muito fixado, estreito, semelhante à palavra dos Reformados, muito ligado também à ortodoxia. Da mesma maneira, o Espírito Santo foi promovido mas também ligado à ortodoxia: o Espírito é quem dirige a hierarquia na definição e na manutenção da ortodoxia.

22. Cf. Alexandre Ganoczy, *Palavra e Espírito na tradição católica*, em *Concilium*, n. 148.

A palavra no catolicismo pós-tridentino

À primeira vista há uma grande diferença entre a religião católica pós-tridentina e a protestante. Com efeito o protestantismo reduziu muito a importância da liturgia a ponto de fazer dela o serviço da pura palavra. O catolicismo, por sua vez, desenvolveu uma rica liturgia, a liturgia do barroco.²³ Houve uma liturgia católica exuberante, esplendorosa, missas que pareciam obras de arte musical e coreográfica. A liturgia católica, por sinal, provocou admiráveis obras musicais como as Missas polifônicas, desde as de Palestrina até às de Bach, Mozart e Beethoven.

Essa liturgia católica, porém, foi cada vez menos popular. Foi cada vez mais refinada, reservada às grandes catedrais ou colegiais, às cortes dos reis e príncipes ou às igrejas de cidades importantes. Para o povo a liturgia da igreja paroquial é cada vez mais incompreensível. É um espetáculo que nada diz, sem conteúdo visual ou auditivo, a tal ponto que, para passar o tempo, os sacerdotes propuseram que se rezasse o rosário ou outras orações durante a Missa. O povo ficava fora da liturgia católica. Da mesma maneira ficava fora da celebração dos sacramentos: puro objeto inconsciente do que está acontecendo. A liturgia católica pós-tridentina foi uma liturgia para o clero. Só o clero a entendia, só o clero lhe demonstrava interesse. Assim mesmo os sacerdotes rurais cumpriam-na muito mais como um código ou repertório de gestos obrigatórios do que como uma liturgia. Na prática, tanto para o católico quanto para o protestante, a única coisa que ele pode entender ou que se dirige a ele, é a palavra do padre ou do pastor. Tudo está centrado ao redor do sermão. Sermão e catecismo são os atos fundamentais da religião para o povo. E também para o ministro, pelo menos na sua relação com o povo.

Quase todas as fundações de institutos religiosos desde o século XVI tiveram por finalidade a pregação da palavra: a Companhia de Jesus abriu o caminho, outros seguiram: lazaristas, eudistas, redentoristas, montfortanos e quantos outros. Os novos institutos são de missionários, mais pregadores do que a antiga ordem dos pregadores, ainda ligada ao ofício divino. Visivelmente essa era a época da palavra: a palavra entende-se num sentido muito restringido, ou seja, pronunciada em forma de discurso. Pois o sermão e o cate-

23. Cf. L. Andreas Veit — L. Lenhart, *Kirche und volktrömmigkeit im zeitalter des barock*, Herder, Friburgo, 1966.

cismo são discursos. No catecismo o padre faz um sermão para as crianças. Nessa época a palavra é retórica, existe monólogo. Ela é também exercício de lógica, exposição sistemática dum esquema lógico em que as idéias ficam unidas umas às outras.

Os séculos XVII e XVIII foram séculos de intensa pregação. Os padres como os pastores achavam que o grande mal dos cristãos era a ignorância religiosa. Achavam que para reformar a Igreja não havia melhor caminho do que ensinar a doutrina. Se os católicos soubessem a verdade, os dogmas cristãos, os mandamentos, os ritos corrigiriam os seus vícios, ajustariam a sua conduta às verdades descobertas e a Igreja ficaria reformada. Tinham uma confiança ingênua na força da exposição da doutrina, pensando que se uma doutrina é conhecida, é imediatamente aplicada. Eram filhos da sua época que estava descobrindo o racionalismo e ficava fascinada pela força da razão. Sobretudo, eram uma classe social ascendente, uma nova classe intelectual, a classe dos filhos de camponeses promovidos à condição de intelectuais para o povo rural. Tudo isso alimentava esse otimismo racionalista que encontramos também no humanismo, nos fundadores das ciências e na classe intelectual dos filósofos do século XVIII.²⁴

Nessa época a Igreja transforma-se numa escola. Ensinar torna-se a atividade principal. Nesse ensino há o professor que fala e os alunos que ouvem. Pregadores e catequistas constituem as estruturas fundamentais.

Curiosamente entre a Igreja católica e as Igrejas protestantes as diferenças foram menores do que as semelhanças, embora o conflito entre as confissões tivesse sido vivido como o maior desafio do cristianismo. Por um lado a grande insistência no ensino da doutrina tendia a insistir na perfeita ortodoxia dessa palavra. Por outro lado a importância da palavra para a salvação exigia que ela fosse perfeitamente correta. Os teólogos perguntam-se o que exatamente o cristão devia saber para ser salvo. Pois é um problema de saber.

A palavra católica pós-tridentina foi muito marcada pelo medo do protestantismo. Do ponto de vista católico, o protestantismo foi vivido como uma rebelião total contra o papa, a hierarquia eclesial e, por conseguinte, contra Cristo e Deus. A hierarquia temia o contágio. Não confiava nos leigos, desconfiava dos próprios sacerdotes. O catolicismo pós-tridentino viveu na angústia do protestantismo.

24. Cf. P. Hiltz, *L'annonce missionnaire de l'évangile*, Cerf, Paris, 1944, p. 158s.

Tal situação repercutiu na palavra. A palavra dos sacerdotes católicos e dos catequistas foi uma palavra rigorosamente vigiada. Os leigos não podiam tomar a palavra nem, sequer, ler a Bíblia. Supunha-se que qualquer palavra dos leigos poderia ser um perigo contra a ortodoxia. O primeiro critério da palavra foi a sua ortodoxia.²⁵

A palavra torna-se então o que já começava a ser na cristandade medieval, a afirmação do poder do magistério. Instala-se um sistema que foi bem definido no início da época pelo teólogo loveniense Thomas Stapleton († 1598): “no que diz respeito à fé, o povo cristão há de considerar nem tanto o que se diz, mas quem o diz”.²⁶ Não importa o que se crê, o que importa é aceitar a autoridade do magistério e aceitar tudo o que o magistério disser. Assim começa o ato de fé que chegará à sua perfeição no fim do século XIX e na primeira metade do século XX.

Dada essa situação, não é de estranhar que os temas privilegiados da pregação dessa época foram as negações protestantes. O essencial da fé foi crer com insistência em tudo o que os protestantes negavam ou rejeitavam, principalmente o poder da hierarquia católica, os sacramentos, o valor das obras de piedade, o culto a Maria e aos santos.

A ascensão do ministério da palavra correspondeu a um fenómeno paralelo no catolicismo e no protestantismo. O tempo do Concílio de Trento foi o da ascensão social e cultural do clero: no fim do século XIX o clero é tudo na Igreja e o leigo nada. Os próprios religiosos foram clericalizados e os religiosos não-clérigos perderam o valor na Igreja. O grande problema da Igreja foi o recrutamento e a formação do clero.

O clero formado nos seminários tornou-se uma classe homogênea, preparada para a pregação e o catecismo, dedicada a essa palavra formalizada. O clero age como classe dirigente na Igreja, embora de modo estreitamente hierarquizado. Pode-se dizer que constitui um modelo de burocracia fixada, estável, homogênea, aplicada às suas tarefas. Os carismas pessoais desapareceram. Todos os sacerdotes são substituíveis uns pelos outros. A sua conduta está prevista por um código de direito canônico rígido ao qual se acrescentaram as regras rígidas dos estatutos diocesanos, dos livros litúrgicos e dos

25. Cf. P. Hitz, *o.c.*, p. 159.

26. Cf. Y. Congar, *Je crois au saint-Esprit*, t. I, Cerf, Paris, 1979, p. 21.

mandatos episcopais. O sacerdote não faz um gesto nem diz uma palavra que não esteja prevista por uma regra.

Em tudo aquilo o padre católico não é muito diferente do pastor protestante. A diferença fica no controle mais severo da ortodoxia pelos bispos. A tarefa dos sacerdotes consiste em aplicar o que manda a hierarquia, ensinar o que ela ensina, nunca improvisar, nem inventar, nem sequer propor algo que não proceda da hierarquia. A centralização do clero católico é completa. Não há relações horizontais, mas apenas verticais. Os sacerdotes não têm iniciativas próprias, mas referem-se aos seus bispos ou aos seus superiores provinciais, se são religiosos. O sacerdote não depende em nada do povo cristão, nada recebe dele, nada pede dele. Não tem motivo para escutar ou aprender. Somente pode ensinar. A palavra de Deus é aquilo que desce do papa até os fiéis, passando pelos bispos e pelos padres.

Com essas condições não importa a capacidade intelectual de tal pessoa em particular. A ciência do padre, que lhe dá o seu status eclesástico e social, o seu prestígio, a sua autoridade, vem dos livros estudados no seminário: é a mesma para todos, impessoal. Consta de perguntas e respostas feitas de antemão, as mesmas para todos e para todos os países da cristandade. O clero age como classe. Foi provavelmente a primeira grande classe burocrática do Ocidente. A palavra que dispensa é uma palavra burocrática, a verdade oficial. O padre não diz o que crê, mas o que a hierarquia exige que diga. O argumento principal da sua palavra é a autoridade que ele apenas comunica. Digo isto porque assim o papa o ensina, não o papa como pessoa, mas como instituição, como escalão superior da burocracia.

O Espírito e a palavra no catolicismo pós-tridentino

O Espírito esteve muito presente no catolicismo pós-tridentino, diz Y. Congar.²⁷ Já o Concílio de Trento invocava freqüentemente a sua autoridade. Porém, a presença do Espírito acha-se quase sempre ao lado da hierarquia. Visivelmente a função principal do Espírito Santo consiste em assistir e inspirar a hierarquia. Invoca-se o Espírito Santo para autenticar os decretos conciliares, as deci-

27. Cf. Y. Congar, *o.c.*, p. 213.

sões hierárquicas em matéria de dogma, moral ou disciplina.²⁸ Tudo sucede como se o Espírito Santo não tivesse outras formas possíveis de atuação.

Essa orientação era previsível a partir do decreto do Concílio de Trento sobre a Sagrada Escritura. O Espírito Santo era mencionado unicamente para lembrar que tinha inspirado a Bíblia no momento em que foi escrita. Agiu no passado (DS 1334). Quanto a uma possível ação do Espírito no presente nada se disse. Uma vez que a Bíblia foi escrita, já não é preciso mencionar uma ação especial do Espírito. Basta o magistério para fornecer a explicação autêntica da Bíblia.²⁹

É verdade que os católicos continuam invocando o Espírito Santo, mas no sentido de pedir iluminação na sua vida privada individual, por exemplo nos estudos. Na vida dos camponeses e operários o Espírito Santo não parece desempenhar nenhum papel: está ligado à vida intelectual, às atividades da cúpula do clero, e dos sacerdotes que formavam a maior parte dessa classe intelectual.

Por outro lado, o próprio conteúdo da mensagem cristã daquela época não se prestava a uma vivência da fé no Espírito Santo, pelo menos na maioria do povo. Já dissemos a importância que a pregação deu às controvérsias antiprotestantes. Ao lado desse temário abundante e sempre polêmico, a mensagem fundamental era muito semelhante à mensagem protestante. Católicos e protestantes diziam a mesma coisa, uns com a autoridade da Bíblia, outros com a autoridade do papa e dos bispos.

O temário da pregação é a salvação da alma. A libertação do homem está concentrada ao redor da salvação da alma no outro mundo. Para esse fim é preciso viver constantemente em estado de graça ou recuperar esse estado, se foi perdido. Aqui há dois itens fundamentais: a salvação diz respeito ao outro mundo, o que se quer dizer pela palavra "alma"; a salvação é individual. A aplicação da libertação de Jesus na sociedade e neste mundo fica fora da perspectiva. Pela Reforma a cristandade tende para o individualismo que será o caráter da modernidade. Desse modo o cristianismo tornou-se uma religião antropocêntrica e individualista.³⁰

O antropocentrismo aumentou pela luta contra o protestantismo. Para lutar contra o "sola fides", os católicos insistiram no uso ne-

cessário dos "meios", isto é, das mediações que constituem o sistema católico. Entre os meios de salvação estão a doutrina e a fé, os mandamentos, os sacramentos, as instituições eclesíásticas, as orações e devoções, as boas obras de toda categoria. O sistema católico consta da salvação e dos meios de salvação da alma. O catecismo de S. Roberto Belarmino orientou toda a catequese nesse sentido.³¹ Para salvar a sua alma, é preciso usar uma grande série de meios. Uns são mais necessários, outros mais facultativos, mas cada um terá os seus propagandistas.

A pregação católica procurou a "prática", e esta constava dos atos religiosos que estavam na lista dos meios de salvação. A pregação protestante não foi diferente e os pastores não foram mais exigentes para insistir na necessidade da participação nas atividades do culto.

Dentro desse sistema que insiste nas práticas exteriores, não havia muito espaço para o Espírito Santo. "Belarmino deixa na sombra todo o mistério da Igreja, enquanto o catecismo romano (dito de Trento) orientava toda a sua apresentação sobre esse mistério. A mudança é clara: onde Trento falava em fé Belarmino diz batismo; onde Trento falava em adorar com piedade e santidade o Deus vivo, Belarmino diz professar a fé; onde Trento falava em servir a Deus com todo o coração, Belarmino fala em obedecer ao Sumo Pontífice. Com outras palavras, Belarmino substituiu tudo o que na definição de Trento era processo interno, por atos externos, elementos visíveis: a fé pelo sacramento da fé, a adoração pela profissão externa da fé, o serviço de Deus pela obediência ao papa, a comunidade dos crentes pela sociedade hierárquica."³²

Pode-se dizer que a palavra torna-se cada vez mais o discurso exterior de organização da instituição eclesíástica. O que importa, é fazer todos os gestos previstos pelo sistema. A palavra é a ordem que manda obedecer a esse sistema. Numa pregação semelhante o Espírito não é muito necessário. Somente serve para reforçar a autoridade que manda obedecer.

Houve também naquela época um grande desenvolvimento da vida mística. Mas a mística foi separada da vida diária da Igreja. Desde o século XIV místicos e teólogos estão separados. Não somente são pessoas distintas, mas não há comunicação entre elas. Pertencem a dois mundos separados.

28. Cf. Alexandre Ganoczy, Palavra e Espírito na tradição católica, em *Concilium*, n. 148, p. 62-74.

29. Cf. Alexandre Ganoczy, *o.c.*, p. 66s.

30. Cf. P. Hitz, *L'annonce missionnaire de l'évangile*, p. 163-169.

31. Cf. Elisabeth Germain, *Langages de la foi à travers l'histoire*, p. 46-48.

32. Cf. Elisabeth Germain, *o.c.*, p. 51.

Os místicos assim isolados da tradição teológica condenam-se a um grande desenvolvimento da experiência religiosa. A inspiração do Espírito torna-se muito sensível e muito subjetiva. Sucede na mística católica algo semelhante ao pietismo protestante, e aos movimentos pentecostais que estão no fim da evolução do subjetivismo místico. O Espírito manifesta-se neles no meio de experiências separadas da vida material e social. O Espírito fica associado a experiências muito sensíveis e subjetivas.

O catolicismo pós-tridentino divide-se em duas correntes: uma mística, objeto de desconfiança e suspeita, semiclandestina, sem muito contato nem com a Bíblia nem com a tradição patrística, sem teologia, refugiada no segredo dos conventos; outra majoritária feita de catecismo, observâncias, esforços humanos de conversão, fidelidade rigorosa ao magistério da Igreja. Os místicos foram mais tolerados do que estimulados. Aos católicos em geral recomendou-se que não procurassem saber mais do que o que dizia o catecismo. Se houvesse qualquer problema, o seu vigário estava aí para dar resposta a tudo, ou então o confessor.

Com essas condições o papel do Espírito Santo ficou bastante reduzido. Quando começou essa redução? L. Bouyer situa no fim da vida de S. Tomás de Aquino a grande virada. Na *Summa Theologica* S. Tomás deixou cair todos os dados tradicionais que ainda veiculava no seu *Comentário das Sentenças*. Doravante os conceitos de sobrenatural e de graça ocuparam o lugar que a queda do Espírito Santo deixou vazio. A teologia tornou-se antropocêntrica. O seu problema foi o sobrenatural, a graça. Na época clássica somente um teólogo, Petau (Petavius) menciona o Espírito Santo: era um homem alheio às correntes teológicas do tempo.³³

Conclusão

O tempo das Reformas foi o tempo do clero. A Reforma foi feita pelo clero e deu lugar à sua ascensão tanto nas Igrejas reformadas como na Igreja católica. A Reforma foi também o retorno à palavra. Mas essa palavra foi a do clero: uma palavra discursiva, lógica, professoral, letrada, de cultura escrita.

³³. Cf. Louis Bouyer, *Le Consolateur. Esprit Saint et vie de grâce*, Cerf, Paris, 1980, p. 271s, 329-332.

Os pobres não somente ficaram calados, mas foram combatidos na sua cultura, ignorados na sua condição real. Esse clero reformador não viu nada das transformações sociais. Não viu a miséria. Não viu as injustiças. Não viu a opressão dos pobres. Não viu a escravidão. Não viu a pilhagem dos outros continentes. Estava confinado no seu catecismo, nos seus manuais de teologia escolar. Nada podia saber do mundo exterior. Aprendeu muitas palavras, mas não aprendeu a evangelizar. Foi vítima da sua época de racionalismo ascendente, de ilusionismo dos intelectuais.

O tempo da Reforma cuidou bem da classe letrada, dos leigos que tinham acesso à Bíblia ou à mística, uma pequena elite. As massas foram abandonadas, pois para elas não havia nada mais do que seguir, obedecer e praticar o que os pastores mandavam.³⁴

A cristandade dos tempos da Reforma criou uma cultura cristã para uma pequena elite, cultura feita de sentimentos religiosos delicados ou quase místicos, de devoções ardentes. Foi uma época de individualismo religioso: Deus e a minha alma, dizia Newman: eis o mundo da Reforma. Eis o mundo da elite. Não é o mundo do povo.

Durante os séculos da Reforma produziu-se uma separação crescente entre o mundo do clero e o mundo dos pobres. O clero ficou tão imbuído de si mesmo, tão identificado com a sua própria ciência, que manifestava mais um conhecimento burocrático do que uma verdadeira ciência, que perdeu a audiência do povo. Em algumas regiões se manteve durante bastante tempo a antiga religião medieval, sobretudo nas regiões mais pobres, mais atrasadas, nos campos mais retirados. Aí as velhas tradições puderam continuar.

Nesse sentido a evolução do tempo da Reforma já preparou o que devia suceder na modernidade. Durante o tempo da Reforma o clero pensou poder guardar o controle do racionalismo e do discurso intelectual. Foi justamente o que a modernidade lhe tirou. Então uma vez que perdeu o que fazia o seu atributo nos séculos anteriores, o controle da intelectualidade, o clero sentiu-se perdido.

³⁴. O resultado são os testemunhos reunidos, por exemplo, no livro recente de Pierre Pierrard, *L'Eglise et les ouvriers en France (1840-1940)*, Hachette, Paris, 1984.

CAPÍTULO V

A palavra da modernidade

A modernidade traz novos discursos. Quando começou a modernidade? Os historiadores e filósofos podem discutir sem fim. Como todo fenômeno histórico a modernidade tem raízes na mais remota antiguidade. Com certa razão poderíamos dizer que ela nunca começou porque, de alguma maneira, sempre existiu. Contudo, os fenômenos que chamamos hoje de modernidade começam a constituir o centro e o motor principal da cultura e da civilização somente no século XVII; pelo fim do século em algumas regiões do mundo, fundamentalmente na Inglaterra, nos Países Baixos, na França. Depois, pouco a pouco, ela se estende para as outras regiões da Europa, e por meio da colonização também invade os outros continentes, América em primeiro lugar. No século XX a modernidade invadiu todos os países e se tornou em todos o fator mais ativo do desenvolvimento e das transformações. Isto não quer dizer que as multidões estão participando ativamente da modernidade. Apenas uma minoria participa ativamente e as maiorias são levadas por ela como objetos históricos quase inconscientes das transformações que os afetam e sem possibilidade de exercer sobre ela uma influência importante.

O objeto do nosso estudo não é a modernidade e sim a palavra de Deus neste mundo. Ora, a modernidade afetou profundamente a marcha da palavra de Deus. A modernidade multiplicou quase ao infinito os discursos humanos. Multiplicou o alcance das palavras graças a meios técnicos que fazem com que elas possam

alcançar bilhões de pessoas humanas simultaneamente. O que não quer dizer que todas as palavras têm esse efeito. Somente algumas atingem tais massas e nem sempre se trata da palavra de Deus. Pelo contrário, no concerto incessante em que se agitam bilhões e trilhões de palavras as palavras de Deus amiúde não conseguem atingir os ouvidos dos homens aos quais elas foram destinadas. Em que a modernidade modifica o discurso cristão, é o assunto deste capítulo.

Hoje em dia os discursos da modernidade e os discursos cristãos aparecem sobretudo como discursos separados, completamente distintos e em boa parte opostos. Aliás já houve épocas em que a oposição foi mais visível. Tudo sucede como se depois de um movimento secular de afastamento da modernidade e do cristianismo começasse a aparecer um início de movimento em sentido contrário. Porém, é apenas um começo. A impressão dominante ainda é a oposição ou pelo menos a separação.

Pode-se dizer que essa separação era historicamente inevitável? Problema para os historiadores. Em todo caso ela não se fez automaticamente. No decorrer dos séculos modernos houve muitas decisões tomadas por pessoas individuais tanto do lado da cristandade como do lado da modernidade que tenderam a aumentar a separação. Foram muito mais numerosas do que as decisões contrárias. Por fatalidade? Por facilidade ao seguir a linha da solução mais fácil aos problemas que aparecem?

A modernidade nasceu dentro da cristandade. Nasceu dela, por evolução a partir dela. Nasceu, contudo, pelo desafio do renascimento da cultura pagã antiga. Nasceu, portanto, da cristandade, mas em debate com ela. No início o debate não parecia tender a uma separação.

Os renascentistas, que foram de certo modo os precursores dos modernos, não quiseram opor-se à cristandade. Quiseram viver dentro dela. Inclusive pensaram que poderiam melhorá-la. Também a Igreja do tempo não quis separar-se dos renascentistas. Os humanistas, os artistas, os escritores trabalharam a serviço da Igreja. Até o século XVII não há oposição entre Igreja e modernidade. Houve incidentes como a morte de Giordano Bruno ou a condenação de Galileu, mas esses acidentes não foram vistos na época como sinais da oposição entre a Igreja e uma nova cultura que ia nascendo.

No entanto, desde então já havia uma distância objetiva entre o mundo da cristandade e as suas preocupações e o mundo da mo-

deriedade e as suas preocupações. Subjetivamente a separação não estava consciente, mas ela já existia objetivamente. Havia uma vontade subjetiva de manter a unidade. Provavelmente não houve esforço suficiente para conciliar modernidade e cristianismo de tal modo que uma verdadeira unidade se tornasse possível. Como sempre, os povos não assumem os desafios que a história lhes oferece. Em lugar de assumir o seu destino, seguem a linha da maior preguiça. Neste caso a maior preguiça histórica consistia em deixar que cada mundo, o da cristandade e o da modernidade, seguissem cada um a sua própria linha até que se produzisse a ruptura.

Houve algumas crises que provocaram um afastamento mais dramático. Pe. Hazard colocou uma dessas crises entre os anos 1680 e 1715:¹ depois de uma geração, Igreja e cultura apareceram como separadas e opostas. A Igreja foi reduzida a um papel puramente defensivo e se revelou totalmente inoperante. Uma segunda grande crise foi a revolução francesa. Depois dela, apesar das ilusões das restaurações, o abismo entre Igreja e cultura moderna aumentou profundamente. Outra crise produziu-se entre 1885 e 1914: foi o triunfo da burguesia européia enquanto a Igreja lutava desesperadamente contra um fútil modernismo, que era apenas a milésima parte do imenso debate entre cristianismo e modernidade. Foi o tempo de Freud, o tempo da formação dos partidos marxistas, o tempo do ateísmo de Nietzsche, o tempo da filosofia burguesa independente, separada da tradição cristã. Desse tempo nasceu o século XX.

Depois de cada crise, maior ou menor, a separação aprofundou-se entre a cristandade tradicional e o mundo novo que surgia. Com a cristandade estava a Igreja, sobretudo a Igreja católica comprometida de modo quase total. Desse modo cada mundo elaborou discursos que chegaram a enfrentar-se. Em parte foram dois mundos que se afastaram e se ignoraram. Mas também em boa parte entraram em conflito. Desde o século XVIII o mundo moderno pronuncia discursos que são francamente antieclesiásticos, inclusive anticristãos, ainda que esses discursos sejam ainda minoritários, clandestinos ou semiclandestinos, reservados a poucos iniciados. No século passado o anticristianismo afirma-se apesar da resistência dos movimentos conservadores ou de restauração. No século XX o anticristianismo não precisa afirmar-se tanto porque já constitui o ambiente em que se move grande parte do mundo moderno. Basta

lembrar que os grandes escritores que surgiram desde o século XVIII foram, quase todos, colocados no Índice dos livros proibidos.

Por sua vez a Igreja, sobretudo a Igreja católica, reagiu produzindo uma imensa literatura apologética e antimoderna. Dessa produção imensa não sobra quase nada. Nunca mais ninguém leu essas obras. Os autores dos séculos XVIII e XIX ainda estão nos programas do ensino nas escolas. Dos apologistas cristãos dos mesmos séculos nada sobrou. Contudo, houve uma grande guerra de palavras e os defensores do passado tinham a ilusão de ganhar essa guerra. Era inevitável a controvérsia que produziu resultados tão magros? Talvez não. Mas ela ia no sentido da maior preguiça histórica. Era mais fácil denunciar os erros do adversário que procurar entender qual era a causa defendida e procurar a superação do conflito numa reconciliação.

Pelo lado da Igreja católica, até a supressão da Companhia, os jesuítas procuraram essa síntese. Uma vez suprimida a Companhia de Jesus, nada podia mais impedir que os modernos se tornassem anticatólicos e os católicos antimodernos.

A luta entre os discursos chegou ao núcleo do cristianismo. Nos casos extremos a luta entre a palavra moderna e a palavra da cristandade afirmou-se como sendo o conflito entre a palavra do homem e a palavra de Deus. Então Deus e o homem apareceram como adversários irreconciliáveis. Por um lado fala o homem, por outro lado fala Deus. Os modernos escolhem a palavra humana e os cristãos escolhem a palavra de Deus. Desde o século XVIII a oposição entre verticalismo e horizontalismo já foi formulada. Desde então Igreja e modernidade opõem-se como palavra de Deus e palavra do homem. A um integrismo moderno responde um integrismo católico.

Até o Vaticano II essa foi a realidade dominante. A cada geração houve católicos que procuraram conciliar a modernidade com o cristianismo, ou, como diziam, eles, a fé com a ciência, com a razão, Deus com o homem. Porém até o Vaticano II foram minoritários. O integrismo ou integralismo foi a tendência que prevaleceu.² Depois do Vaticano II ainda não fica claro se a maioria católica voltará ao integralismo ou entrará na perspectiva do Concílio.

Por outro lado, é bem verdade que os integrismos de ambos os partidos sempre afirmaram a sua vontade de síntese e reconciliação.

2. Ver a síntese de R. Winling, *La théologie contemporaine (1945-1980)*, Centurion, Paris, 1983, p. 64-67.

1. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Boivin, Paris, 1935.

Mas o integrismo católico quer a reconciliação pela submissão da modernidade aos cânones tradicionais da cristandade e a modernidade quer a reconciliação pela redução do cristianismo aos seus valores e fins. Uma verdadeira reconciliação exige que nada de essencial seja sacrificado em nenhuma parte.

Como explicar que o debate entre modernidade e cristianismo tenha chegado a tomar a figura de uma luta entre transcendência e imanência? Pois a modernidade acabou denunciando no cristianismo a forma mais típica de alienação do homem: isto é, de esvaziamento do homem aspirado por uma realidade situada fora de si mesmo, como se o homem ficasse esvaziado de si próprio por Deus. E a cristandade acabou acusando a modernidade de imanentismo, encontrando nesse imanentismo a fonte de todos os seus erros. Recentemente a Instrução do cardeal Ratzinger sobre a teologia da libertação não fez outra coisa a não ser renovar a acusação de imanentismo³ tão tradicional na história da teologia e do magistério eclesial durante os últimos dois séculos.

A razão fundamental desse antagonismo fica no esquecimento do Espírito Santo. Sem o Espírito Santo o cristianismo fica reduzido a uma palavra de Cristo puramente vertical, que vem da parte de fora, vai de cima para baixo, provoca o homem sem lhe deixar nenhuma iniciativa nem movimento próprio. Ignorando o Espírito Santo a modernidade não tinha meio de contrabalançar o verticalismo teológico da cristandade a não ser negando a exterioridade de Cristo e de Deus. Não havia meio de reconciliar Cristo com a humanidade: ele estava fora, estranho, alheio à história humana. Atravessava a história humana num dado momento mas sem penetrar nela, sem lhe dar valor.

Pelo Espírito Santo, Cristo deixa de ficar alheio e o homem deixa de ficar passivo. A própria palavra de Cristo deve ser apropriada e de certo modo recriada pelos homens para adquirir o seu verdadeiro significado, para ser realmente palavra de Cristo. A exterioridade passava pela interioridade, e o vertical se tornava horizontal justamente para ser autenticamente vertical. Hoje em dia podemos prever que o Vaticano II permanecerá sem futuro se não se desenvolver uma autêntica teologia do Espírito, não somente a nível científico, mas sobretudo a nível popular.

3. Sagrada congregação para a Doutrina da Fé, *Instrução sobre alguns aspectos da "Teologia da Libertação"*, Cidade do Vaticano, 6 de agosto de 1984, IX, 3 (p. 23).

Até agora falamos sobretudo dos católicos. O que pensar do protestantismo face à modernidade? Os séculos do advento e do crescimento da modernidade coincidiram com os séculos da Reforma e de certo modo do predomínio da Reforma no território da antiga cristandade. Como foi que se relacionaram Reforma e modernidade?

De modo geral houve muito mais entrosamento entre a Reforma e a modernidade do que entre a modernidade e a Igreja católica. Existe nessa situação razões intrínsecas? Possivelmente. Pois, aos olhos de muitos historiadores, de muitos modernos e de muitos protestantes, a própria reforma já era como uma antecipação da modernidade. Segundo eles, a reforma protestante já trazia muitas notas características da modernidade. Muitas vezes também os apologetas católicos acusaram a reforma de ter preparado o terreno para a modernidade: viram em Lutero o precursor da revolução francesa, do racionalismo e do liberalismo moderno.

De fato, a reforma preparava a modernidade no sentido de que tendia a suprimir todo o aparelho da cristandade que mantinha a sociedade nos laços de estruturas fortes e inflexíveis. A reforma destruiu uma grande parte das realidades que faziam o extrinsecismo da cristandade. Ao mesmo tempo a reforma abriu a porta para a consciência individual liberada das estruturas sociais. Sobretudo o "princípio" protestante foi um fermento que serviu aos modernos. Assim foi provavelmente porque a Inglaterra protestante se abriu mais facilmente à modernidade do que a França católica.

Contudo, por outros aspectos, a reforma ainda pertencia à idade e à cultura da cristandade. Por um lado, o "princípio" protestante foi sempre limitado e contido por fortes ataduras das estruturas tradicionais: muitas vezes as Igrejas protestantes restabeleceram estruturas de cristandade. Por outro lado a mensagem reformada insistia com muita força na exterioridade da palavra de Deus. Calvino destaca a obediência e faz dela o princípio da vida cristã. Certos autores protestantes levaram muito longe a separação ou a oposição entre a palavra de Deus e a palavra do homem. Se houve um protestantismo liberal, houve e ainda há um protestantismo integrista e fundamentalista, um protestantismo da exterioridade radical da palavra de Deus. A teologia de Barth não fazia de Deus o totalmente Outro?

No total, o protestantismo mostrou-se mais inclinado a entrar nas perspectivas da modernidade: muitos viram e ainda vêem nele o cristianismo mais adaptado às exigências do espírito moderno.

Depois desta breve introdução histórica, veremos primeiramente neste capítulo o que foi a palavra da modernidade, em segundo lugar como essa palavra tomou posição face à antiga palavra da cristandade, e em terceiro, como o cristianismo reagiu ao discurso moderno.

Falar em modernidade é entrar nos debates da atualidade. Pois a humanidade inteira entrou na modernidade e o cristianismo enfrenta a palavra moderna em todos os países em que está instalado, tanto nos países de órbita socialista como nos países de órbita mais liberal.

1. O DISCURSO MODERNO

Na cristandade medieval havia uma só palavra, um só discurso. Os judeus ficavam encerrados nos seus guetos. Os muçulmanos eram os inimigos totais e a sua religião era o erro encarnado. As civilizações do resto do mundo eram ignoradas. Os cristãos viviam na unanimidade e numa afirmação indiscutida. Os dissidentes — sempre houve dissidentes — deviam ficar calados ou eram rapidamente contidos e eliminados. Aliás as outras civilizações viviam em condições semelhantes.

Para a cristandade, o descobrimento das Américas e das suas culturas, mesmo o descobrimento das civilizações da Índia, da China ou do Japão não foi a causa de uma crise de consciência. Não havia para as maiorias uma verdadeira pluralidade de culturas. Aos olhos da cristandade, as outras culturas eram tão inferiores que não constituíam um verdadeiro desafio. O desafio das outras culturas é um fenómeno do século XX depois da descolonização.

Houve, porém, um desafio muito mais forte que nasceu do seio da própria cristandade. Nasceu a cultura moderna com o discurso moderno que se apresentou como rival e sucessor do cristianismo. Os modernos pensaram que iam assimilar todo o resíduo útil da cristandade e, além disso, iam oferecer ao mundo uma forma superior de viver, uma humanidade realmente superior a tudo o que tinha sido vivido anteriormente. Para os cristãos essa pretensão era uma blasfêmia. Ela destruíra toda a pretensão cristã de ser a última idade do mundo, a fase mais adiantada da história humana, o ponto mais alto do ser humano.

Vejamos primeiro, bem depressa, o que foi esse discurso, formidável rival do cristianismo, e depois em que consistiu a sua força.

A. O CONTEÚDO DO DISCURSO

Tomamos aqui esse discurso na sua forma acabada tal como se constituiu através de vários séculos. Hoje em dia percebemos muito melhor do que os contemporâneos aonde ia o discurso dos séculos anteriores. Havia um processo de crescimento progressivo. Há uma continuidade evidente entre o Renascimento e a mensagem das burguesias contemporâneas, mesmo se os homens do Renascimento não podiam imaginar até onde as suas intuições iam ser desenvolvidas.⁴

O discurso moderno é trazido por uma classe nova. O discurso da cristandade era a herança da classe sacerdotal. Com o advento da modernidade os sacerdotes perderam o monopólio da palavra. Foram pouco a pouco empurrados, confinados, substituídos pelos intelectuais. Estes já tiveram os seus precursores nos Humanistas de outrora. No século XVIII houve os “filósofos” e também os científicos. Hoje em dia há no mundo moderno milhões de intelectuais; científicos, engenheiros, técnicos, economistas, professores, escritores, jornalistas e especialistas da comunicação etc. O discurso moderno é a vida individual e a ação social da classe dos intelectuais. Esta é a que articula a sociedade moderna.

O discurso moderno tem três temas principais: a razão, a felicidade e a liberdade. Na modernidade tudo gira ao redor desses três temas. Pode-se dizer: os três são bíblicos e cristãos. Pois é. Contudo, os três foram e são apresentados como tipicamente modernos, alheios à tradição cristã, até opostos a ela. Nesse mal-entendido está todo o drama da modernidade face ao cristianismo. Como compreender que a cristandade deixou que esses três temas fossem transformados em armas contra ela?

O discurso da razão

O que é a razão no discurso moderno? A razão é o homem que conhece a partir de si próprio e por si próprio. A razão opõe-se às fontes de conhecimento exteriores ao homem, isto é, ao indivíduo humano. A razão opõe-se ao que segue: costume, tradição, preconceito, autoridade, ou intuição, instinto, sentimento. A razão postula que o indivíduo é capaz de identificar-se com uma razão

4. Cf. a título de exemplo, Fritz Valjavec, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Viena, 1961 (trad. esp. *Historia de la Ilustración en Occidente*, RIALP, Madrid, 1964; Pierre Barrière, *La vie intellectuelle en France du 16^e siècle à l'époque contemporaine*, Albin Michel, Paris, 1961 e 1974.

universal. Pois a razão é ao mesmo tempo universal, comum a todos, e individual, encarnada em indivíduos.

Para a modernidade, o advento da razão é uma conquista moderna. Essa conquista da razão vencendo todos os seus adversários é a primeira forma de uma libertação humana. Pois modernidade é libertação do homem mantido pela cristandade num estado de escravidão. O lema da razão é "sapere aude". Esse "sapere aude" toma três formas que são as seguintes:

1º Ter a ousadia de pensar pessoalmente contra todos os preconceitos sociais, libertar-se do jugo das tradições, dos costumes, da pressão social. Pensar por si próprio mesmo contra a sociedade inteira. Não aceitar nada que não tenha sido confirmado pela observação ou pela experimentação. A razão existe quando o sujeito não se submete a nenhum conhecimento preexistente, mas tudo submete à própria crítica.

2º Ter a ousadia de pensar contra todas as pressões dos sentimentos e das paixões. Denunciar as ilusões, as falsas impressões, os erros, as ideologias. A razão desfaz todas as ilusões criadas pela subjetividade. Por esse lado a razão define-se pela objetividade.

3º Ter a ousadia de pensar e submeter ao exame todas as realidades do mundo é libertar-se dos tabus, dos mistérios. A razão não aceita as limitações impostas pelas religiões. Não aceita barreiras. Não respeita fronteiras. Ela quer observar tudo, submeter tudo ao exame experimental. Foi essa razão que acabou impondo a dissecação dos cadáveres humanos, a subida até a lua, a experimentação com a vida até o ponto de provocar fecundações artificiais e criação de embriões humanos em laboratórios. Essa razão não aceita que Deus se reserve certos conhecimentos.

4º Ter a ousadia de pensar por si mesmo é recusar as ciências sagradas, reservadas, ocultas dos cleros de sempre. A razão não aceita que certos conhecimentos sejam reservados a certas classes que fazem delas uma fonte de privilégios e de vantagens inclusive materiais. Por outro lado, a razão não aceita o argumento de autoridade. Não aceita que uma autoridade invoque uma fonte secreta de conhecimento para impor a sua visão das coisas. Submete tudo à crítica e não aceita argumentos que não possa averiguar. Em matéria de conhecimento a única autoridade vem da observação e da averiguação crítica. A única autoridade é a do real.

Este discurso invoca a ciência. Pretende fundar todo discurso sobre a ciência tomada no singular: a ciência antes do que as ciências. É diferente das ciências. Pois as ciências são válidas em todas as civilizações e são independentes dos discursos que as recomendam. O próprio da modernidade foi um discurso que quis assimilar todo conhecimento a um conhecimento científico.

As ciências modernas nasceram, cresceram e adquiriram o prestígio e a eficiência que agora têm, dentro de um mundo animado pelo discurso da razão. No início os científicos pensavam realmente alcançar a realidade toda e poder pensar um dia toda a realidade com a ajuda dos seus métodos críticos. No início a ciência quis ser uma representação do mundo, uma ontologia. Pretendia chegar ao conhecimento da realidade. No início a ciência era contemplativa, gratuita, sem fins práticos. Pensava-se assim. Desse modo a ciência tendia de fato a substituir a teologia, fornecendo o conhecimento fundador de uma nova sociedade. Por isso, até o fim do século XVIII falava-se na ciência no singular. Alguns continuam falando desse jeito até agora, mas são os pseudo-intelectuais. Desde o fim do século XVIII sabe-se que não existe a ciência, mas que existem as ciências.

Ao mesmo tempo o significado das ciências tornou-se mais claro. As ciências têm fins práticos. Pretendem modificar as condições da vida humana em vista de tornar a vida melhor. As ciências tendem a suscitar técnicas. Cada vez mais a sua finalidade está nas técnicas que permitem inventar. As ciências são práticas. As próprias ciências chamadas humanas, psicologia, sociologia, antropologia, etnologia etc., têm por fim a transformação da condição humana.

Precisamente porque elas são práticas, as ciências não são autônomas, mas dependem dos fins que se lhes propõe. Ora, o discurso moderno da razão propõe às ciências um fim total, a renovação da condição humana total. O que lhes é proposto como fim, é de certo modo a própria salvação da condição humana. Daí nas formas extremas do discurso da razão a pretensão de substituir a salvação cristã por uma salvação feita pelas ciências. O que o cristianismo não conseguiu fazer em 18 séculos, a razão promete cumpri-lo agora em pouco tempo, graças à mediação das ciências e técnicas.⁵

No século passado o cientismo proclamava-se com a ajuda de uma retórica redundante. Neste século o discurso tornou-se mais frio,

5. Cf. P. Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle de Montesquieu à Lessing*, Boivin, Paris, 1946, 2 t.

mas não menos seguro de si, nem menos orgulhoso. Em contraposição à cristandade, o atributo que se confere à razão é a eficiência. Ao discurso inoperante do cristianismo se opõe o espetáculo das extraordinárias transformações da condição humana realizadas nos últimos 200 anos.⁶ O mal tem as suas raízes na ignorância. A acusação feita à cristandade é que ela manteve os povos na ignorância. Ao domínio de uma classe ignorante, o clero, a modernidade substitui a liderança de uma classe ilustrada, a classe dos engenheiros.

O discurso da felicidade

O que é a felicidade para o homem moderno? A satisfação dada às suas necessidades vitais em primeiro lugar, e, depois, aos seus desejos em todos os níveis: necessidades e desejos biológicos, psicológicos, sociais, necessidades e desejos de consumo, movimento, atividade corporal e mental, produção material e cultural, amor, sociabilidade, paz. O discurso de felicidade denuncia e ataca, subverte completamente as antigas sabedorias filosóficas ou religiosas. Estas serviam para conseguir que os homens aceitassem os limites da sua condição, os limites impostos às suas satisfações. Faziam com que os homens fossem felizes apesar de inúmeras frustrações. Iam até ensinar a privação voluntária de muitos bens, como meio de felicidade e como para garantir a ausência de sofrimento pelas frustrações da vida.

O discurso de felicidade aparece como mensagem de libertação. O indivíduo é chamado a libertar-se das estruturas e das falsas sabedorias que lhe ensinaram a auto-repressão e lhe impediram o pleno desenvolvimento da sua personalidade. A modernidade chama para a plena realização de si próprio. Propõe como meta o desenvolvimento completo de todas as virtualidades humanas: viver tudo em abundância sem restrição, sem limite, gozar de tudo sem culpabilidade.

O discurso de felicidade inclui vários aspectos que são os seguintes:

1º É um apelo à emancipação de todas as formas de constrangimento que o sujeito experimenta em si mesmo: tabus, medo de viver ou de agir, temor ante as forças do mundo, temor ante o

6. Cf. H. de Saint-Simon, *Le nouveau christianisme* (prés. H. Desroche), Seuil, Paris, 1969, p. 101s. Este tema percorreu o mundo ocidental inteiro levado pelo positivismo, antes de ser retomado pelo marxismo.

desconhecido, angústia sem motivo. Até agora os homens tiveram medo do seu corpo, medo da sexualidade em particular. A modernidade desfaz os "complexos", oferece a realidade inteira como aberta, disponível, sem restrição.

2º Muitas restrições à felicidade procedem de múltiplas formas de dependência. A felicidade é emancipação das dependências nas relações interpessoais. Emancipação das mulheres condenadas ao sofrimento pelos homens. Emancipação dos trabalhadores condenados ao sofrimento pelos donos da terra ou do capital. Emancipação dos habitantes do país face à dominação do Estado ou de classes privilegiadas que os condenam ao sofrimento. Todos os dominadores exigem sacrifícios dos seus subordinados e lhes ensinam que a felicidade está no sacrifício. O discurso de felicidade rebela-se contra toda idéia de sacrifício. Nenhum indivíduo deve sacrificar-se pelo benefício de outro. O sacrifício do indivíduo pelo bem da comunidade torna-se incompreensível. A mensagem moderna ensina que, se todos procuram a sua felicidade individual, a sociedade estará também mais harmoniosa e mais feliz.⁷

3º Emancipação da consciência de culpabilidade criada pelas religiões, e, particularmente, pela cristandade. A modernidade acusa a cristandade de ter criado artificialmente uma profunda consciência de culpabilidade. No Ocidente tudo o que é bom na vida foi considerado pecado. Deus queria somente o sofrimento e não aceitava que a sua criatura estivesse feliz, gozando tranqüilamente dos bens que a terra oferece. A pregação cristã reforçou os tabus ancestrais dando-lhes motivações pseudo-racionais. Provocou uma auto-repressão radical, reforçando-a pelo temor de castigos temporais e eternos. O clero era uma classe de vigilantes que alimentava constantemente a consciência de culpabilidade. Os membros da cristandade tiveram que gozar na clandestinidade e com o peso da culpabilidade. De acordo com o discurso moderno, a Igreja limita todas as satisfações, ensina a penitência constante e não quer que o homem seja plenamente e livremente homem.⁸

4º Emancipação do refúgio na vida futura. Muitas religiões, entre elas a religião da cristandade, pregam o abandono da vida presente em vista da vida do além. Deprimem a vida presente para fazer com que os sujeitos pensem unicamente no futuro além da

7. Cf. P. Hazard, *La pensée européenne*, t. I, p. 17-33.

8. Ver a documentação reunida por J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIIIe-XVIIIe siècles*, Fayard, Paris, 1983.

morte. A vida presente não teria valor e o homem seria somente homem na vida celestial. Esta repressão da vida presente coincide com uma repressão do corpo. A única vida que vale a pena de ser vivida seria a vida da alma. Face a essa mensagem, a modernidade exalta o corpo, o tempo presente, a vida que passa. Afirma o direito de viver de todos os indivíduos. Este direito de viver é igual ao direito à felicidade.⁹ Por sua vez, este vai gerar os chamados direitos sociais: direito aos meios de subsistência, direito à saúde, direitos aos bens econômicos, direitos às férias e assim por diante.

No início o discurso de felicidade enunciou-se em formas suaves que não se afastavam muito das fórmulas cristãs: não fazer ao outro o que a gente não quer que o outro lhe faça. Mantinha-se uma moral cristã dentro de um conjunto cuja inspiração era muito alheia ao cristianismo tradicional. Pouco a pouco, o discurso moderno apareceu na sua pureza: no século XX esse discurso está claro. Na atualidade a procura da felicidade, na linha desse discurso, é o principal fator que afasta as massas das Igrejas e das religiões no Ocidente e de todo o mundo dito secularizado. A religião apresenta-se como contrária à felicidade humana. Como se explica que ela aparece assim, é um problema para toda a pastoral cristã. Porém, não se pode negar o fato.

O discurso de liberdade

A liberdade da modernidade é a livre disposição de si próprio. O homem moderno quer ser ele próprio, fazer-se por si próprio. Não quer viver em função de outros. Não quer que outros lhe roubem a vida. Quer o direito de viver a sua vida. A nível político essa liberdade chama-se democracia. A história da modernidade é também a lenta ascensão da democracia.

Essa liberdade é o resultado de uma luta: ao lado da luta pela razão e pela felicidade, a luta pela liberdade constituiu a trama da história da modernidade. A liberdade é o termo de uma libertação. Os adversários da liberdade e da democracia foram de três categorias.

1º A liberdade resulta primeiro de uma luta contra as estruturas sociais tradicionais: contra a família, o clã, a tribo. Estas estruturas exigem uma solidariedade total. O indivíduo trabalha e age

durante toda a vida a serviço da família, do clã, da tribo. Assim viveu a humanidade durante quase toda a sua história. A idéia de liberdade individual emancipada dos laços do sangue é idéia muito recente. A sua realização supunha tantas condições prévias que somente apareceu na Idade Média. Uma grande parte da humanidade vive ainda sem conhecê-la. Não teria condições materiais nem culturais de vivê-la. A liberdade moderna, porém, nasceu de uma longa luta contra as exigências da solidariedade do grupo. Ultimamente o indivíduo rejeitou a antiga submissão à família com todas as suas dependências: nasceu o individualismo, ao qual um linguajar cristão daria muitas vezes o nome de egoísmo.¹⁰ O irmão não se preocupa pelo irmão, não se sacrifica pelo irmão. A nível nacional a previdência social compensa até certo ponto a destruição dos laços familiares e tribais. Mas somente foi possível pela reação da mentalidade tradicional de cristandade que fez oposição a uma modernidade pura. Esta deixava o indivíduo totalmente abandonado a si próprio.

2º A liberdade se conquista contra os privilégios das classes tradicionais. No Ocidente essas classes eram os nobres, proprietários das terras, e o clero. A destruição dessas duas classes foi a tarefa que o movimento moderno se atribuiu. Conseguiu realizar a sua tarefa. A modernidade colocou o Estado sobre o conjunto da sociedade. Preferiu um Estado anônimo à personalização das classes tradicionais. Em princípio a modernidade rejeita toda dependência na ordem econômica, toda forma de escravidão. Teoricamente a liberdade também inclui a igualdade.¹¹

É bem sabido que historicamente a igualdade entrou bem depressa em conflito com a liberdade.¹² Esse conflito é matéria das ciências sociais e políticas que nunca chegarão a esgotá-lo. Pois o individualismo cria novos laços de dependência. Os fortes põem os fracos a serviço do seu próprio crescimento. A liberdade fortalecida de uns gera a dependência de outros. Não é verdade que todos conquistem simultaneamente a sua libertação. A história da modernidade foi simultaneamente a história das dependências mais universais que jamais houve na história.¹³ Os povos do Terceiro Mundo perderam

10. A literatura é imensa porque se trata de toda a história política, cultural e econômica do Ocidente. Cf. a título de exemplo Harold J. Laski, *The rise of european liberalism*, Allen & Unwin, London, 1937.

11. Ver a famosa demonstração feita por Alexis de Tocqueville no livro clássico *A democracia na América* (ed. brasileira), Itatiaia, Belo Horizonte, 1962.

12. As Constituições Liberais fizeram uma discriminação entre os brancos e os escravos negros. Na América Latina, a tradição liberal encontrou-se no meio de contradições históricas inextricáveis.

13. Cf. Immanuel Wallerstein, *The modern World-system*, 2 t., Academic Press, New York, 1974, 1980; Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^o-XVIII^o siècle*, Armand Colin, Paris, 3 vol., 1979.

9. O direito à felicidade consta na *Declaração da Independência* dos Estados Unidos.

todas as ilusões de realizar a igualdade de desenvolvimento pelo caminho da liberdade entendida no Ocidente (a afirmação do indivíduo). Contudo, o discurso moderno sobrevive no mundo das nações mais adiantadas que não parecem perceber o desprezo que isto significa para as nações subdesenvolvidas.

3º A liberdade se conquista também contra os deuses. Estes impõem leis aos homens. Mediante o clero, os templos, as liturgias, a religião explora os povos economicamente, atribui-se uma grande parte das terras e dos capitais disponíveis. A religião é puramente consumidora e não produtora. Além de explorar economicamente, a religião domina politicamente. Desse modo os deuses reduzem os homens ao estado de escravos. Ser escravo dos deuses não é melhor do que ser escravo de homens dominadores. Os modernos não querem ser servidores de nenhum deus. Lutaram contra os bens da Igreja e contra o poder político do clero. De fato, conseguiram reduzir esses bens a quase nada e a aniquilar praticamente o poder político do clero. Hoje em dia são os próprios partidos políticos nascidos da modernidade que usam o fator religioso a serviço das suas políticas.

O discurso de liberdade foi o principal motor da história social e política da modernidade. O discurso juntou todas as energias que tendiam para uma nova sociedade e contribuiu para modelar-lhe as feições. O discurso de liberdade desacreditou a cristandade, destruiu tudo o que ela valorizava, ridicularizou-lhe os fundamentos ideológicos. O discurso de liberdade gerou as Constituições modernas, o nacionalismo moderno com a exaltação do Estado, a democracia, os direitos do homem, os direitos dos povos, a república, o direito civil.

Na realidade os três discursos da razão, da felicidade e da liberdade são solidários: formam parte de um único discurso da modernidade. Cada um é inseparável dos outros. Todos juntos constituem uma formidável propaganda pela sociedade moderna constituída pela primazia da ciência e da técnica, da nova moral individualista, da sociedade capitalista por um lado e liberal por outro lado.

Esse discurso agiu durante séculos como um verdadeiro evangelho no sentido próprio da palavra: o anúncio de uma nova era da humanidade, o advento da época final da humanidade, a chegada do homem adulto. Esse evangelho não foi entendido sempre como oposto ao evangelho cristão. Muitos encontraram nele a formulação correta e definitiva do evangelho cristão. Outros viram nele uma complementação harmoniosa. Outros, achando-o diferente, pensam que

é compatível. Contudo, historicamente, o antagonismo desempenhou um papel predominante na história das relações entre modernidade e cristianismo. Isto, porém, será o objeto da segunda parte deste parágrafo.

B. A FORÇA DO DISCURSO MODERNO

Qual é a força das palavras? Debate clássico da filosofia e das ciências sociais modernas. Entre o idealismo e o materialismo histórico a discussão continua. A nível puramente teórico ela aparece cada vez mais incompreensível. Pois os mais idealistas na teoria comportam-se como os mais materialistas na prática, e os mais materialistas comportam-se como idealistas. Os liberais agem como se o mundo funcionasse movido pelas forças econômicas e pelos puros interesses. Os marxistas não acreditam nem na luta de classes nem nas necessidades econômicas para mover a história, e sim na força dos partidos revolucionários, e o que constitui estes é a doutrina. Por isso deixaremos de lado os sistemas, e levaremos em conta alguns fatos históricos que parecem óbvios.

Qualquer que seja a sua força, nem as idéias, nem as palavras movem imediatamente a história, mas apenas a mediação dos homens que as adotam. Estes são centros de convergência de inúmeras forças de todo tipo: interesses econômicos ou políticos, solidariedades culturais, biológicas ou sociológicas, motivações inconscientes que procedem das próprias origens da humanidade. Todos trazem em si o resultante de uma história de muitos milênios, precedida por uma pré-história ainda mais longa. No conjunto dessas forças que movem os homens, muitas são inconscientes, as mais poderosas talvez. Outras são conscientes. O discurso, as palavras, as idéias constituem a parte mais consciente. No passado a sua importância foi exagerada. Mas, por reação, não podemos passar a uma negação total da sua influência histórica.

Os modernos estavam e ainda estão convencidos do papel decisivo das suas idéias e palavras no advento da nova sociedade que constituíram e ainda estão constituindo. Exageraram e subestimaram a força de fatores inconscientes, econômicos, políticos, geográficos, antropológicos etc. Contudo não é possível que tenham errado completamente.

Vamos identificar primeiro o grupo humano que conduziu o processo da modernidade: foi a burguesia. Veremos então o resultado da ação da burguesia. Já poderemos com isso adivinhar algo da importância das idéias e da circulação dos temas burgueses na construção da sociedade moderna. Depois veremos o papel da classe que foi a portadora do discurso burguês, os intelectuais. Sem eles a sociedade não poderia funcionar, assim como não teria sido impossível a cristandade sem o clero.

O discurso da burguesia

O que é a burguesia? Assunto inesgotável. Brillhantes estudos foram dedicados ao estudo da burguesia.¹⁴ Ela é objeto de acérrimas controvérsias entre marxistas e antimarxistas. Pode-se estudar a burguesia a partir das suas origens históricas ou a partir da sua realização mais complexa na atualidade. Não podemos entrar aqui numa discussão crítica. O que nos interessa é somente o papel do seu discurso.

Houve primeiro uma burguesia comercial. Ainda existe, mas deixou de liderar. Houve uma burguesia industrial. Ainda existe, mas deixou também de conduzir a sociedade burguesa. Houve e há uma burguesia financeira. De certo modo ela foi sempre a principal¹⁵, mas o seu papel de liderança nunca foi tão forte como hoje em dia. Está desenvolvendo-se uma burguesia da comunicação: a que controla os meios de comunicação. Houve uma burguesia de Estado. Não somente ela ainda existe, mas é mais forte do que nunca e cresce sem parar. Entre o Estado e as livres empresas sempre houve conexões muito estreitas, e a burguesia de empresa privada ou a empresa de Estado foram sempre as duas vertentes de uma mesma montanha.

Hoje em dia, mesmo nos países de economia mais liberal, o Estado dispõe da metade do produto nacional bruto. Dirige ou controla muitas grandes empresas e exerce uma influência decisiva sobre a marcha das empresas chamadas privadas. Há quase uma só economia. Os próprios empresários passam com facilidade do setor público para o setor privado e inversamente. No fundo há uma só

burguesia. A esse respeito a burguesia dos países de economia chamada socialista parecem-se cada vez mais com a burguesia dos países de economia chamada liberal.

O que é que faz a burguesia? Visivelmente a posse ou o controle das técnicas. Dizem que é a posse do capital. Mas o que é o capital? O capital não é simplesmente a riqueza, mas uma riqueza transformada, graças às técnicas, em meios de produção. A burguesia é a classe que usa a acumulação de riquezas para aumentar a produção, a circulação e o consumo de bens materiais graças à invenção incessante de novos meios técnicos. A burguesia é quem estimula sem cessar a invenção dessas técnicas novas.

Antigamente a acumulação das riquezas fazia-se pela nobreza e pelo clero. A nobreza fazia a guerra e construía castelos com a sua riqueza. O clero construía templos, abadias, conventos e ajudava os pobres. Ninguém usava as riquezas para produzir mais e melhor. A burguesia começou. Como explicar o surgimento dessa nova classe? Onde veio essa nova mentalidade? Não entraremos na armadilha da disputa entre idealismo e materialismo que nos espera a cada esquina. Deixemos isso de lado.

De qualquer maneira, o discurso da burguesia é constitutivo da classe. Não há burguesia sem projeto burguês. Sem o projeto de produzir mais não existe classe para estimular a produção. A burguesia teve que mudar radicalmente todos os projetos coletivos que animavam as sociedades anteriores. Teve que conceber um projeto nunca concebido anteriormente. Há no modo de agir da burguesia uma maneira de viver a vida que é radicalmente nova, diferente de tudo o que foi vivido antes. Essa maneira de viver supõe um sonho, uma utopia. A utopia é a de um mundo renovado pela produção material, um mundo de abundância em que todas as necessidades seriam satisfeitas e, mais ainda, todos os desejos. E a satisfação viria pelo consumo de objetos materiais. O contrário das sabedorias antigas. Aparentemente o contrário do cristianismo, pelo menos do cristianismo vivido pela cristandade.

Evidentemente, o discurso da burguesia não apareceu de modo acabado desde as origens. A burguesia não podia estar consciente das ambições que a moviam desde o início. A utopia formulou-se pouco a pouco por fragmentos. Hoje em dia atingiu a expressão completa.¹⁶ Mas vários séculos foram necessários, pelo menos 4 ou

14. Os ensaios mais famosos são os de Max Weber, H. Tawney, Werner Sombart. Ver também Régine Pernoud, *Histoire de la bourgeoisie en France*, Seuil, Paris, 1960, 3 vol.

15. Ver em Fernand Braudel, *o.c.*, a sucessão das grandes praças financeiras do mundo ocidental, t. 3, *Le Temps du Monde*.

16. Cf. Richard J. Barnett & Ronald E. Müller, *Global Reach*, Touchstone, New York, 1974. De modo geral as publicações da Trilateral entre as quais a sua revista *Dialogue*. Na Europa na atualidade há uma explosão de literatura liberal, do qual citamos apenas um best-seller: Guy Sorman, *La solution libérale*, Fayard, Paris, 1984.

5, talvez 7 ou 8. Sem a representação das suas utopias a burguesia não poderia ter existido. Ela precisava dizer-se a si própria o que ela queria.

O projeto da burguesia encerrava inumeráveis riscos: na marcha ascendente da burguesia, quantos fracassos, quantos desastres, quantas falências e bancarrotas! Quantas vezes os burgueses se lançaram em aventuras impossíveis, realizações acima dos seus recursos, procuras de quimeras, construções de sonhos ilusórios! Para perseverar nessas aventuras, em lugar de gozar tranqüilamente dos bens acumulados, ainda que mais medíocres como o recomendava a sabedoria antiga, era preciso ter um estímulo forte.

O discurso da burguesia não era pura doutrina: era em primeiro lugar sonho e utopia, era ilusão do êxito, era convicção moral, persuasão de novos valores morais.

Por outro lado, os burgueses tendiam a destruir-se uns aos outros numa competência perigosa. Nem sempre percebiam que tinham interesses comuns para defender. Queriam promover-se às custas dos seus rivais. Aqui também o discurso serviu para organizar a burguesia numa classe solidária, capaz de harmonizar interesses contraditórios em vista de um fim superior em que todos lucrariam.

Além disso, a burguesia não chegou a reinar sem luta. Teve que lutar durante séculos contra a sociedade tradicional. Teve que lutar contra o domínio do clero e da nobreza, duas classes que consumiam muito sem produzir nada e aniquilavam os esforços para criar uma sociedade em desenvolvimento. Tiveram que destruir por erosão e por revolução o poder dessas classes dominantes e a resistência da sociedade inteira estruturada desde milênios.

O discurso da razão, da felicidade, da liberdade foi necessário para desmoralizar o poder do clero e da nobreza. Sem um trabalho de erosão de séculos, as antigas elites não teriam cedido. No momento da Revolução Francesa uma grande parte do clero e da nobreza já tinha renunciado aos seus privilégios. Sem a sua cumplicidade jamais a burguesia teria triunfado. Para triunfar uma classe ascendente deve convencer a metade da classe dominante que pretende subverter. O discurso liberal da burguesia teve efeitos e venceu os mesmos que denunciava.

Uma vez que a burguesia triunfou, o seu discurso deixou de ser arma ofensiva. Tornou-se, porém, bem depressa uma arma defensiva. Pois o domínio da burguesia não foi aceito sem resistência. As classes antigas foram derrubadas definitivamente, surgiram novas classes contestatárias do próprio desempenho da burguesia. O desenvolvimento da produção suscitou a formação de massas de trabalhadores reunidos em aglomerações urbanas, desprovidas de poder, mas indispensáveis à marcha da nova sociedade. Antigamente os camponeses nunca tinham sido uma ameaça séria ao poder do clero e da nobreza. O novo proletariado urbano, porém, era uma ameaça ao domínio da burguesia. Pouco a pouco o Terceiro Mundo descolonizado devia formar um proletariado exterior ainda mais perigoso.

Face à contestação que vem do próprio mundo que ela construiu, a burguesia precisa defender-se. Sabe que o seu domínio não está assegurado. A humanidade poderia voltar a um estado petrificado em que as estruturas são definidas para sempre, o aparelho de produção não muda, e a sabedoria consiste em aceitar a sua situação como inevitável. Para a burguesia, o advento do socialismo significa o advento de uma sociedade inerte, solidificada, sem novidade e sem movimento: a invasão do Estado em todas as atividades para totalmente o movimento.

Nessa luta defensiva, a burguesia não conta apenas com as armas das palavras. Ela criou nas nações mais industrializadas uma máquina de produção que ainda é a primeira do mundo. Ela tem uma máquina política e militar que também ainda é a mais forte do mundo. Contudo essa superioridade política e econômica não basta. Se a burguesia não consegue convencer uma grande parte do proletariado e do Terceiro Mundo, não poderá continuar predominando. Aí intervem o discurso.

O discurso revela-se necessário para que a burguesia esteja decidida a continuar a luta: o efeito Reagan nos Estados Unidos manifesta a força do discurso. Uma burguesia desunida ou desmoralizada dificilmente poderá vencer. Uma burguesia confiante em si própria é muito mais forte. Por outro lado o discurso ajuda a convencer as elites dirigentes dos países do Terceiro Mundo e do proletariado. Para estas elites, o sonho burguês ainda é sonho. Ainda não é realidade. Trata-se de convencer essas elites para que adotem um projeto ainda não realizado. Elas devem crer nas promessas que o discurso lhes faz, sem terem argumentos sensíveis. A burguesia promete-lhes um desenvolvimento semelhante ao que se pode ave-

riguar nas nações mais industrializadas. Mas quem pode garantir que as promessas serão cumpridas?

Sem um discurso persuasivo, as elites do proletariado nacional ou mundial crerão em promessas de outros. Hoje em dia elas têm que escolher entre as promessas da burguesia ocidental e as promessas do socialismo, quase totalmente canalizado pelos partidos comunistas. Daí uma luta de discursos, essencial para a evolução ulterior da história. O futuro não depende apenas da evolução de forças econômicas ou políticas. Depende da fé que os povos e as suas elites depositarão nas promessas de uns ou de outros.

Discurso e eficiência

O discurso moderno era antigamente pura promessa. Agora já pode mostrar realizações. O espetáculo que mostra é, de fato, sensacional. Dizem: em 20 séculos o cristianismo não transformou o mundo. O que o cristianismo não fez em 20 séculos, a modernidade o fez em 2 séculos e de maneira superabundante.

Não precisamos repetir aqui o balanço feito tantas vezes na literatura contemporânea. Em 200 anos, a população do mundo multiplica-se por 10. A vida humana passou de 30 para mais de 70 anos. O consumo de energias postas à disposição da humanidade multiplicou-se dezenas de vezes. Predomina o modo de vida urbana. Contudo o espaço da terra está quase totalmente ocupado. A circulação dos homens e das mercadorias passou de 30 km hora para a mais de 1000, e as palavras circulam quase instantaneamente por toda a superfície da terra. Basta. A descrição está em milhares de livros e revistas.

Atribui-se ao discurso moderno uma eficácia bastante visível no mundo exterior e na vida humana. A transformação do mundo seria a prova da verdade e da excelência do discurso. A burguesia está consciente de ter transformado o mundo graças à sua teoria superior. Ela fez a síntese da práxis e da teoria. Ela realizou a tarefa assinalada por Marx na famosa tese 11 sobre Feuerbach: deixou de pensar o mundo para transformá-lo. O pensamento burguês não fica no puro pensamento, mas transforma o mundo. As palavras agiram aqui.

Nisto Marx e o marxismo não inventaram, mas retomaram o discurso da modernidade. A burguesia afirma que só ela conseguiu

realizar a tarefa de Marx. O marxismo não teria conseguido transformar o mundo, mas apenas ficar num pensamento estéril, exatamente como as antigas sabedorias, religiões e filosofia.

Esse discurso, para os cristãos, é um desafio. Se a cristandade nada mudou, e a mensagem moderna mudou o mundo tão notavelmente, onde está o valor do cristianismo? Seria mesmo um anti-humanismo, como dizem? O cristão faria uma opção por Deus contra o homem, pela vida eterna contra a vida terrestre?

Numa rivalidade entre a mensagem progressista da modernidade e uma mensagem restritiva do cristianismo, a quem pertence o futuro? A derrota inevitável do cristianismo seria o sinal do Apocalipse e da vitória da Besta?

O papel dos intelectuais na modernidade

Por um lado, os intelectuais modernos parecem prolongar o papel assumido pelos sacerdotes, escribas, legistas e poetas antigos. Estes tinham por missão transmitir a representação do mundo que animava a sociedade, de tal sorte que todos os membros dessa sociedade continuassem de acordo com a visão total, aceitando a sua missão. Os soldados deviam continuar sendo soldados, os sacerdotes deviam continuar sacerdotes e os trabalhadores deviam continuar trabalhadores. Os escribas, sacerdotes e outros ensinavam isso. Davam a cada um a sua missão no conjunto. Persuadiam a todos que essa ordem era imutável. A imutabilidade da ordem dos deuses e dos homens, da natureza e da sociedade, dos ritmos da vida etc. fornece os argumentos. Há no mundo uma lei. A origem superior dessa lei confirma que não cabe aos homens tratar de mudá-la. A sabedoria consiste em reconhecê-la. Os intelectuais explicam-na, mas não criam-na, nem se atrevem a lhe acrescentar algo. São como os rabinos que nada podem acrescentar ao que lhes foi transmitido.

Evidentemente os intelectuais modernos são bem diferentes. Exercem o seu papel numa sociedade em movimento, que é a razão de ser desta própria sociedade. Os intelectuais são críticos. Pode-se dizer que a crítica é tão essencial à sua função social como a repetição da tradição o era para os seus antecessores.

Não somente os intelectuais modernos são críticos. Inventaram e multiplicaram os métodos críticos aplicando-os pouco a pouco em todos os ramos do saber.

Basta vê-los na história. Antes deles houve o início da crítica na filosofia grega, pelos sofistas e os seus sucessores. A filosofia grega, porém, deixou logo de ser crítica e transformou-se também num discurso petrificado, um discurso sobre a essência das coisas. Os filósofos foram adotando o papel de sacerdotes seculares, portadores da ideologia do Império Romano.

Ora, desde que aparecem, os primeiros intelectuais modernos são críticos. Os intelectuais do Renascimento acham-se ainda cristãos e religiosos, mas a sua crítica aberta ou escondida corrói os fundamentos da cristandade. Os humanistas mostraram-se mais críticos ainda. Então vêm os fundadores das ciências modernas: muitos deles também piedosos, inconscientes dos efeitos destrutores da sua maneira de pensar para a cristandade. A sua crítica, porém, mudava radicalmente os fundamentos da sociedade.

Desde então a classe dos intelectuais modernos multiplicou-se em progressão geométrica: científicos, filósofos, historiadores, escritores, publicistas, professores. Inventou-se a imprensa, o que multiplicou os vulgarizadores da crítica intelectual. Neste século o mundo da publicidade estourou. Na atualidade há milhões de intelectuais: todos praticam uma função crítica, aplicam métodos críticos em todas as áreas do mundo e do saber.

Os grandes intelectuais, os que aparecem como os representantes típicos do saber da sua época, são os críticos mais radicais: Kant, Darwin, Spencer, Marx, Freud, Nietzsche, Dewey, Wittgenstein, Heidegger...

Criticam a representação do mundo material, da vida biológica, criticam a representação que o homem faz de si mesmo, criticam a sociedade, a educação, os valores morais, o consciente e o inconsciente, a organização da economia e da política, a cultura e os seus fundamentos. Criticam tudo, a cristandade em primeiro lugar.

Os representantes da cristandade não puderam entender nada: toda a intelectualidade moderna foi colocada no Índice dos livros proibidos. Para a cristandade, essa nova classe de intelectuais era puramente destrutora de tudo o que tinha valor e tudo o que existia. A cristandade ficou cada vez mais escandalizada e desconcertada. Literalmente não entendia o que estava acontecendo. Muitos cristãos ainda não entenderam. Acham que se trata de um fenômeno transitório e que um dia tudo voltará à tranqüilidade de outrora.

Contudo, os intelectuais modernos não destruíam. A sociedade não somente continuava, não sucumbia aos seus golpes, como esperavam os da cristandade, mas prosperava e se desenvolvia de modo incrível. Para a sociedade moderna, a crítica incessante, total, radical é a condição do seu funcionamento.

Sem essa função crítica dos intelectuais, a burguesia não teria podido dismantelar a cristandade e as velhas civilizações asiáticas, as religiões e as sabedorias tradicionais com as suas sociedades petrificadas. Além disso — já que os homens tendem espontaneamente ou em virtude do seu passado a manter o status quo, na esperança de que nada mude —, se não houvesse o agulhão permanente da crítica, a sociedade moderna pararia. A ciência seria substituída por manuais e tratados repetitivos. A história ensinaria dogmas. As ciências humanas seriam uma prisão para os homens e os cidadãos. Os discursos tenderiam a reproduzir sempre a mesma sociedade. De alguma maneira pode-se perceber o que aconteceria vendo o que acontece nos países do socialismo real em que a crítica desapareceu; essas sociedades tendem a reproduzir-se sem mudança. São sociedades petrificadas, como as sociedades antigas.

Se a transformação é necessária à sociedade burguesa, a crítica torna-se uma função indispensável. Como inventar coisas novas se a crítica não torna inaceitáveis as coisas que existem? Se as ciências não se criticam, como poderiam gerar técnicas novas? Se não se criticam os sistemas de produção, circulação, distribuição ou consumo dos produtos, como a sociedade poderia mudar?

A crítica é tão indispensável ao mundo moderno que os intelectuais podem pensar que eles são os que movem o mundo. Na realidade, não o movem, pois os motores são forças políticas, econômicas, culturais que não estão ao alcance dos intelectuais. Mas a crítica intelectual é necessária para que os motores possam funcionar. Sem ela, tudo ficaria paralisado: as forças que movem a sociedade ficariam impedidas pela inércia da população.

A crítica não é puramente destrutiva. Ela destrói as situações estabelecidas, as certezas tradicionais, mas não é com o fim de destruir a vida ou a sociedade. Muito pelo contrário. Acontece que a crítica destrói mais do que é útil para a sociedade moderna. Nesse caso uma nova crítica da crítica refaz o equilíbrio. A experimentação e o método dos êxitos e fracassos, a própria experiência dos erros, serve ao progresso da sociedade, mostrando-lhe até onde pode ir.

Se a sociedade moderna está baseada na necessidade de aperfeiçoar-se sempre, inventar novas técnicas e criar novas formas de vida geradas por essas novas técnicas, a função crítica é indispensável.

Poder-se-ia pensar que o papel dos intelectuais consiste em enunciar as utopias que a sociedade moderna persegue. Não é verdade. Os intelectuais articulam os fins com os meios, adaptam as utopias à realidade. Os intelectuais traduzem as ambições da sociedade em projetos concretos. Por isso, eles são os autores da política. Sem eles reinaria o individualismo e a anarquia, perigos constantes da modernidade. Eles estão encarregados de impedir que a sociedade caia nesses extremos. Fazem a política do possível. Se falham, a sociedade moderna está seriamente ameaçada.¹⁷

Os intelectuais têm uma visão de conjunto e a partir dessa visão sugerem planos de metas concretas. Sem eles, nasceria uma burocracia total, concebendo planos impossíveis, por falta de realismo, a partir de metas abstratas.

Os problemas das sociedades socialistas, a sua burocratização paralisante nasce da ausência da função crítica. O aparelho central está cada vez mais distante da realidade. As suas informações são sempre mais parciais, unilaterais. As decisões são tomadas a partir de uma informação deformada. Por sinal, a mesma coisa pode acontecer em todas as burocracias, inclusive as religiosas. Os intelectuais criticam os planos irrealis, destroem o mundo fictício das burocracias. Pelo menos, esse é o seu papel na sociedade moderna.¹⁸

Os intelectuais não querem destruir a sociedade. Nem os mais críticos tiveram esse propósito. Marx não queria destruir a sociedade moderna, mas garantir melhor o seu progresso, tal como ele o enxergava. Freud não queria destruir, mas salvar a civilização.

Os intelectuais, pelas suas discussões, constituem, ainda que penosamente, um consenso social. São os fatores da comunicação. A burguesia, por si só, não sabe comunicar. Sem os intelectuais não haveria marcha comum, ação organizada. Pensar o conjunto e lutar contra as ditaduras dos conjuntos, eis os dois aspectos da ação dos intelectuais.¹⁹

17. Cf. Régis Debray, *O escriba. Gênese do político*, Retour, Rio de Janeiro, 1983.

18. O papel crítico dos intelectuais é visível desde as origens medievais no Renascimento. Estoura no século XVIII, cf. P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII^e siècle*, t. I, p. 3-16.

19. Cf. *Os intelectuais e a política* (antologia por Romeu de Melo), Preença, Lisboa, 1964.

Não são os criadores do discurso moderno, que nasce da burguesia. Expressam-no em formas comuns que uma sociedade inteira pode entender. Comunicam-no, criam debates até que se crie na sociedade um certo pensamento e uma vontade comum. Os debates podem ser acérrimos. Aparentemente visam a destruição do adversário. Na realidade sempre tendem objetivamente a um consenso superior, mais amplo e mais flexível.

Muitas vezes os intelectuais apareceram na frente da luta entre a modernidade e a cristandade. Eram a parte mais visível do mundo moderno. Muitas vezes os apologistas cristãos consideraram-nos como os verdadeiros culpados da ruína da cristandade. Na realidade eles eram apenas os porta-vozes de uma nova sociedade que estava nascendo e lutando contra a sociedade tradicional. Não adiantava querer reduzir ao silêncio os intelectuais mais agressivos, por meio de condenações formais e de exorcismos solenes. A sociedade ia gerar cada vez mais intelectuais do mesmo tipo.

O conteúdo do discurso moderno

O discurso moderno apresenta-se como o enunciado da realidade. Denuncia todas as visões anteriores do mundo como sendo visões inspiradas por uma prática. A representação moderna do mundo seria a primeira que enuncia a realidade, diz a verdade sem nenhuma contaminação de interesses pragmáticos. Seria a plena realização do projeto dos primeiros filósofos gregos: dizer o que realmente é. Mas os filósofos não tinham métodos seguros e críticos para realizar o seu sonho. Os modernos souberam criar os métodos e agora sabemos o que é a realidade. Tal é a apresentação tradicional do discurso moderno.

Neste século, pouco a pouco, as próprias ciências tomaram consciência dos seus limites e dos limites da sua pretensão de conhecer a realidade. O conhecimento científico é orientado por interesse: o primeiro deles é o interesse da continuação da investigação científica. Mas há muitos outros. A investigação está condicionada pelos assuntos que interessam à sociedade. Não existe a realidade total. Existem investigações parciais, e a própria definição dos setores interessantes já constitui uma opção e a projeção de interesses na realidade, consciente ou inconscientemente.²⁰

20. Cf. Jean Ladrière, *Les enjeux de la rationalité*, Aubier, Paris 1977; *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de foi*, Aubier, 1970.

Contudo, a modernidade não pode renunciar ao princípio de realidade sem autodestruir-se. Precisa crer que, pelo menos, ela se aproxima cada vez mais da realidade.

Por que essa necessidade? Porque o discurso moderno não se move no plano do puro conhecimento contemplativo. Não procura um puro conhecer. O discurso moderno sempre é pouco e muito num evangelho.

A modernidade anuncia um evangelho porque anuncia um mundo novo que será a salvação da humanidade. A salvação que a Igreja não pôde realizar, a modernidade promete levá-la a cabo. Sem essa promessa não haveria propriamente a modernidade.

O discurso moderno não somente anuncia o futuro, mas mostra no presente os sinais desse futuro glorioso. Pode mostrar sinais mais espetaculares do que a cristandade. Graças aos sinais pode ensinar o caminho aos povos.

Por fim o discurso moderno é um chamado, um apelo: apela para uma conversão, uma mudança radical de vida. O discurso é missionário, entusiasmado, conquistador. Manifestou mais força persuasiva, mais dinamismo propagandístico do que a pregação cristã. Teve os seus heróis e os seus mártires. Teve inclusive as suas sociedades missionárias, tais como a maçonaria que desempenhou um papel tão ativo, sobretudo no século XIX.

Se comparado com a mensagem da cristandade, o discurso moderno oferece uma novidade fundamental da qual derivam todas as demais diferenças. A mensagem antiga referia-se a um mundo transcendente, escondido, invisível na sua parte mais importante. Referia-se à autoridade de Deus para fundamentar-se. Apelava para sinais afastados da experiência direta: os milagres e as profecias acontecidas na história de Israel e de Jesus há 2000 anos. Referia-se à vida futura como objeto das promessas. A conversão consistia em renunciar a vida presente para ganhar uma vida futura invisível, e baseada na pura palavra de uma pessoa invisível.

Ao contrário, a mensagem moderna apela para a razão de cada um, para a experiência imediata. Cada um pode experimentar por si mesmo os fundamentos da mensagem, apreciar pessoalmente o seu valor. Longe de pedir uma renúncia à vida presente, a mensagem moderna desvia a atenção da vida futura para dirigi-la para a vida presente. Os sinais que oferece são visíveis, imediatamente perceptíveis.

veis. Pelo apelo moderno, o homem volta-se para si próprio, encontra em si a razão, a norma, a meta e os sinais do seu agir. Em momento algum sai de si mesmo. Fica sempre num terreno seguro. Entrar na mensagem moderna é afirmar-se como indivíduo, adquirir segurança e consistência. A mensagem moderna é imanência. Os apologistas cristãos viram muito bem onde estava a separação entre a cristandade e a modernidade.

Este aspecto do evangelho é a ponta extrema do discurso moderno. Habitualmente se apresenta como discurso científico, neutral, frio, indiferente às conclusões práticas que dele se poderiam derivar. Isto é aparência. Ainda que quantitativamente o aspecto evangelho possa ocupar um lugar limitado na literatura moderna, nunca deixa de estar presente. Sem ele a história moderna teria sido diferente: não teria existido e a cristandade não teria desaparecido.

2. A MODERNIDADE FACE AO CRISTIANISMO

A modernidade destruiu historicamente a cristandade. Mas a cristandade não é todo o cristianismo. Como a modernidade enxerga o seu relacionamento com o cristianismo? Veremos a ambigüidade da sua atitude. Por um lado certos setores da modernidade manifestaram muita hostilidade e lutaram contra tudo o que achavam ser o cristianismo. Por outro lado a modernidade gerou uma verdadeira religião burguesa que se apresenta como o verdadeiro cristianismo purificado de suas contaminações históricas. A religião burguesa é o cristianismo racional, livre das superstições antigas e medievais. Veremos sucessivamente ambas as faces desse relacionamento.

Globalmente pode-se dizer que a sociedade européia desenvolveu mais a agressividade contra o cristianismo, e a sociedade dos Estados Unidos desenvolveu mais a religião burguesa. Daí a situação tão diferente do cristianismo hoje em dia na Europa e nos Estados Unidos.

A. A MODERNIDADE CONTRA O CRISTIANISMO

Quando a modernidade ainda estava amadurecendo e procurando os seus caminhos, quase nunca manifestou hostilidade contra o cristianismo. Pode-se perguntar se historicamente uma conciliação

entre cristianismo e modernidade não teria sido possível, muito mais do que vemos hoje em dia. Mas, com toda certeza, os cristãos foram obrigados a aceitar sem ressentimento a ruína da cristandade. Era pedir demais. Se a Igreja católica tivesse aceito no século XVI, ou ainda no século XIX o que ela aceita hoje em dia, a história teria sido bem diferente. Mas humanamente era impossível. Como podia o clero renunciar espontaneamente às posições privilegiadas de que tinha gozado durante tantos séculos? Por isso, à medida que a modernidade se fortalecia, mostrava-se mais audaz e mais arrogante, mais anticristão, e não somente adversária da cristandade.

Cristianismo e modernidade nas origens

Os escritores e artistas do Renascimento eram religiosos. Contudo em muitos aspectos já mostravam atitudes independentes em relação à ortodoxia, mas evitavam os conflitos abertos. A síntese do Renascimento em todos os seus aspectos foi Leonardo da Vinci. O que pensava Leonardo em matéria de religião? Não se manifestou nunca claramente. Mas evitou todo conflito com a Igreja.

Os Humanistas do século XVI eram também profundamente religiosos, mais provavelmente do que os homens do Quatrocento italiano.²¹ Aceitaram a ortodoxia católica ou protestante. Aliás, na sua época o fenômeno dominante era a Reforma. O Humanismo era fenômeno subordinado.

Contudo, já houve no mundo dos Humanistas atitudes que não cabiam dentro da perspectiva da cristandade. Houve o movimento a favor da tolerância. Era uma resposta às guerras de religião que seguiram a Reforma, porém uma resposta alheia à mentalidade da cristandade. Esta queria a guerra até a destruição do erro. A verdade valia mais do que a paz. A política de tolerância dava mais valor à paz do que à ortodoxia. Os que pregavam a tolerância já não se sentiam solidários com a política das suas Igrejas.²² A tolerância ia relativizar as diferenças entre as Confissões, e, pouco a pouco, diminuir a confiança nas fórmulas dogmáticas.

O século XVI é o século de grande efervescência intelectual, de grandes descobrimentos científicos. Nasce uma vida intelectual

21. Cf. P. Barrière, *La vie intellectuelle en France du 16^e siècle à l'époque contemporaine*, p. 81-89.

22. Cf. Jean Delumeau, *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*, Fayard, Paris, 1981, p. 99-103. Também o livro clássico de J. Leclerc, *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme*, 2 t., Aubier, Paris, 1955.

claramente fora do quadro das instituições eclesiásticas. A cristandade deixa de gerar toda essa vida intelectual, e deixa de controlá-la. Contudo, ainda não aparece claramente a especificidade da ciência, da razão, da filosofia; da existência terrestre face à teologia, à vida eclesiástica, ao mundo intelectual das Universidades medievais. Foi um século de confusão. Os homens desse tempo pensavam-se como membros da Igreja, mesmo se participavam de movimentos que mais tarde iam separar-se dela.

Foi no século XVII que a filosofia conquistou sua independência como saber racional, com Descartes e outros; a ciência tomou consciência do seu método específico, com Galileu e outros. Com as sociedades científicas cria-se um ambiente de saber autônomo, fundado pelos reis e independente da Igreja. Nascem revistas científicas e toda uma literatura, de fato, independente dos teólogos.

No século XVII não existe mais o medo de se proclamar incrédulo. Há incrédulos abertos. Pascal estava angustiado pelo progresso do Libertinismo.²³ Contudo os grandes, os nomes que se identificam com a ciência continuam proclamando-se cristãos.

Nesse século houve o grande movimento de Reforma tanto na Igreja católica como no protestantismo. Na renovação da fé religiosa que se difunde em todos os países, a voz da incredulidade está como que abafada. Não é representativa. Por sinal no século XVII foi que o foco da atividade científica e intelectual se desloca do Sul para o Norte da Europa, dos países católicos para os países protestantes, Holanda, Inglaterra, Suécia. Nesses países há uma mentalidade mais liberal que acolhe com menos resistência as novidades modernas ou pré-modernas. Esses países foram terras de refúgio dos intelectuais perseguidos nos países católicos. Assim mesmo o conflito apareceu menos agudo nos países católicos: estes eliminavam o problema pelo exílio.

Até quase o fim do século XVII o domínio do discurso cristão ainda não parece ameaçado. No entanto, a história contemporânea situa entre o fim do século XVII e o começo do século XVIII a grande mudança, "a crise da consciência européia".²⁴ Numa geração a Igreja perde a iniciativa na área intelectual. Deixa de criar. Os outros são os criadores. A Igreja foi condenada à defensiva.

23. Cf. P. Barrière, *La vie intellectuelle en France*, p. 223-227.

24. Cf. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Boivin, Paris, 1935.

Ora, a partir desse momento, os novos intelectuais adotam, de repente, uma atitude muito mais agressiva. No século XVIII o discurso moderno é francamente autônomo. Tem consciência de ser novo e "moderno". O conceito de modernidade nasceu naquela época. Ao mesmo tempo os modernos rejeitam o universo mental da cristandade. Em todas as áreas do saber nascem obras que não se inspiram na teologia medieval. Houve ruptura clara e voluntária. Esta foi menos dramática na Inglaterra porque a Igreja se adaptou mais facilmente a ela, mais dramática na França porque a Igreja católica não estava disposta a mudar.

A "Enciclopédia" representa o discurso do século XVIII de maneira muito boa. Ora, ela prescinde totalmente da cristandade e da sua teologia. Já é um discurso de razão, de felicidade e de liberdade com contornos bem claros. Não ataca abertamente a Igreja, mas em vários artigos há alusões terríveis a ela. Está claro que os leitores assim formados deviam perder toda a confiança no discurso eclesiástico.²⁵ A Enciclopédia ataca não somente a cristandade, não somente a Igreja, mas também o cristianismo nos seus dogmas mais fundamentais. Se não denuncia abertamente os dogmas, diz o suficiente para ridicularizá-los.

A Revolução francesa foi um revelador: mostrou até que ponto o discurso moderno tinha penetrado, até que ponto já era um discurso anticatólico, antieclesiástico, anticristão. No entanto, a agressividade contra a Igreja não era total. Os extremistas da revolução não representavam as opiniões de todos os burgueses que a apoiaram. Contudo, foi um estrondo que repercutiu durante todo o século XIX.

A Igreja católica reagiu e foi capaz de realizar uma verdadeira mobilização dos camponeses para lutar contra a conquista do mundo pelos burgueses. A renovação católica no século XIX foi tão inesperada como aparentemente eficiente.

Mas não conseguiu reprimir a ofensiva da modernidade. No fim perdeu todas as batalhas importantes: do darwinismo, do economismo, do nacionalismo, do positivismo. A teologia foi expulsa de todas as áreas do saber no decorrer do século XIX. Houve uma renovação teológica mas não se estendeu além das fronteiras do mundo católico. Na sociedade moderna a teologia desapareceu e com

25. Cf. A. Soboul (éd.), *L'Encyclopédie. Textes choisis*, nouv. éd., Editions sociales, Paris, 1984, p. 20-22.

ela toda a mensagem cristã. Aliás, as Igrejas protestantes acomodaram-se com menos resistência à nova situação.

Já que as Igrejas controlavam os camponeses que eram mais numerosos, puderam opor uma resistência e lutar à defensiva com ilusões de vitória quase até o fim do século XIX. Mas a resistência era ilusória: o mundo intelectual já estava fora da cristandade, em grande parte fora das Igrejas e fora da fé. O ateísmo ainda era um fato muito excepcional. Mas o Agnosticismo predominava, acompanhado ou não por um vago Deísmo. A evolução intelectual era notável à medida que as nações européias entravam nas revoluções da modernidade. Até as nações latino-americanas sem indústrias e com uma maioria aplastante de camponeses não escapavam à evolução.

Ao redor de 1880 a burguesia tinha triunfado em todos os países importantes do mundo de então, e com ela o discurso moderno. Era visível que a cristandade tinha perdido a sua última batalha. Então o discurso era auto-suficiente, arrogante, seguro de si. Nos países protestantes o triunfo da burguesia levou mais a uma subordinação das Igrejas à nova condição ditada por ela do que a um antagonismo. Nos países católicos o antagonismo ideológico foi mais duro ainda do que o antagonismo político.

Porém, pouco depois do seu triunfo, a burguesia percebeu o surgimento de um novo adversário: o proletariado urbano e industrial com o seu discurso revolucionário. Pouco a pouco os burgueses mais lúcidos mudaram a sua estratégia. O adversário principal já não era mais a cristandade mas o socialismo. Foram oferecendo aos cristãos as vantagens de uma aliança com uma frente comum contra o socialismo.²⁶ Diminuiu a agressividade do discurso moderno contra o cristianismo e as Igrejas. Uma parte da burguesia voltou para a religião. A religião burguesa teve a sua hora mesmo nos países europeus. Nos Estados Unidos triunfou.

Depois de 1918 as alianças multiplicaram-se. Depois de 1945 pode-se dizer que o anticlericalismo desapareceu do mundo intelectual europeu e ocidental em geral, com certeza na burguesia. Contudo, essa mudança está longe de significar uma vitória da mensagem cristã. Pelo contrário, significa em primeiro lugar que a mensagem cristã se tornou tão insignificante que nem vale a pena lutar contra ela. E, em segundo, que uma nova cultura instalada a ignora. A

26. Cf. Émile Poulat, *Eglise contre bourgeoisie*, Casterman, Tournai-Paris, 1977, p. 173-205.

mensagem cristã, com efeito, deixou de influenciar a sociedade e a vida diária, ainda quando as Igrejas são respeitadas convencionalmente como móveis que adornam o mundo. Por outro lado, os intelectuais geralmente ignoram tão profundamente o cristianismo que nem podem aludir aos seus dogmas. A cultura burguesa triunfou na maioria da população no decorrer do século XX: família, sexo, educação, economia, lazeres, arte, ciência, literatura, teatro, rádio, televisão deixaram de inspirar-se nos modelos ou nos valores da cristandade, que somente aparecem nas evocações do passado.

A burguesia acabou aceitando as Igrejas que já não a ameaçavam. Sua cultura, como a economia e a política, tornou-se totalmente independente delas. Reduziu as Igrejas a um lugar subordinado na sociedade: educação, saúde, assistência aos marginalizados, lugar discreto, apagado, sem repercussão na marcha da nação.

No início do século XX as burguesias esperavam que a Igreja as ajudasse a conter a subida do proletariado. Hoje em dia nem sequer esperam isso. Conseguiram contê-lo dentro dos seus países. No Terceiro Mundo o cristianismo desempenha um papel bastante modesto e não poderia oferecer uma ajuda muito eficiente, se um dia este se revelasse perigoso para as nações mais desenvolvidas.

O discurso de oposição à cristandade

A denúncia da cristandade foi o maior tema da polêmica moderna. Para a maioria na burguesia, o inimigo era a presença das Igrejas e da religião na vida pública. Não tinha nada contra a ação da Igreja na vida privada. A idéia era: a religião é assunto privado, não deve meter-se na "política", isto é, na vida pública. Esse tema ainda reaparece freqüentemente em nossos dias, ainda que quase sempre sem fundamento porque, de fato, o cristianismo foi quase eliminado da vida pública.

Por isso, a modernidade prega a "separação da Igreja e do Estado", o que significa a plena emancipação do Estado. Prega a "neutralidade" na vida pública e nas leis, o que significa a plena emancipação dos indivíduos. A aceitação da legislação eclesiástica torna-se objeto facultativo, objeto de livre opção dos indivíduos. A modernidade protesta em primeiro lugar contra o recurso ao braço secular. Não quer que a Igreja possa exercer poderes públicos a serviço da sua legislação moral, ou a serviço da pregação dos seus dogmas.

A separação da Igreja e do Estado era exatamente a negação da cristandade. Foi necessária uma pregação laicista muito longa para conseguir as leis de separação.

Os modernos trataram primeiro de destruir os privilégios da Igreja no Estado. Depois disso formaram um mundo civil, laico, paralelo ao antigo mundo eclesiástico da cristandade: cemitério civil, registro civil da população, casamento civil, código civil, enterro civil, escola civil ou pública, hospital civil. O discurso moderno foi uma propaganda pelas instituições "Civis". Depois disso foi uma campanha contra as instituições cristãs com o fim de conseguir o monopólio do "civil".

As últimas batalhas do "civil" contra a cristandade foram as do divórcio, da contracepção, do aborto. É na moral familiar e sexual que as resistências são mais fortes. Pois as instituições familiares são mais antigas e mais fortes que as Igrejas que as defendem. Se somente as Igrejas defendessem a família, a batalha estaria, há muito tempo, vencida em todos os países.

Os intelectuais produziram uma abundante literatura que serviu para alimentar as campanhas e a vulgarização feitas pelos partidos liberais, pelas sociedades secretas liberais, como a maçonaria, pelos clubes e pelas associações liberais, pelas ligas dos "Direitos humanos", do "Livre-pensamento" ou do "Livre-exame". As escolas "públicas" em todos os níveis foram um grande instrumento de divulgação dessa literatura nas massas.

Mais perigosa, no entanto, era a literatura isenta de polêmica que oferecia uma visão do mundo e da sua evolução totalmente sem referência à cristandade. Os espíritos assim formados acostumavam-se a pensar como se a cristandade não existisse ou fosse apenas uma lembrança do passado.

Nesse sentido toda a literatura científica foi um fator de destruição da cristandade.

Além disso os intelectuais defenderam também os seus próprios interesses de classe intelectual: lutaram contra a teologia e os dogmas e a censura que pretendiam exercer sobre a atividade intelectual. A cristandade estava representada no plano intelectual pela teologia escolástica. Esta misturava tudo: unia numa só ciência os dados que vinham da Bíblia, dos filósofos gregos ou da observação vulgar. Assim como só havia uma sociedade, só havia uma ciência.

Nessa ciência única a teologia representava a cabeça porque a autoridade de Deus era superior à autoridade dos homens.

A luta contra a teologia foi uma carnificina. Os teólogos foram ridicularizados. No século XIX para ser intelectual e cristão era preciso ou esconder a sua fé ou viver longe do mundo.

O caso de Galileu foi invocado sem cessar. O caso de Darwin foi pior: desacreditou simplesmente a Bíblia como fonte de conhecimento. Estava comprovado que a ciência era incompatível com os dogmas dos teólogos. Estes perderam qualquer possibilidade de responder.

Em terceiro lugar os intelectuais foram também encarregados de elaborar uma mensagem para as massas. Os camponeses permaneceram fiéis à Igreja, mas os proletariados urbanos e as classes médias emanciparam-se com muito mais facilidade do controle eclesiástico.

As massas aceitaram a cristandade porque respeitavam o sagrado, e a Igreja tinha conseguido identificar-se com o sagrado dos povos rurais. A mensagem moderna usou o mesmo argumento que os missionários cristãos tinham usado para destruir as religiões pagãs. Mostraram aos povos surpreendidos que a divindade cristã não faz nada, não castiga, não reage, não intervém para defender os sacerdotes. Os missionários destruíam os deuses pagãos e nada acontecia: prova de que não existiam. Os modernos mostraram aos simples que não precisavam temer a religião, que a religião não lhes faria mal nenhum se não a praticassem. Ao destruírem o sagrado, mostraram a inutilidade da religião. Pelo menos conseguiram reduzir-lhe muito a importância.

Os intelectuais modernos denunciaram a pastoral do medo que tinha tanta importância na cristandade. Ensinarão aos pobres a não ter medo da morte, nem do inferno. Foi difícil, porque a pastoral do medo tem profundas raízes no inconsciente coletivo dos povos tradicionais do campo. Os operários acabaram se convencendo de que o inferno não existe, ou que, se existe, é aqui mesmo nas fábricas.

Por fim, os modernos pregaram às massas a emancipação do jugo do clero. Os camponeses aceitavam passivamente a condução dos seus pastores. Aceitavam o controle das suas atividades mais secretas: na Igreja católica havia a confissão, mas nas Igrejas protestantes o pastor era tão bem informado como o vigário católico.

O clero exercia o controle das consciências. A modernidade pregou a liberdade de consciência e não há apelo que encontre mais ressonância nas massas.

O ressentimento que muitas multidões manifestaram contra a Igreja cada vez que tiveram oportunidade, por exemplo na Revolução francesa e na guerra civil espanhola, significa que nunca as massas aceitaram profundamente o controle das consciências. A mensagem liberal tinha que ser bem acolhida. As massas nada sabiam nem entendiam da dominação da Igreja na sociedade civil, ignoravam a teologia e as ciências, mas sofriam com impaciência o domínio das suas consciências pelas Igrejas. Pedir uma religião que respeitasse a liberdade de consciência dos indivíduos devia ser simpático às massas, desde o momento em que poderiam dispor do mínimo de autonomia necessário para ter desejos próprios.

Uma vez que a Igreja não consegue mais impor a sua moral, nem por meios políticos, nem por pressão psicológica ou cultural, acaba a cristandade. Pode-se dizer que essa evolução era inevitável pela simples transformação econômica e política. Contudo, sem a pregação "laica" que habitualmente precedeu a própria evolução material, a implantação da sociedade moderna teria sido bem mais difícil, se é que teria sido concebível.

A mensagem moderna contra a Igreja

Muitos modernos queriam um cristianismo sem Igreja. Admiram a moral cristã, mas desconfiam da Igreja. Esta lhes parece uma redução do cristianismo a negócios humanos, uma moral transformada em instrumento de dominação de uma instituição. Tal foi a denúncia repetida sem fim durante o século passado e ainda neste século. Quais são as objeções levantadas contra a Igreja?

A primeira objeção é que a Igreja polariza e monopoliza os homens ao redor de si própria. Mobiliza os homens em função de si própria, da sua grandeza, do seu poder, da sua riqueza. Essa objeção tinha plena vigência nos séculos passados. Quando a Igreja começou a perder tudo isso, a objeção ficou esvaziada.

Na cristandade, a Igreja possuía também muitas terras. Em muitos países chegava a ter 1/3 das terras. Possuía também muitos edifícios. Em certas cidades ocupava até a terceira parte do espaço

construído. Tomava muito tempo: houve até 150 dias festivos durante o ano. Ocupava muitos homens, pois mobilizava os melhores, os mais instruídos a serviço de si própria. A Igreja imobilizava muitas riquezas que não se transformavam em capital produtivo, ou usava-as a serviço de atividades litúrgicas e pastorais, economicamente improdutivas. Desse modo a Igreja apareceu como obstáculo ao desenvolvimento econômico. Assim falava o discurso.

Além disso a Igreja orientava as atividades e as preocupações para a outra vida, ensinava um ascetismo total não somente para os monges mas também para os leigos. Distraía deste mundo, das atividades deste mundo, do consumo de bens materiais. Se não há consumo, não pode haver produção e a economia pára por falta de motivações.

No plano político a Igreja defendia os seus privilégios, as suas imunidades, a sua vontade de poder. A Igreja era a primeira força política da nação. A burguesia encontrava-a cortando-lhe o caminho para o poder. A política da Igreja era diferente da política burguesa. Não tendia ao desenvolvimento, e sim à simples continuidade da sociedade estabelecida.

Culturalmente a Igreja defendia a uniformidade: o latim para todos os povos, o direito canônico, a teologia escolástica. A Igreja identificou-se apenas com a cultura nacional quando se tratava de um povo católico em luta contra um povo protestante ou ortodoxo, não por razões culturais e sim por razões de política eclesíastica.

Assim mesmo a pregação moderna e liberal foi quase impossível nos países católicos dominados por protestantes ou ortodoxos, onde a Igreja estava identificada com a cultura nacional: Irlanda, Polônia, Holanda do Sul, Canadá francófono. Fato que mostra opostamente a importância do fato cultural na denúncia da Igreja nos outros países.

O discurso liberal apresenta a Igreja como criação puramente humana e os historiadores liberais pretendem descobrir os fatores históricos que lhe deram origem. Desse modo a Igreja perdeu a sua aura de sacralidade e ficou desprestigiada. A historiografia liberal mostrou a origem contingente de todas as instituições eclesíásticas, particularmente todas aquelas que constituem privilégios do clero: o magistério, os sacramentos, a organização, o direito e o próprio clero como categoria social.

Além disso ao mostrar a colusão permanente da Igreja com fatores históricos conhecidos na história da cristandade, a propaganda desacredita. Sobretudo porque mostra a solidariedade da Igreja com as instituições mais combatidas: o império, a realeza, a nobreza, a distinção de ordens sociais, as imunidades das classes superiores, a guerra, a conquista, a servidão dos camponeses, o feudalismo, e assim por diante. Como ainda acreditar no valor sobrenatural dessa instituição?

Naturalmente as acusações dirigidas contra a Igreja referem-se em primeiro lugar ao clero. Além das acusações feitas ao clero pelo seu papel na cristandade, a modernidade denuncia também o seu papel na Igreja face aos leigos. Excita os leigos a se rebelarem contra a dominação do clero. Mostra a incompatibilidade entre a ascensão da liberdade e da democracia na sociedade civil com estruturas arcaicas de dominação clerical na Igreja.

Nesse terreno a modernidade já encontrava um lugar preparado pela Reforma protestante, pelo jansenismo, pelo regalismo, pelo febronianismo e todas as tendências que, apoiadas nos príncipes católicos, tendiam a reduzir o domínio de Roma, dos bispos ou do clero como classe social.

A nível popular a mensagem moderna tomou a forma de anticlericalismo. Não teria tido o imenso êxito que teve no século XIX e até a segunda metade do século XX nas massas populares, se não tivesse ido ao encontro de um anticlericalismo popular muito profundo e muito espalhado sobretudo nos mais velhos países católicos. Há em muitas massas populares da Itália, França, Espanha, Portugal um anticlericalismo visceral que vem da Idade Média e se reforçou a cada nova repressão das revoltas populares com a cumplicidade do clero. O discurso anticlerical dos liberais foi acolhido com simpatia porque respondia a uma aspiração: nesses países as massas votaram muitas vezes no partido mais anticlerical, simplesmente por ser anticlerical. Era uma maneira de desabafar. Aqui os modernos não criaram o anticlericalismo. Aproveitaram-no.

O discurso moderno anticristão

A maioria dos burgueses nunca pensou em rejeitar o cristianismo. Certamente não o pensaram nos séculos passados. Mesmo na atualidade, parece que a maioria não quer cortar os laços com o cristianismo, ainda que não lhe dêem muita importância na vida.

Contudo, há na dinâmica da modernidade uma possibilidade de negação radical de todo o cristianismo e não somente da cristandade ou da Igreja. Uma minoria seguiu uma certa lógica e concluiu da modernidade a recusa do cristianismo. Foram poucos, mas escreveram muito e entre eles houve inteligências geniais que marcaram profundamente o mundo moderno: lembremos Marx, Freud, Nietzsche. Mas quantos outros: escritores, científicos, filósofos, artistas e assim por diante!

Naturalmente o discurso anticristão marcou profundamente as Igrejas. Criou nelas um sentimento de horror. Na polêmica usaram-no abundantemente. Para condenar a modernidade, os polemistas cristãos mostraram que ela levava inevitavelmente à luta total contra o cristianismo, ao ateísmo mais radical. Não é bem assim, mas não se pode negar que a modernidade podia levar a isso e levou historicamente, ainda que o anticristianismo nunca tivesse sido a atitude da maioria dos modernos.

Que diz o discurso anticristão?

Diz, em primeiro lugar, que a doutrina cristã não é outra coisa a não ser uma sobrevivência de uma mitologia primitiva. Os teólogos procuraram dar a essa mensagem uma forma racional para torná-la aceitável a mentalidades mais desenvolvidas. Conseguiram iludir os intelectuais durante vários séculos, mas as suas elucubrações já estão esgotadas. Já não há mais nenhuma astúcia verbal, nenhuma argúcia de raciocínio que possa salvar o cristianismo. Já não consegue esconder o que é: um resto de mentalidade primitiva, um arcaísmo histórico, uma mitologia. Aliás, uma mitologia inassimilável em nossos tempos.

Por isso não basta dizer que o cristianismo é irrelevante na vida pública, na política, na economia, na cultura. É irrelevante em qualquer área em que existe ou deve existir uma certa racionalidade científica. Somente é concebível nos lugares de refúgio em que a irracionalidade sobrevive, num mundo que ainda não conseguiu racionalizar-se totalmente. A religião pode ser tolerada provisoriamente na medida em que o irracional pode ser tolerado, isto para evitar distúrbios sociais ou psicológicos perigosos para o equilíbrio da sociedade.

Não há nada no cristianismo que ajude a compreender melhor e mais cientificamente o mundo e a vida. Alguns autores mostram-se mais tolerantes, outros mais agressivos. Mas há neles um consenso sobre a rejeição de todo o conteúdo do cristianismo.

Os ataques contra a ética cristã foram mais virulentos na forma e tão radicais no fundo. A ética cristã como as éticas religiosas em geral seria o protótipo da alienação: o ser humano fica vazio de si mesmo para estar em função de outro e de um outro infinito que lhe chupa toda a substância. A moral cristã seria uma moral repressiva. O princípio de uma verdadeira moral seria a emancipação de toda religião. Não há ética humana sem passar por essa primeira etapa.

A vida humana de Jesus torna-se incompreensível. É verdade que a religião burguesa faz da vida de Jesus uma leitura que concorda com os seus princípios. Há outra leitura moderna possível: a que toma literalmente os evangelhos para poder rejeitá-los melhor. Jesus foge de tudo o que tem valor na vida, escolhe tudo o que é miserável. Precipita a perseguição e submete-se à morte. Vive em função do além.

Aliás, o cristianismo torna-se inassimilável justamente por causa da opção pelos pobres. Os inimigos do cristianismo perceberam melhor do que muitos cristãos o que faz o seu núcleo: a opção pelos pobres. Os modernos rejeitam essa opção achando-a o cúmulo do irracional.

Por sinal, a burguesia não pode aceitar o dualismo cristão que separa ricos e pobres, sábios e ignorantes, justos e pecadores. Na mentalidade burguesa não há ricos e pobres, mas trabalhadores e preguiçosos. A burguesia não se acha nem pobre, nem rica: ela é a classe média. A essa classe média o evangelho não tem nada para dizer, a não ser que se modifique no sentido da religião burguesa.

De novo repetimos que o mais grave para os cristãos não são os discursos explicitamente anticristãos. O grande problema é que se generalizou na modernidade um discurso imenso, infinitamente variado e múltiplo do qual o cristianismo está simplesmente ausente. Nem sequer se menciona. Este é o estágio final da oposição da modernidade ao cristianismo. As últimas gerações nem sequer sabem o que é cristianismo, não fazem idéia dos evangelhos e conhecem apenas as Igrejas pelo que dizem os meios de comunicação, a televisão. Já que não têm conhecimentos prévios, não podem entender o que se passa na televisão. Não entendem mais as manifestações do cristianismo do que as do Islã, do budismo ou das outras religiões. Vivem tão longe do cristianismo como das outras religiões. Ainda que estejam geograficamente perto das instituições cristãs tradicionais, não as encontram na sua caminhada.

Tais são as formas de oposição ao discurso cristão. Já dissemos que há outra vertente na modernidade, aquela que compõe com o cristianismo e forma a religião burguesa. Triunfou nos Estados Unidos e está penetrando com força na Europa e nas classes superiores da América Latina.

B. A RELIGIÃO BURGUESA

As Igrejas não dedicaram muita atenção ao desenvolvimento da religião burguesa, ou da versão burguesa do cristianismo. Deram muito mais atenção aos ataques do liberalismo em todas as suas formas. Todas as energias combativas dos cristãos foram mobilizadas na luta contra os adversários que combatiam abertamente a cristandade, a Igreja, a própria doutrina cristã.

No entanto, bem poderia acontecer que, a longo prazo, a versão burguesa do cristianismo se revele um perigo maior do que as lutas abertas da modernidade. Estas são visíveis e logo suscitam uma mobilização geral. Ao invés, a penetração da religião burguesa faz-se de modo sub-reptício no tecido da Igreja. Geralmente é bem acolhida. Os movimentos de religião burguesa aparecem simpáticos: fazem tudo para agradar, submetem-se a todas as regras formais impostas pelas Igrejas, aceitam todos os cânones, multiplicam favores e cortesias. Simpatizam e querem ser simpáticos. Muitos pastores e sacerdotes nem sequer percebem o que está acontecendo, nem examinam o conteúdo da mensagem burguesa. Muitos estão convencidos de que se trata realmente do cristianismo adaptado às exigências dos nossos tempos. Não percebem que se trata de uma sutil corrupção da própria originalidade da mensagem cristã e de toda a práxis evangélica.

Na atualidade, a religião burguesa é um fenômeno muito mais importante do que a agressão. A modernidade deixou de lutar contra as Igrejas. Descobriu que é muito mais rentável penetrá-la e adaptá-la, por dentro, ao seu espírito.

Como foi que chegamos a essa situação. É o que examinaremos em primeiro lugar. Depois veremos o conteúdo desse cristianismo de versão burguesa.

Formação do cristianismo burguês

A burguesia começa a manifestar-se visivelmente na história do mundo ocidental desde os séculos XII e XIII com o advento e os movimentos libertários das cidades. O pai de S. Francisco de Assis já era um burguês. As primeiras feições de um cristianismo burguês já começam a aparecer desde então, mas de modo totalmente inconsciente, pois ninguém atribui à burguesia nascente fenômenos novos que aparecem na Igreja.

O historiador atribui ao nascimento da mentalidade burguesa o extraordinário desenvolvimento da doutrina do Purgatório e das práticas baseadas nela, precisamente a partir dos séculos XII e XIII.²⁷ Os burgueses não podiam aceitar a rigorosa dicotomia da escatologia cristã: os ricos para o inferno e os pobres para o céu. Eles não queriam ser nem ricos, nem pobres. Foi preciso inventar uma via para eles. A contabilidade das obras relacionadas com o Purgatório convinha com a mentalidade mercantil.

Os burgueses não podiam aceitar as rigorosas regras da ética social cristã que se manifestava contrária aos juros e desprezava o comércio. Cada dia era preciso contornar essas leis morais. Tudo isso se pagava pelo Purgatório, ou pelas obras que permitiam reduzir as penas do Purgatório a quase nada.²⁸

Até às últimas gerações, a moral dos burgueses concordava em grande parte com a moral tradicional, sobretudo no que diz respeito à família. Os burgueses praticaram as virtudes familiares tradicionais mais rígidas. A moral familiar tinha por fim a sobrevivência da raça. Os burgueses precisavam também de virtudes familiares para a continuidade das suas empresas familiares. Além disso os burgueses praticavam uma vida austera, quase ascética, regular, quase mais rígida que a vida conventual.

É verdade que a burguesia não podia aprovar a religião exteriorizada das festas camponesas, das devoções sensíveis, dos milagres que dispensam o trabalho. Contudo, havia para eles uma devoção mais interiorizada, mais racionalizada, mais individualizada. A "Devoção moderna", a Imitação de Cristo, a devoção humanista devia agradar-lhes.

27. Cf. Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, NRF, Gallimard, Paris, 1981.

28. Cf. P. Pierrard, *L'Eglise et les ouvriers en France (1840-1940)*, Hachette, Paris, 1984, p. 65-67.

Mais tarde quando os burgueses se tornaram anticlericais, fizeram questão de que suas mulheres perseverassem na Igreja. A piedade era boa para as mulheres e também para as crianças. Levaram os seus filhos para as escolas católicas. Sabiam que os seus filhos perderiam a dependência dos sacerdotes assim que sáíssem da escola e era bom que as suas filhas fossem esposas submissas. Somente a devoção podia ensinar-lhes essa submissão. Desse modo, até os burgueses mais anticlericais nunca perderam o contato com as Igrejas. Os sacerdotes citavam com orgulho tantos nomes de burgueses recuperados na hora da morte graças à ação eficiente de uma esposa ou de uma filha.

Na Reforma havia muitos elementos que deviam agradar sumamente aos burgueses: a redução das festas, da ociosidade, dos gastos dispendiosos da religião popular, a secularização dos bens do clero, a supressão da vida monástica ociosa e não produtiva, a maior racionalização da fé, a experiência individual, o clero rebaixado e mais integrado no Estado, mais abertura para as inovações científicas e técnicas, a exaltação dos valores dos leigos, casamento, família, trabalho, vida civil.

Não é de estranhar se quase toda a burguesia se dispôs a aderir à Reforma. Somente os reis impediram que o fizessem em maior número nos países que ficaram católicos. Mesmo assim, houve nesses países tendências semelhantes. O jansenismo também deu parecer favorável à Reforma.

Porém, a pátria da religião burguesa são os Estados Unidos. Há unanimidade em reconhecer uma grande importância nos primeiros Puritanos que fundaram as primeiras colônias. Eles foram os que deram a orientação mais original e característica à nova República. Formaram a mentalidade da atual "middle class" com a qual o Norte-Americano médio se identifica. Ali o espírito burguês, longe de entrar em conflito, se iguala com a religião cristã. Até hoje o Americano médio identifica o "American way of life" com o cristianismo.²⁹ Hoje em dia, com o triunfo do reaganismo, a identificação é mais forte do que nunca.

A Igreja católica resistiu muito à ascensão da burguesia. O centralismo católico não permitia muitas concessões às novidades. A estrutura da religião católica tinha sido montada em função das

29. Cf. Will Herberg, *Protestant, Catholic, Jew*, 1955 (Doubleday, New York); Perry C. Cotham, *Politics, Americanism and Christianity*, Kaker Book House, Grands Rapids, 1977.

duas classes: nobreza e camponeses. A Igreja contou com a nobreza e as monarquias que a coroavam, até Leão XIII. Confiou o seu destino aos camponeses até Pio XII. A indiferença aos interesses dos burgueses levou a burguesia ao indiferentismo completo e até ao anticlericalismo. No século XIX a burguesia chegou a afastar-se quase inteiramente da Igreja. Ficou apenas com as mulheres e as crianças dos burgueses.

No século XX processou-se uma certa aproximação. Depois do Vaticano II, procurou-se recuperar o espaço perdido. Foi a eclosão de muitos movimentos que respondem às aspirações da burguesia.³⁰ O "Opus Dei" é na Igreja católica a mais perfeita expressão de uma religião burguesa.³¹ Todos os seus temas estão aí numa forma radical, e às vezes quase caricatural. O livrinho "Caminos" é o perfeito breviário do burguês. Nunca os reformados conseguiram produzir algo igual.

Depois do Vaticano II a tradicional religião camponesa desapareceu, isto em virtude do aniquilamento da classe camponesa, provocado pela industrialização do trabalho do campo. As estruturas e as instituições tradicionais entraram num rápido e irreversível processo de desintegração, entre elas a paróquia. O catolicismo procurou um refúgio nas organizações de mentalidade burguesa, os movimentos. Nos países industrializados da Europa, a Igreja católica segue esse caminho. As Igrejas reformadas não escapam ao desafio da transformação social. Ou entram num movimento semelhante ou sobrevivem como monumentos nacionais, como as Igrejas da Inglaterra ou da Escandinávia.

A rápida diminuição do clero de origem camponesa na Europa é o sinal mais visível da evolução. As novas vocações vêm dos burgueses e a eles se destinam.

As marcas da religião burguesa

O centro da religião burguesa é o trabalho. A verdadeira oração é o trabalho. A práxis cristã concentra-se no trabalho. Este é a verdadeira obra religiosa, a presença do reino de Deus na terra.

30. Cf. (col.) *Movimenti nella Chiesa*, Jaca Book, Milão, 1982.

31. Cf. J. Comblin, *Las ideas sociales de mons. Escibá de Balaguer*, em *Servir* (Jalapa, México), t. 16, fasc. 85, p. 71-120.

Para a cristandade o trabalho também era necessário. Mas era sinal de penitência, o castigo que a humanidade mereceu pelo pecado original. O trabalho era pena, sofrimento, embora necessário. Era parte da redenção da humanidade.

Porém, as duas classes superiores da sociedade não trabalhavam: nem o clero, nem a nobreza. Para o clero o trabalho era severamente proibido. Se os monges trabalharam, pelo menos no início, foi sobretudo como participação na penitência da humanidade. Ao invés, o trabalho burguês é positivo, obra construtiva. O trabalho é o sinal positivo da redenção da humanidade, o meio pelo qual a humanidade constrói a sua redenção. O maior dom de Deus.³²

Por conseguinte, o centro da religião desloca-se do clero para os leigos. Pois o trabalho pertence aos leigos, é o seu privilégio. Daí a reabilitação do leigo. O clero fica confinado na sua área. Não pode meter-se no campo do leigo que é o trabalho. A economia é domínio exclusivo dos leigos. Aqui cada um age de acordo com a consciência. A consequência da primazia do trabalho é a outra primazia concomitante, a primazia da consciência individual na vida econômica. Autonomia do indivíduo na vida profana e primazia do trabalho são as duas colunas da Opus Dei. Não é por acaso.

Subjacente a esses dois dogmas está o mais fundamental, poucas vezes explicitado, mas sempre implícito: o direito de propriedade sobre os bens econômicos, os bens de produção que fazem trabalhar, é direito fundado por Deus. A propriedade privada é sagrada.³³ Sem ela nem o trabalho, nem o indivíduo poderiam triunfar.

A consequência dessas posições é o reconhecimento da eficiência do trabalho como bênção de Deus. A riqueza que é o fruto do trabalho é sinal da aprovação de Deus, sinal do reino de Deus. Os textos deuteronômicos que proclamam na riqueza o critério da aprovação de Deus, e, por último, o sinal do bem e do mal, figuram como as bases do cristianismo.

Pelo contrário, os temas bíblicos sobre os pobres e a pobreza, a opção pelos pobres tornam-se incompreensíveis. Os burgueses encarregaram os seus teólogos da tarefa de achar explicações teológi-

32. Cf. G. Friedmann, *7 Études sur l'homme et la technique*, Gonthier, Paris, 1966.

33. Ver uma exposição da doutrina tradicional do direito "natural" (isto é, divino) de propriedade no artigo de J. Tonneau, no *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. XIII (1936), col. 757-846.

cas que mostrassem que as bem-aventuranças na realidade querem dizer o contrário do que dizem. Trata-se de mostrar que "Bem-aventurados os pobres" quer dizer na realidade "Bem-aventurados os ricos". Não faltaram nunca os teólogos necessários.

Se o trabalho é o primeiro foco da religião burguesa, a interioridade é o segundo. A religião burguesa situa o encontro com Deus na vida privada, no mundo da subjetividade. A modernidade separou subjetividade e objetividade. Ela oferece à religião o mundo da subjetividade. Não permite que a religião interfira no mundo da ciência, da técnica, da economia, da política. A religião é "assunto privado", dogma moderno. Ninguém pode invadir a subjetividade de outrem. Na vida pública não se fala em religião. Nas conversas de negócios ou de política seria indecente invocar argumentos religiosos. Mas na vida privada ninguém pode interferir. Cada um tem o seu santuário onde cultiva a sua religião predileta. Os colegas nem devem saber se um deles tem uma religião.

Por conseguinte, os temas cristãos são reinterpretados dentro da subjetividade. A fé é uma experiência subjetiva, um sentimento, uma confiança ou uma certeza sem razões objetivas, mas fundadas numa percepção imediata, incomunicável e indiscutível. A esperança é a confiança no porvir, aquela confiança que é indispensável para que uma pessoa se lance num negócio arriscado. A caridade ou o amor que é a ágape, é sentimento de benevolência e amizade. O amor é simpatia. Os burgueses simpatizam-se com outros burgueses da mesma condição. Esse amor não impede a concorrência implacável. Não impede a indiferença em relação às vítimas da luta econômica ou à mão-de-obra. Esse amor é subjetivo, sentimento, e não repercute na conduta pública. Os burgueses não têm, previamente, nenhuma indisposição para com ninguém. Não conhecem os ódios implacáveis dos nobres. Até gostam dos pobres agradecidos e dão esmolas para as obras de caridade que as Igrejas mantêm: pouco por certo, pois as obras sempre se mantiveram mais pelas contribuições dos pobres do que dos ricos. Estes dão, sobretudo, quando a sua esmola é publicada e divulgada. A sua caridade imita a dos fariseus.

Uma religião puramente interna não subsiste. Precisa de uma certa estrutura. Sem instituição qualquer religião morre. Os burgueses reconhecem a necessidade das Igrejas e das suas instituições (salvo as minorias das quais se falou no parágrafo anterior). A burguesia, porém, procura conter as instituições dentro de limites bem

definidos. Precisam saber o que é obrigatório e facultativo, onde começa o pecado e termina a virtude, qual é a fronteira entre pecado mortal e venial. Não querem dar às Igrejas mais do que é justo. A justiça para eles é o estipulado no contrato. A justiça sempre é muito precisa. Pode e deve ser contabilizada. A cada um o seu devido. O salário marcado no contrato para os trabalhadores e as obrigações legais para Deus. O direito manda em tudo. Não há laços de solidariedade. Para eles a aliança entre Deus e os homens é um contrato.

Para os burgueses tudo tem preço marcado. Eles gostam de mostrar, também nos atos religiosos, que têm os meios de pagar o melhor e o mais caro.

O cristianismo moderno dissolveu todo messianismo. A própria modernidade já é o reino de Deus encarnado. Os horizontes da vida são o êxito temporal, a fortuna, o estabelecimento. Onde há muitas esperanças terrestres garantidas por muitos recursos, não há espera de grandes transformações. Os burgueses não gostam dos profetas, nem das profecias. Querem um cristianismo razoável, sem aventuras e sem riscos. O mundo dos pobres está fora do seu mundo.

O evangelho é o anúncio do êxito. O evangelho que os Estados Unidos proclamam pelo mundo afora: fazei todos como nós, sereis ricos, poderosos, respeitados, ganhareis este mundo e o outro por acréscimo. Trata-se de um evangelho dos leigos. Nos Estados Unidos os leigos são a vanguarda do cristianismo, muitas vezes mais dinâmicos do que os pastores, mais convencidos e mais entusiasmados. Estão seguros de si próprios. Não precisam de muita teologia: têm diante de si as provas sensíveis da verdade da sua mensagem.

São felizes, otimistas, para eles tudo é amor, tudo é bondade, tudo é paz. Todo o mundo está feliz, todos são irmãos, todos os problemas já estão superados.

O seu evangelho apresenta-se como o evangelho do amor. O amor é a abertura otimista para com os outros de quem está seguro de vencer e de convencer. Quer ser irmão de todos, mas com a condição de que todos entrem no jogo. Ele é dono do jogo.

Essa religião prevalece em muitos ambientes dos Estados Unidos. É muito provável que seja majoritária, ainda que com algumas variantes segundo as diversas denominações. Está invadindo a Europa, pelo menos nas frágeis franjas da sociedade burguesa que ainda

dão valor à religião. Invade também as classes superiores da América Latina, aquela parte que valoriza a religião e ainda não se desligou das Igrejas.³⁴

Tal foi e tal é a modernidade no seu relacionamento com o cristianismo. Foi a maior provocação da história da Igreja. Todos os problemas anteriores situavam-se num mesmo ambiente cultural. A modernidade mudou a sociedade toda, e, por isso mesmo, questionava todas as respostas que os cristãos tinham dado aos problemas da vida. Dava a impressão de destruir todo o passado cristão. Como foi que a Igreja reagiu a essa provocação? O que a moveu para reagir assim? Será o assunto do último parágrafo deste capítulo.

3. AS IGREJAS FACE À MODERNIDADE

As Igrejas são chamadas a reconhecer os sinais dos tempos. Como foi que as Igrejas interpretaram e compreenderam esse imenso sinal que foi e é a modernidade? No total podemos dizer que até agora as Igrejas não conseguiram entender bem a modernidade. A Igreja católica reconheceu-o no Concílio Vaticano II, depois de séculos de confusão. Mesmo assim, muitos católicos, muitos sacerdotes ainda não assimilaram o Concílio na sua novidade. Apegam-se ao que o Concílio integrou do passado. Tomam do Concílio o que recebeu do passado e repete. Não querem entender o que disse de novo, porque ainda não estão com disposição de compreenderem o que é a modernidade. As Igrejas protestantes sempre foram mais flexíveis diante da marcha do mundo. Se, porém, se consultam as maiorias, elas também não assimilaram a modernidade, ou então, assimilaram-na tão completamente que adotaram a religião burguesa, sem ver que insensivelmente passaram de um evangelho para outro.

Nos primeiros séculos as Igrejas não viram o que se estava preparando. Ficaram mergulhadas nas guerras de religião e nas controvérsias teológicas entre católicos e reformados. Quando a modernidade se tornou crítica, aberta contra as Igrejas, foi um escândalo. Os cristãos viram na modernidade uma tentativa diabólica de destruir a Igreja. Do *Syllabus* à *Humani Generis* foi um século de negação radical e teimosa a uma modernidade triunfante. As Igrejas

34. Cf. o n. 181 (1983) de *Conciltum* sobre Os novos movimentos religiosos.

pensaram que, fechando as portas, poderiam sobreviver à tempestade. O mundo estava perdido, mas um dia Deus julgaria esse mundo e os cristãos gozariam de novo da paz como na antiga cristandade.

Os textos eclesiásticos não reconhecem nada de positivo na modernidade antes do Vaticano II. Somente vêem neles ameaças e ataques ao cristianismo. O "Modernismo" tornou-se sinônimo de destruição do cristianismo e subversão total. Todos os sacerdotes tiveram que fazer o juramento "antimodernista". Que linguajar eloquente!

Obsessão e angústia são as palavras que caracterizam a resposta da Igreja ao desafio moderno. Com essas condições, não foi capaz de reconhecer o positivo da modernidade e nem sequer o negativo. Obsessionados pelas ameaças à própria Igreja, não viram as ameaças à humanidade. Não reagiram ante fatos modernos tão importantes como a conquista, a escravidão, o comércio dos escravos, a colonização dos povos vencidos, a dominação econômica do mundo por algumas nações da Europa ocidental, nem sequer o nascimento do proletariado industrial e a sua grande miséria.³⁵

Lembraremos primeiro as reações positivas das Igrejas face à modernidade e, depois, a dolorosa história de uma longa oposição sem saída.

Reação positiva à modernidade

A modernidade nasceu da cristandade. Em momento algum houve solução de continuidade. Os primeiros modernos, os Renascentistas, os Humanistas buscaram inspiração nas mesmas fontes já exploradas pela cristandade e pelos seus teólogos: os escritores latinos e gregos. Da mesma maneira não houve solução de continuidade entre a antiguidade e os tempos modernos, no que diz respeito à economia ou à política. Bizâncio fez a mediação entre os tempos antigos e modernos, levando pouco a pouco aos ocidentais toda a herança do passado da antiguidade.

A modernidade desenvolveu forças e fatos que já estavam presentes na Idade Média. Embora se falasse muito em reformas, e constantemente se pedisse uma nova reforma da sociedade inteira,

³⁵ Cf. Pierre Pierrard, *L'Église et les ouvriers en France (1840-1940)*, Hachette, Paris, 1984; J. E. Martins Terra, *O negro e a Igreja*, Loyola, São Paulo, 1984.

nunca se teve a impressão de uma ruptura. A ruptura realmente vivida foi o cisma protestante: aí a cristandade teve impressão de ruptura. No que diz respeito à modernidade antes da Revolução francesa, nunca houve sentimento de ruptura.

Por isso mesmo, a passagem para a modernidade se fez pouco a pouco, insensivelmente, por pessoas que não tinham idéia de que estavam destruindo a cristandade. Antes do fim do século XVII essa idéia não aparece. Mesmo assim até a Revolução francesa, a possibilidade da queda da cristandade não era levada a sério. Os autores escreviam utopias justamente porque não pensavam que houvesse na terra lugar à realização das idéias que defendiam.

A base da modernidade foi o movimento científico: dele depende tudo. Ora, o movimento científico não encontrou resistência importante na Igreja até o século XIX com o darwinismo. Episódios como a condenação de Galileu não foram vistos como rejeição da ciência pela Igreja. Pelo menos por parte da própria Igreja. A racionalidade científica foi aceita.

Contudo houve sinais ameaçadores: os primeiros conflitos com a crítica bíblica de Richard Simon, fato isolado no século XVII. No fim do século XVIII, porém, já a crítica bíblica invade as Universidades protestantes. Sinal de que a crise profunda estava próxima.

O movimento científico e filosófico moderno teve boa acolhida nos países do protestantismo livre, notadamente na Holanda, refúgio de todos os perseguidos por razões de pensamento, mas também na Inglaterra. Na Igreja católica, quem assumiu a modernidade científica foram os jesuítas. O destino da modernidade esteve ligado aos jesuítas. Quando a Companhia de Jesus foi suprimida, cortaram-se todas as pontes entre a Igreja católica e o mundo moderno em franca ascensão. Os jesuítas foram suprimidos precisamente no momento em que a sua presença era mais necessária. Sinal de que já havia forças que não queriam uma conciliação entre a modernidade e a Igreja.

Uma coisa é procurar integrar a modernidade no cristianismo ou inclusive na cristandade, outra coisa é a modernidade integrando e assimilando o cristianismo. A religião burguesa faz a segunda coisa. Os jesuítas quiseram fazer a primeira.

Os jesuítas orientaram os seus esforços em quatro planos:

1º A ciência. Entraram no movimento científico com a intenção de permanecer na cabeça. De fato estiveram na frente, e apenas foram deprimidos quando a liderança passou para os países protestantes.

2º A literatura. Entraram também na dianteira no retorno aos autores antigos. Procuraram integrar a literatura antiga na tradição cristã, passando pelos Santos Padres. Fizeram um programa de educação baseado nas letras clássicas, que durou 4 séculos e sempre foi altamente apreciado até pelos seus adversários.

3º A expansão mundial. Acompanharam o movimento dos descobrimentos, sempre na frente, mas não acompanharam cegamente os conquistadores: tomaram o partido dos povos pagãos e das vítimas da colonização contra os conquistadores. Na China a sua política consistia em defender o império chinês contra todas as invasões.

4º Na política. Estiveram presentes em todas as Cortes católicas, procurando intervir para manter os reis na órbita da cristandade. Mas permaneceram no meio do conflito entre o papa e os reis, e foram os sacrificados. Foram o preço que o papa pagou aos reis.

Ao lado dos jesuítas houve outros Institutos que entraram no movimento moderno, mas poucos. Os mais importantes foram os sacerdotes do Oratório.

Os jesuítas perderam porque tiveram que lutar ao mesmo tempo em duas frentes: contra os católicos conservadores e contra os liberais.

A sua direita havia a cristandade tradicional que não queria mudar nada e nada tinha entendido do que acontecia: face à nova política havia a pretensão do papa ser o chefe da cristandade; face à ciência havia Aristóteles cristianizado pela escolástica; face às letras clássicas havia a tradição teológica medieval pura; face ao Novo Mundo, havia o fechamento da cristandade que não queria abrir-se a outras culturas, nem lhes reconhecer a existência.

A sua esquerda, os jesuítas tinham os liberais que viam neles a mais perigosa máquina de guerra da cristandade, porque a mais renovada e a mais moderna. Os jesuítas eram os perigosos para liberais, porque somente os jesuítas tinham entendido. Acusados à

esquerda e à direita, os jesuítas foram expulsos. Nem a Igreja nem a modernidade queriam uma reconciliação. Queriam a guerra. Ambos se sentiam capazes de vencer. Quem perdeu foi a Igreja.

No século XVIII houve a grande ofensiva do Iluminismo: o racionalismo conseguiu impor-se como regra universal do pensamento. O discurso da razão levantou-se como um desafio às Igrejas e aos seus dogmas. Pois a razão do Iluminismo rejeita todo o "sobrenatural". Somente aceita uma religião "dentro dos limites da razão" (Kant).

Face a esse desafio as Igrejas responderam criando a apologética. Essa apologética que se tornou durante os séculos XVIII, XIX e até meados do século XX a grande tarefa dos teólogos, partia dos postulados e das posições do adversário: o racionalismo. Deduzia das mesmas premissas dos adversários e do mesmo racionalismo conclusões radicalmente opostas. Devia ser evidente que havia alguma armadilha nesse jogo. Contudo, os apologistas continuaram imperturbavelmente. Demonstraram aos racionalistas que por fidelidade ao seu método deviam ceder e aceitar a fé cristã. Demonstraram pela razão que se devia aceitar o sobrenatural. O que os racionalistas negavam, o sobrenatural, achava-se assim transformado em exigência lógica na natureza e conclusão indiscutível da razão.

A apologética tinha encontrado o argumento que permitia essas conclusões paradoxais: os milagres. Esses mesmos milagres, que eram a maior objeção dos racionalistas, foram magicamente transformados em argumentos racionais que confundiam a razão. Graças aos milagres era possível demonstrar racionalmente o sobrenatural.

Naturalmente a apologética nunca convenceu a ninguém a não ser os seus próprios autores. É de se admirar que os apologistas perseveraram durante tanto tempo, apesar da inutilidade do seu esforço. Acontece que não queriam converter os incrédulos. Queriam apenas reter os cristãos para que não fossem reforçar as filas do racionalismo. Assim mesmo não parece que tenham conseguido deter a hemorragia dos intelectuais que, educados na religião cristã, iam, ao sair da escola, inevitavelmente aderir ao racionalismo.

A apologética era uma falsa reconciliação entre Igreja e modernidade, uma reconciliação aparente que não teria sobrevivido a um diálogo real. Mas naquela época ninguém queria nenhuma forma de diálogo.

Na linha da apologética entraram os concordismos. As novas ciências históricas e pré-históricas tornavam insustentável a aceitação literal da Bíblia. Tornava-se evidente que ela não podia ser tomada como livro de história no sentido entendido pelos historiadores. Contudo os apologistas multiplicaram as astúcias para demonstrar contra toda verossimilhança que “a Bíblia tinha razão”. Perderam um tempo infinito sustentando o insustentável. Somente lograram um descrédito total das Igrejas no mundo intelectual.

Mesmo quando a Revolução francesa veio manifestar a força do racionalismo, e ascensão irresistível das ciências e do “naturalismo” no século XIX veio reforçar-lhe mais ainda o triunfo histórico, os católicos não procuraram outra resposta. Entregaram a sua confiança à apologética. Sentiam-se confiantes na sua fortaleza. Pensavam que jamais os inimigos da Igreja conseguiriam derrubar essa fortaleza. Refutavam apoditicamente os racionalistas nos seus tratados furibundos de apologética que os outros nem chegavam a conhecer.

Alguns teólogos alemães que, imitando os seus colegas protestantes, procuraram uma integração do novo espírito moderno, foram arrasados por condenações peremptórias. Foram batizados “semi-racionalistas” e foram liquidados.³⁶ Um dos poucos espíritos lúcidos da época, o italiano Rosmini foi logo reduzido ao silêncio. Foi reabilitado apenas depois do Vaticano II.³⁷

Pelo contrário, no protestantismo houve tentativas famosas de reconciliação. Com Kant começaram os 50 anos gloriosos do pensamento alemão. Foi a idade de ouro do idealismo alemão. Ora, esse idealismo não foi outra coisa a não ser uma tentativa gigante de superar o conflito entre o racionalismo da modernidade e o cristianismo tradicional. Os grandes filósofos idealistas não quiseram afundar e sim salvar o cristianismo.

O Iluminismo convenceu-os de que o cristianismo devia mudar ou morrer. Devia transformar-se para integrar os requisitos do espírito moderno. Se não o fizesse já não teria porvir no pensamento humano. Não é aqui o lugar para refazer a história do idealismo alemão e da sua interferência com a teologia.³⁸ O ponto de partida

de todos foi a teologia reformada que era a base da formação intelectual do tempo. Chegados à idade madura, não rejeitaram a fé mas aceitaram o desafio da razão.

Kant pôs os fundamentos. Dividiu o campo do saber em duas áreas. Para salvar a religião era necessário fazer essa divisão. Pois pelo lado da razão teórica — a razão que se exercia nas ciências, nas críticas e na filosofia — não havia mais lugar para o cristianismo. Era preciso mostrar que existia outra área do saber. Kant mostrou-a na razão prática. Deduziu a religião da ética e da razão ética.³⁹

A base que Kant tinha dado à religião era estreita demais e a sua tentativa não vingou. Mas então veio o Romantismo que de repente abriu para o cristianismo uma base extensa. Com o Romantismo o mundo dos sentimentos, da intuição, da afetividade ampliou-se enormemente. A religião foi reabilitada, o seu passado ressuscitado, todas as suas manifestações exaltadas. Acima da própria razão havia a sensibilidade. Doravante a religião podia entrar com mais argumentos no debate com a razão.

Vieram Herder, Jacobi, Fichte, Schelling, e, depois de Schelling, Hölderlin, Novalis, os irmãos Schlegel. Todos partem da teologia. A sua conclusão é que, ao lado do mundo racional, há um mundo religioso no qual os homens entram pela intuição. Graças a essa intuição torna-se possível reintroduzir o pensamento religioso, inclusive as instituições, as tradições e até as Igrejas históricas.

As duas tentativas maiores foram as de Hegel e de Schleiermacher. O grande sistema de Hegel procedia de uma vontade de refazer a teologia à luz da modernidade. Assim como a teologia medieval tinha sido uma grande síntese de todo o saber, de novo a filosofia hegeliana seria a Summa das Summae, uma síntese total do saber. Hegel queria mostrar que racionalidade e cristianismo chegavam a identificar-se. A religião cristã era a religião absoluta, a filosofia racional completa. Nela a razão tornava-se história e a história era plenamente racional. A razão não ficava fora da história e não devia rejeitar todo o passado. O passado cristão era assumido e o cristianismo ainda se revelava capaz de dar razão a todo o presente.⁴⁰

Hegel dá uma interpretação racional — no seu sentido de racional — à concepção cristã de Deus, à Santíssima Trindade. Explica

36. Cf. as condenações de G. Hermes (26-9-1935), cf. Denz.-Schönm. 2738-2740; de J. Frohschammer (11-12-1862), cf. Denz.-Schönm. 2850-2861.

37. Ver a condenação de A. Rosmini-Serbatì depois da sua morte em forma de 40 proposições (14-12-1887), cf. Denz.-Schönm. 3201-3241. Vários dos seus livros foram colocados no índice dos livros proibidos. Famoso foi o seu livro sobre a situação da Igreja, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* (Lugano 1848).

38. Cf. Louis Perriraz, *Histoire de la théologie protestante au XIX^e siècle*, 2 t., Messeiller, Neuchatel, 1949.

39. Cf. Louis Ferriraz, *o.c.*, t. I, p. 23-29; Jean-Louis Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier, Paris, 1968.

40. O teólogo católico contemporâneo que mais respondeu ao desafio de Hegel é Hans Küng. Ver sobretudo *Menschwerdung Gottes*, Herder, Friburgo, 1970.

o valor racional da encarnação do Filho de Deus, das duas naturezas de Cristo, da sua morte e da sua ressurreição, do pecado e da redenção. Todos esses dogmas ridicularizados pelo Iluminismo recebem uma interpretação profunda: revelam a realidade do ser e da história. São os conceitos que iluminam o mundo inteiro.⁴¹

A tentativa de Hegel dava um sentido puramente intelectual ao cristianismo e fazia dele uma filosofia extraordinariamente abstrusa. Já não se tratava da religião vivida pelo povos das Igrejas. A teologia de Hegel convinha para alguns filósofos. Era uma religião de puros intelectuais. Estes, porém, não seriam os intelectuais de ninguém, não haveria nem povo, nem classe social para reconhecer-se neles.

De fato, a teologia de Hegel não teve grandes repercussões nas Igrejas reformadas. Repercutiu na história da filosofia muito mais do que na história da teologia. Hoje em dia alguns teólogos acham que há nela muitos elementos dignos de consideração, já que uma verdadeira reconciliação entre o cristianismo e a modernidade ainda é um desafio não respondido.⁴²

A teologia de Hegel ficou mais conhecida como aquela que os hegelianos de esquerda rejeitaram, sobretudo o mais famoso deles, Karl Marx. Para Marx a teologia era a de Hegel. A acusação de idealismo dirigia-se a Hegel. A crítica de Marx destruiu o valor da teologia hegeliana justamente no mundo das esquerdas onde ela teria tido mais chance.

Um destino melhor teve a teologia de Fr. Schleiermacher.⁴³ Este foi também um grande organizador de Igrejas. Nunca separou a teoria da prática eclesial, o que lhe permitiu ter muitos discípulos nas Igrejas e lhe garantiu uma longa continuidade de várias gerações. Durante quase 100 anos a sua influência foi predominante na teologia reformada alemã, até à escola da teologia dialética que conquistou a primazia pouco a pouco depois de 1920.

Schleiermacher separa radicalmente as duas racionalidades, a da ciência e a da religião. A religião procede de uma intuição do universo e do próprio sujeito. Essa intuição é tão vasta que ela envolve a totalidade. Ela não gera os dogmas, mas permite dar-lhes um sentido profundo, renovado. O autor reinterpreta todos os dogmas

dando-lhes um valor para o sentimento religioso. A consciência religiosa é que permite compreender o sentido particular das fórmulas bíblicas. A totalidade pertence a um drama do pecado e da redenção. A necessidade de uma redenção a partir do pecado anima toda a exposição.

De Schleiermacher procedem os teólogos que são classificados habitualmente entre os liberais, notadamente A. Ritschl e a sua escola. K. Barth e os dialéticos acusaram toda essa filiação de subjetivismo. Para Barth o subjetivismo religioso opõe-se aos direitos de Deus. Contudo face à objetividade de Deus, também existe a parte humana. A verdade somente é recebida mediante uma atividade do sujeito. A teologia liberal insistiu no sujeito e nas suas atividades religiosas até o ponto de dar a impressão de que a religião não era outra coisa a não ser os atos subjetivos que a vivem. Na atualidade, porém, devemos reconhecer que o desafio da modernidade ainda fica sem resposta. O caminho da subjetividade merece ser examinado atentamente.

Além da subjetividade, o que está em jogo é uma teologia do Espírito Santo, sempre esquecida na teologia do Ocidente.

A Igreja católica, nas poucas vezes que teve conhecimento dela, rejeitou com horror as tentativas da teologia protestante, em vista de uma aproximação com a modernidade e a mensagem moderna. Para ela a modernidade não tinha nada de positivo e não merecia diálogo nenhum. O problema não existia. A modernidade era resolvida pela apologética.

Até que ponto as teologias nascidas do idealismo alemão aproximavam-se de uma teologia burguesa? Eram parecidas pelo subjetivismo, pela separação radical entre dois tipos de racionalidade. O maior perigo estava naquilo mesmo que Marx denunciou: estavam longe da realidade material da vida dos pobres. Eram teologias para os pastores e para o público piedoso das paróquias, no momento em que o proletariado ia se afastando das paróquias. Contudo, naquele tempo o proletariado estava ainda bem no começo, e não havia separação distinta entre classe trabalhadora e burguesia.

A luta contra o discurso da modernidade

Até a Revolução francesa a Igreja tinha o direito de censurar todas as publicações em todas as monarquias católicas, e nas mo-

41. Cf. Louis Ferriraz, *o.c.* p. 105-122.

42. Ver também a obra de Gaston Fessard, cf. Nguyen-Hong-Giao, *Le Verbe dans l'histoire. La philosophie de l'Historicité du P. Gaston Fessard*, Beauchesne, Paris, 1974.

43. Cf. Louis Ferriraz, *o.c.* p. 53-104.

narquias protestantes as Igrejas tinham direitos semelhantes. Esse direito não desapareceu de uma vez com a Revolução. As Restaurações que seguiram restabeleceram certos direitos das Igrejas. Contudo, pouco a pouco, no decorrer do século XIX a liberdade de imprensa acabou se impondo em todos os países europeus e americanos, pelo menos no sentido de que as publicações não tinham que se submeter a uma censura eclesiástica.

Quando as Igrejas dispunham da censura, aplicaram o seu direito a quase todos os autores modernos. Não somente os racionalistas anticlericais, mas quase toda a filosofia idealista alemã, apesar da sua vontade de reabilitação do cristianismo, caiu sob as censuras eclesiásticas: tudo ficou no Índice dos livros proibidos.

A Igreja católica não quis nenhuma concessão. No momento em que o poder do papa e da Cúria romana aumentava, reduzindo às concessões feitas aos reis, a luta agudizou-se. Desde Pio VI, e sobretudo a partir de Gregório XVI, os papas assumiram o papel de líderes da luta contra a modernidade e, sobretudo, contra o seu discurso.

Na Itália a evolução das idéias tinha sido mais lenta. Os prelados romanos não tinham muita preparação para entender do que se tratava. A Igreja católica respondeu à modernidade por uma magnífica renovação, mas ao lado do problema. Sentindo que a sua força estava entre os camponeses, a Igreja apoiou-se totalmente neles. O número de sacerdotes aumentou incrivelmente. Centenas de institutos religiosos surgiram. Tudo foi dedicado aos camponeses, nada ao mundo intelectual. Escolas, educação, hospitais, serviços de saúde, assistência, paróquias tudo foi feito para o mundo rural. Este não contestava a mensagem cristã. Aí a modernidade não existia. Por isso mesmo, até meados do século XX a imensa maioria dos católicos ignorou simplesmente a existência do mundo moderno e de sua intelectualidade. Se alguns tivessem tido a curiosidade de saber algo dela, a simples proibição de ler os livros modernos teria sido suficiente. Naquele tempo jamais um católico teria lido um livro condenado.

A Igreja católica fez a opção de ignorar a modernidade. Não precisava responder. Bastava defender os católicos contra qualquer penetração dos erros modernos.

Nas classes sociais mais intelectualizadas, a Igreja estava ausente. Não tinha teologia, não tinha filosofia, não tinha ensino universi-

tário digno desse nome. Fundou-se a Universidade moderna (Humboldt, Berlin 1810, Napoleão em Paris): a Igreja praticamente esteve ausente dela, a teologia foi quase que unicamente protestante.

Na burguesia a Igreja contava apenas com as mulheres. Ora, naquele tempo as mulheres da burguesia eram mantidas na mais estrita ignorância. A religião estava ligada à ignorância das mulheres. Assim o entendiam os seus pais e maridos. Daí uma doutrina religiosa infantilizada, e uma espiritualidade feita para crianças prolongadas: foi o que a Igreja ofereceu aos leigos na época da grande revolução científica.⁴⁴

Pouquíssimos, porém, foram os prelados ou os sacerdotes que ficaram preocupados. De modo geral reinava a tranqüilidade, a segurança. No meio de um mundo em plena perturbação, somente os católicos permaneciam inabaláveis, absolutamente seguros de si mesmos, seguros de que o mundo de amanhã lhes pertencia. Essa confiança, porém, estava fundada na ignorância do que estava acontecendo no mundo.

Assim se explica por que todas as tentativas de conciliação com a modernidade foram condenadas com tanta virulência, e por que os papas e os bispos usam palavras tão despeitosas para condenar os "erros" modernos.

Eis aqui apenas uma breve menção dos principais atos de condenação da modernidade. Esta foi considerada como um bloco. A condenação dirigia-se a uma totalidade. Ficava claro que se tratava de um sistema completo que a Igreja rejeitava como conjunto, no todo e nas partes. Deram-lhe vários nomes: indiferentismo, naturalismo, racionalismo, agnosticismo ... e por fim o mais significativo de todos: o modernismo.

O primeiro grande ato de condenação foi a encíclica de Gregório XVI, *Mirari vos* (1832), condenando Félicité de Lamennais. A condenação foi confirmada definitivamente na encíclica *Singulari nos* (1834). *Mirari vos* ficou famosa por ter dado o nome de "delírio" ("deliramentum") à liberdade de consciência. Chamou-a também de "pestilentíssimo erro".⁴⁵ Ao mesmo tempo manifesta o seu escândalo diante da "liberdade de opinião".

Em 1864 Pio IX publicou um Syllabus dos erros modernos. Esse Syllabus foi feito a partir de proposições encontradas em 32

44. Cf. P. Pierrard, *L'Eglise et les ouvriers en France*, p. 91-108.
45. Cf. Denz.-Schönm., n. 2730-2731.

documentos publicados anteriormente pelo mesmo Papa Pio IX: este já tinha publicado contra os erros modernos nada menos do que 32 documentos solenes.

O Syllabus apresenta o discurso moderno como evidente contradição com a tradição cristã. O papa não tinha visto no pensamento dos últimos séculos nada mais do que proposições absurdas, escandalosas, anticristãs. Em 80 proposições o documento fazia um resumo da modernidade. Toda a mensagem que evocamos anteriormente está aí, apresentada de maneira grotesca, feroz, deformada, voluntariamente hostil ao cristianismo.

Entre os horrores atribuídos aos erros modernos, a mais extraordinária foi a última (n. 80): "O Pontífice romano pode e deve reconciliar-se e compor com o progresso, com o liberalismo e com o recente regime da sociedade civil".

O Concílio Vaticano I respondeu ao discurso moderno pela Constituição dogmática *Dei Filius* (24 de abril de 1870). O tom e o conteúdo foram os do Syllabus: todas as portas fechadas.

A grande etapa seguinte foi o pontificado de Pio X com o decreto *Lamentabili* do S. Ofício (julho de 1907) e a Encíclica *Pascendi* (8 de setembro de 1907). O que foi condenado, foi o modernismo. Por trás do modernismo estava ainda a modernidade com a qual alguns autores buscavam uma certa composição. Aqui também os "erros" são apresentados na forma mais repelente possível, e a doutrina católica da maneira mais abrupta. A grande mensagem é que entre a doutrina católica e a modernidade não pode haver nenhum contato: a relação entre eles é como a relação entre a verdade e a mentira. Havia vontade de cortar todas as pontes possíveis. Não havia nem o menor desejo de converter a modernidade. Tratava-se unicamente de preservar os católicos da contaminação do erro. Sempre a fortaleza inexpugnável dos católicos. O mundo moderno estava definitivamente condenado ao inferno.

Na mesma época saíram muitos decretos da Comissão bíblica pontifícia em forma de respostas a supostas perguntas. Hoje em dia essas respostas ficam piedosamente silenciadas pelos biblistas que preferem não se lembrar delas. Naquela época tiveram que cortar as relações entre a Igreja e o mundo científico. As publicações católicas eram afastadas de antemão no mundo universitário por serem evidentemente anticientíficas. Os autores católicos que prudentemente

davam alguns passos para a modernidade foram ou condenados, ou silenciados, ou afastados do seu ensino, inclusive pessoas de valor científico reconhecido — coisa rara na época — como Lagrange ou Duchesne.

Depois de 1940 houve alguns passos tímidos de abertura, mas ainda em 1950 a encíclica *Humani generis* de Pio XII lembrava a tradição representada por quase todos os papas desde Pio VI.

Em todos esses documentos repetia-se a mesma recusa do diálogo. Com a modernidade não havia conversa possível: tudo nela era falso e dela somente se podia esperar falsidade. As posições católicas eram definitivas, fundadas em razões teológicas inabaláveis. A confiança na racionalidade dos argumentos teológicos, na força das conclusões teológicas e nos argumentos apologeticos nos parece incrível hoje em dia. Naquele tempo não havia nem a sombra de vacilação. Com certeza os papas não tiveram a menor sombra de dúvida, porque quase todos os seus leitores tampouco duvidaram. Queriam certezas e os papas lhes deram. A evangelização do mundo estava longe das suas preocupações. Pensavam que estava terminada, e só faltava defender a cristandade assaltada.

Leão XIII restabeleceu a escolástica medieval e ressuscitou a teologia tomista que nunca tinha deixado de ser ensinada, mas tinha sido entregue a intérpretes de última categoria. Interessante foi a resposta de Leão XIII. Integrava-se na moda no neogótico que triunfava na arte, na música, na liturgia. O pensamento foi também neogótico. Com certeza era melhor um S. Tomás de Aquino autêntico, restituído ao seu contexto histórico do que um tomismo degenerado. Os estudos neotomistas à crítica da decadência do pensamento católico a partir do século XVII. Sentiu-se a necessidade de fazer uma nova Idade Média, isto é, uma nova época de criatividade. Os historiadores mostraram o tomismo como resposta ao desafio da época, sublinhando assim, cruelmente, as falhas da atualidade.

No entanto, a restauração do tomismo e da escolástica não podia dar resposta aos desafios da modernidade. A literatura neotomista não chegou a ser sequer lida fora dos recintos das escolas católicas. Era incompreensível. Além disso não dava resposta a nenhuma das perguntas levantadas pelas ciências, pelas técnicas, pela economia, pela política moderna. Deu lugar ao "ideal histórico de uma nova cristandade" (Maritain). Esse ideal, porém, era puramente utópico,

pior, era anacrônico. Não havia forças sociais para promover tal ideal. Era uma teoria condenada a permanecer sem práxis. Desse modo a intelectualidade católica permaneceu num universo puramente verbal, sem contato com nenhuma prática social.

Nas Igrejas protestantes houve uma resistência e um fechamento semelhantes. Nas faculdades de teologia da Alemanha houve a abertura que foi evocada, mas as Igrejas estavam longe de seguir as suas faculdades de teologia.

A luta contra a modernidade dirigida por documentos solenes do magistério não ficava na teoria. O clero mantinha uma vigilância diária até o último rincão da cristandade. Nenhum erro moderno podia introduzir-se na menor comunidade católica (e protestante muitas vezes). Se houvesse um pouco de relaxamento, inúmeros documentos das Congregações romanas lembravam a necessidade da vigilância. Os próprios sacerdotes eram objetos de uma vigilância mais rígida ainda: o juramento antimodernista estava aí. Quanto aos bispos, cada palavra era pesada, medida, apreciada. Impossível que a mais leve concessão à modernidade lhes escapasse.

Assim foi até o Vaticano II. Este Concílio foi preparado silenciosamente durante meio século em alguns círculos restringidos da Europa atlântica: círculos muito mais reduzidos do que se pode pensar hoje em dia. Causa surpresa que um número tão pequeno de teólogos tenha podido provocar efeitos tão radicais. Mas na realidade o Vaticano II vinha com um século de atraso. A continuação do passado já era impossível. A classe camponesa tinha desaparecido na Europa e na América do Norte. O reconhecimento de um mundo novo era inevitável. E os bispos tomaram consciência dessa realidade quando estiveram juntos. Estudando a teologia, viram claramente que a teologia tradicional não lhes dava nenhuma resposta para os desafios do mundo moderno. Perderam a confiança na política seguida pela Igreja desde o final do século XVII.

Podemos crer que o Vaticano II é irreversível? Até agora todos os Concílios universais o foram. Não parece possível que a Igreja volte para trás. Mas além do Vaticano II existem diversos caminhos possíveis. Entre eles precisamos fazer opções. Será o tema do último capítulo.

O que pensar da longa luta contra a modernidade?

Em primeiro lugar, ela peca por um incrível idealismo. O clero crê firmemente que o discurso moderno é a fonte e a causa da mo-

dernidade. Crê que a evolução política, social, econômica com todas as transformações do mundo e as pressões que a burguesia exerce contra a cristandade, os privilégios do clero, os Estados Pontifícios, e assim por diante, é efeito dos erros espalhados pelos escritores modernos. Crê que os erros intelectuais são a fonte de todos os seus males. Não vê que toda essa literatura é mais um sintoma do que uma causa. O clero não era capaz de perceber as mudanças sociais: vivia refugiado do resto da sociedade antiga.

Por causa dessa ignorância o clero lutou apaixonadamente contra os "erros modernos", fonte de todo o mal. Lutou exageradamente. Lutou sem querer tomar conhecimento. Os apologistas católicos condenavam todos os autores modernos mas nunca os leram: sabiam de antemão que estavam errados e isto lhes bastava.

Essa luta era vã, já que não atacava as verdadeiras forças da modernidade. Por sinal, já não havia meio de impedir a evolução. O ressentimento do clero raivoso, porque impotente diante da marcha do mundo, encontrou nos "erros modernos" um bode expiatório. Não podiam atacar as forças políticas e econômicas. Vingaram-se contra os escritores.

Em segundo lugar, a luta foi indiscriminada, cega. Todo o pensamento moderno foi colocado no mesmo plano. Tudo foi igualmente condenado. Não havia meio de salvaguardar um certo discernimento. Houve recusa de qualquer discernimento.

O que mais scandalizou os modernos foi a ignorância do clero: a queixa é unânime. O clero ignora tudo do mundo moderno, das ciências e do modo científico de pensar em todas as áreas. A segurança e a arrogância do clero procedia da sua ignorância. Desse jeito a luta não levaria a nada.

É verdade que na luta da Igreja contra a modernidade e o seu discurso, aquela estava com os pobres e esta com a burguesia. Mas a Igreja não estava ao lado dos pobres pelos bons motivos. Ela não buscava a libertação dos pobres por uma transformação social. Buscava a força das massas camponesas para manter a cristandade tradicional diante dos ataques vindos da burguesia. Os camponeses forneciam as tropas que permitiam a luta da Igreja numa sociedade que se abria à lei da maioria.

Não basta lutar contra os ricos para ter a razão. Os burgueses eram portadores de muitos valores positivos, hoje em dia reconhe-

cidos como o patrimônio da humanidade. Ora, a Igreja lutava em grande parte contra esses valores: as liberdades modernas, os direitos humanos, a destruição do sistema da cristandade com as suas ordens privilegiadas, e assim por diante.

Do ponto de vista da evangelização, a forma de luta que foi adotada não deixava nenhuma saída à burguesia. Como pensar que ela ia renunciar a tudo o que tinha aprendido, conquistado? Como aceitar ainda os ensinamentos que a Igreja identificava naquele tempo com a palavra de Deus? A Igreja pedia nada menos do que uma capitulação total: que os burgueses apagassem todos os seus conhecimentos para aceitarem, de olhos fechados, os ensinamentos dos sacerdotes tão ignorantes. Era demais. Essa evangelização era impossível.

A conseqüência de ter fechado a porta à evangelização está na vista: secularização por um lado, religião burguesa por outro lado. A famosa secularização tantas vezes assinalada na Europa não é outra coisa a não ser a conseqüência da ausência total de evangelização durante mais de dois séculos. E essa ausência de evangelização foi decisão tomada friamente: foi a pastoral adotada desde o momento em que se escolheu a via da luta total. Não se pode evangelizar o adversário com o qual se vive uma guerra total.

Pensaram que a burguesia ficaria minoritária e que as massas controladas pela Igreja ficariam majoritárias, o que dispensava a tarefa da evangelização. Aconteceu que as massas rurais da Igreja desapareceram e a burguesia cresceu muito pela multiplicação das funções terciárias na sociedade e pela ascensão da própria classe trabalhadora nos países mais desenvolvidos.

A pergunta é: repetir essa guerra perdida contra o socialismo, contra as massas proletárias e as massas do Terceiro Mundo?

Conclusão

Durante quase três séculos a Igreja católica concentrou muitas energias na luta contra doutrinas: contra o discurso moderno. Somente o Concílio Vaticano II veio interromper uma tradição que já aparecia como se fosse a própria tradição cristã. Se tivesse dedicado as mesmas energias às transformações da cristandade, é provável que o discurso moderno não teria sido tão violento contra a Igreja e o cristianismo.

Em lugar de agir no plano da realidade concreta que provoca os discursos, a Igreja preferiu agir no plano das palavras. Mas a realidade continuava evoluindo. A Igreja teve que fazer no século XX o que poderia ter começado desde o século XVII. Mas a Igreja é humana e como pedir a criaturas humanas que espontaneamente abram mão de privilégios seculares?

Face a modernidade, a Igreja entrou num círculo sem fim de anátemas. A Igreja anatemiza a modernidade. Essa anatemiza a Igreja. Cada anátema é mais duro que o precedente. O tom das encíclicas do século passado é insuportável. As condenações deformam sistematicamente as doutrinas que impugnam, o que lhes permitem dirigir-lhes os piores insultos. Bem se sabe que o linguajar religioso é geralmente isento de cortesia e amenidades, é um linguajar duro, cortante, peremptório: basta referir-se ao linguajar dos ayatolás do Irã. Contudo, numa época de maior civilização exterior que foi a modernidade, o tom apocalíptico das encíclicas caiu muito mal.

As condenações eclesiásticas fizeram de conta que o problema entre o cristianismo e a modernidade era simplesmente uma luta entre Deus e o homem. O homem e Deus estão numa rivalidade total. Ou damos tudo a Deus ou damos tudo ao homem. A Igreja defende os direitos de Deus e a modernidade defende os direitos do homem. Uma vez que estamos na obrigação de escolher entre os direitos de Deus e os direitos humanos, estamos num beco sem saída.

Em segundo lugar, os teólogos e os cristãos em geral não souberam reconhecer que a razão, a felicidade e a liberdade são da essência do cristianismo. Ao rejeitarem todo o conteúdo da modernidade, deformaram radicalmente o próprio cristianismo. Não se podia admitir que todo o discurso da razão, da felicidade e da liberdade fosse entregue aos modernos como bandeiras e símbolos anticlericais ou anticristãos. Lutar contra a aspiração dos homens para a razão, a felicidade e a liberdade era uma causa perdida de antemão e uma violência feita ao evangelho.

Estava claro que a maioria dos camponeses não tinha condições materiais para dar valor a essas aspirações. Mas era perigoso ficar ao lado da massa mais ignorante contra a minoria mais instruída. Aí apareceu claramente que é perigoso impor a toda a Igreja uma uniformidade de discurso. Rejeitou-se qualquer forma de pluralismo, e a mais mínima expressão de divergência. Conseqüente-

mente a Igreja impôs a todos os discurso da maioria ignorante da modernidade. Quem desconhecia toda a modernidade decidiu sobre essa mesma modernidade. Os que sabiam, tiveram a impressão de serem condenados pelos que não sabiam.

Em terceiro lugar, não se reconheceu o que o Vaticano II chamou de legítima autonomia do temporal. Em nome da superioridade da teologia, pastores e teólogos julgaram tudo o que não conheciam. Erraram tantas vezes que se desprestigiaram. Sentindo-se ridicularizados, reagiram usando um linguajar violento, depreciativo, insolente. Pois a arrogância dos teólogos em falar de coisas que não sabem é bem conhecida.

Cada erro de parte das ciências foi celebrado pelo clero como um triunfo. Não sabiam que a marcha da ciência se faz por êxitos e fracassos, pela experimentação, corrigindo incansavelmente os erros. É preciso propor hipóteses arriscadas para poder submetê-las à crítica baseada na observação e na experimentação.

A modernidade trazia, de repente, em poucas gerações mais conhecimentos do que tudo o que tinha sido acumulado desde as origens da humanidade. Essa situação exigia uma mudança de comportamento mental, uma receptividade que a tranqüilidade da cristandade não tinha preparado. A teologia medieval estava preparada para enfrentar os hereges, mas não para receber conhecimentos novos. Cria que Aristóteles e os Antigos tinham dito tudo o que se pode saber sobre o mundo. Não havia outras fontes além da Bíblia e dos Antigos. O Vaticano II confessou que a Igreja tem que aprender muita coisa do mundo. Essa foi a mudança de atitude mental que devia ter ocorrido três séculos antes.

A modernidade tem defeitos enormes. Estes não foram denunciados pelas Igrejas, ocupadas inteiramente pela sua ação defensiva. O mais fundamental é o silêncio dos pobres. A modernidade procede dos mais ricos e dos mais instruídos. Promoveu cada vez mais os mais ricos e os mais poderosos. Ela não tem nada para dizer aos pobres. Os pobres não têm nada para dizer dela. A voz dos pobres e dos oprimidos perde até o direito de existir. No discurso de modernidade, os pobres não existem, a opressão não existe: todos são livres e felizes. As portas da felicidade estão abertas para todos. Daí a ausência total da voz dos pobres. Somente quem sabe tem direito à palavra.

A modernidade criou um novo critério de eliminação dos pobres: a ignorância. Eles nada têm que possa contribuir para a maior produtividade, a maior eficiência, o maior progresso da sociedade. Fiquem calados e trabalhem.

O discurso moderno apresentou-se como universal. Na realidade, não deixa de ser parcial como qualquer outro discurso. A modernidade coincide com a ascensão de uma classe dos que podem dominar as técnicas de produção. Isto não tira a objetividade da ciência, mas mostra a sua parcialidade. O discurso moderno não é puramente científico, mesmo quando fala em ciência. Hoje em dia cresceu a consciência do conteúdo ideológico da modernidade e da própria ciência no seu desenvolvimento concreto na história. Voltaremos a esse assunto no último capítulo. Em todo caso, não entrou na oposição que os cristãos fizeram ao mundo moderno.

A grande ausência nessa época foi a do Espírito Santo. De fato, num silêncio quase total da evangelização, o Espírito não tinha nada para fazer. Na teologia católica o Espírito foi notificado para dar apoio quase exclusivamente ao magistério eclesiástico, isto é, à luta contra a modernidade. Foi requerido para influir nas mentes dos católicos para que aceitassem com confiança cega as orientações dadas pela hierarquia. Não se lhe pediu outra coisa.

Contudo havia outra coisa. A cristandade era incapaz de se reformar por si própria. A reforma tinha que vir da parte de fora: o Espírito Santo usa a história humana para reformar a Igreja.

O Espírito é Deus agindo dentro da humanidade, transformando essa humanidade a partir de dentro. O formidável movimento que levantava a humanidade desde o próprio seio da cristandade não podia deixar de vir do Espírito.

O Espírito quer vida. Quer a vida do homem. Quer o reino de Deus que é felicidade, liberdade e razão. Tudo o que pode dar tudo isso aos homens é do Espírito. Se esse movimento procede do próprio seio da humanidade, é sinal de que vem do Espírito. A ação do Espírito não pode estar em contradição com a palavra de Cristo. Esta há de ser interpretada pelo Espírito. A Igreja ficou apegada a uma letra fixada pela cristandade. Não esteve livre para recolher a inspiração do Espírito e entender o sentido espiritual que o Espírito dava às palavras de Cristo.

Claro que alguns seguiram a voz do Espírito. Fizeram-no silenciosamente às escondidas durante 300 anos. Houve uma tradição subterrânea dentro da Igreja católica. Não contradisse abertamente o magistério. Submeteu-se mas não aceitou. Aguardou e preparou tempos melhores. Estiveram na origem do Vaticano II. O Espírito não abandona a Igreja, ainda que fique silenciosamente escondido durante séculos. Esteve presente inclusive no segredo da consciência de sacerdotes, bispos e papas que, às vezes, na hora da verdade, se perguntavam se a luta implacável que levavam estava certa. Os determinismos da história eram mais fortes, mas o Espírito vigiava e lhes despertava a consciência.

CAPÍTULO VI

O discurso revolucionário

Desde a Revolução francesa, o discurso revolucionário foi tratado, geralmente nas Igrejas, como se fosse um discurso diabólico. Pregar a revolução foi visto como sinal mais evidente de uma rebelião satânica: se a revolução é luciferiana, o seu discurso só pode ser blasfêmia. Esse passado contra-revolucionário torna difícil, do ponto de vista teológico, qualquer exame sereno.

Os cristãos se acostumaram a aceitar uma revolução antiga que lhes fundou a nacionalidade, como é o caso da América Latina. É proibida qualquer comparação entre a época daquela revolução antiga e a época atual. Hidalgo e Morelos, sim; Camilo Torres, não.

Se a revolução fosse apenas uma mudança de governo, fato puramente político, não exigiria um exame teológico. Porém, ela não é somente isso: é um momento de transformação total da sociedade. Esta muda por evolução e por revolução. Não só pela revolução, nem só pela evolução.

Há 25 anos atrás, exatamente antes da descolonização, certos escritores como J. Maritain diziam que a era das revoluções tinha acabado. Desde então, quantas revoluções na superfície da terra! Quantas revoluções acabadas, e quantas revoluções fracassadas: dezenas de revoluções ou tentativas de revoluções! O discurso revolucionário está onipresente. Forma parte da cultura universal.

Os próprios revolucionários e os oradores revolucionários mais eloqüentes escondem ou subestimam sistematicamente a força do seu

discurso. Atribuem toda a força da revolução às necessidades históricas, e aos movimentos populares. Contudo, a história mostra com evidência a importância da ideologia e da ação dos homens, partidos, clubes, sociedades secretas ou públicas que praticam a conscientização popular e a desestabilização do sistema, estabelecida por meio da palavra. Por sinal, todos os movimentos revolucionários desmentem na prática o que postulam na teoria: dedicam o melhor das suas energias ao trabalho ideológico.

O discurso revolucionário não teria nada em comum com o evangelho? Não teria nada de inspiração do evangelho? Alguns cristãos convertidos à revolução teriam a tentação de valorizar exageradamente o teor evangélico do discurso revolucionário até o ponto de confundir-lo com o evangelho puro. A maioria dos cristãos fica na posição exatamente contrária: desconfiam previamente de qualquer acento revolucionário, como se tudo fosse pura tentação. Ambos os fenômenos têm que ser explicados. De qualquer maneira precisamos trazer aqui os elementos que nos permitam fazer um discernimento sereno, desapaixonado. Essa reflexão vale, hoje em dia, para milhões, centenas de milhões de cristãos.

Examinaremos primeiro o discurso revolucionário em si mesmo. Depois voltaremos a nossa atenção para o relacionamento entre o discurso revolucionário e o discurso cristão.

1. EMERGÊNCIA DO DISCURSO REVOLUCIONÁRIO

O discurso revolucionário tem as suas raízes, por um lado, no discurso moderno, por outro lado, no discurso da cristandade, e, por intermédio deste, na Bíblia. Por um lado, os revolucionários são filhos da modernidade: todos acordaram a partir dos novos temas dos modernos. A modernidade é justamente o que faz a diferença entre as revoluções e os messianismos medievais. Por outro, o discurso revolucionário mergulha também as suas raízes na herança medieval, e particularmente nos seus messianismos. Daí precisamente a heterogeneidade do discurso, e também a sua conexão com o cristianismo.

Para muitos é uma surpresa que haja continuidade entre o discurso cristão e o revolucionário. Ficarão menos surpresos ao saberem que a continuidade se situa com o que na Idade Média se cha-

mava as heresias. Os messianismos populares ou eruditos da Idade Média foram tratados como heresias e cruelmente reprimidos. Pois a heresia também é cristã, e nem sempre merece esse nome que se lhe atribuiu. Em todo caso, já que mistura fontes cristãs com fontes modernas, o discurso revolucionário será cristão com ambigüidade. Não nos esqueçamos, contudo, das próprias afinidades e raízes cristãs da modernidade.

A. O CONTEÚDO DO DISCURSO REVOLUCIONÁRIO

Se o discurso de modernidade era elitista, o discurso revolucionário combina dois registros: tem uma expressão erudita que é levada pelos que se consideram como a vanguarda revolucionária (este nome é bastante comum hoje em dia, mas a mesma realidade pode revestir outros nomes), e tem uma expressão popular. Não há revolução sem a combinação de ambos.

Para os cristãos o fato de que se faz ouvir a voz dos pobres chama a atenção. Por fim depois de tantos séculos em que somente falaram as elites sociais, tanto no helenismo, como na cristandade, como na modernidade, agora falam os pobres. Não falam sozinhos, mas falam. Pode-se acusar as elites de desviar o discurso dos pobres, mas enfim eles falam. Só isso bastaria para que déssemos uma atenção privilegiada ao discurso revolucionário.

Ouviremos primeiro a palavra dos povos, dos pobres, dos oprimidos, e depois a palavra mais elaborada das vanguardas. São dois discursos diferentes. No fim, o discurso marxista merecerá uma consideração especial, pelo lugar que ocupa na história revolucionária contemporânea.

A voz dos pobres revoltados

A consciência da miséria e da opressão não basta para gerar uma palavra revolucionária.¹ Evidentemente não esperamos que as massas populares jamais sejam capazes de criar, formular, exprimir

1. A sociologia das revoluções mostra que a revolução não surge dos povos mais miseráveis, nem no momento da sua maior miséria. Pelo contrário, as revoluções surgem quando um povo já está se levantando e, de repente, encontra no seu caminho um obstáculo imprevisto. Sobre a questão da espontaneidade ou não espontaneidade da revolução, cf. André Deconflé, *Sociologie des révolutions*, PUF, Paris, 1968, p. 67-80.

um discurso revolucionário completo: por isso sem lideranças revolucionárias nascidas do próprio seio dos opressores não há revolução, nem discurso revolucionário possível. No entanto, uma liderança sem povo também não provoca uma revolução. Deve haver da parte do povo um primeiro discurso, uma primeira palavra que forneça nas massas a capacidade de ouvir e entender os apelos dos líderes revolucionários. Sem isso, nem sequer os ouvem.

Para que uma verdadeira voz revolucionária possa emergir de um povo, duas coisas são necessárias: primeiro, a consciência de formar um povo, segundo, uma unidade humana oprimida. Um indivíduo isolado pode rebelar-se quando é oprimido. Mas não pretende fazer uma revolução. Pode querer vingar-se, matar uma pessoa que simboliza a opressão. Mas fica nisso. Uma revolução precisa de uma consciência comum de grandes massas: consciência que procede de uma comunidade étnica, histórica, religiosa, de terra. A história latino-americana mostra que os povos se rebelam porque a terra lhes é negada (índios), o povo (negros escravos) ou a religião (índios e também camponeses "Cristeros" do México).

Além disso, as massas precisam ter a esperança de um mundo diferente. Precisam ter a idéia de um mundo diferente. A experiência da miséria não cria essa esperança. Pelo contrário, ela cria apenas desespero e resignação. Cria os fenômenos de violência, mas essa violência se volta contra os próprios irmãos de opressão. Cria fenômenos de anomia, loucura, evasão nas drogas ou no álcool, e outros fenômenos de fuga. Não gera um discurso de revolução.

Mas a consciência de coletividade oprimida e a esperança de outro mundo geram uma voz latente, que em determinadas circunstâncias estoura.

Ora, na cristandade, os messianismos permaneceram sempre latentes. A história menciona apenas os fenômenos mais visíveis, os messianismos que provocaram revoltas e repressões. Mas a própria emergência dessas revoltas em muitos lugares da cristandade supõe que permanentemente havia uma difusão de temas messiânicos. Os pobres camponeses ou trabalhadores urbanos da Idade Média entendiam no cristianismo o anúncio de um reino de Deus próximo. O evangelho era para eles o anúncio de um mundo novo diferente do antigo. Não conheciam o evangelho pelo texto. Mas recolheram ditos, fragmentos, narrações, palavras de Jesus. Devia haver por baixo das doutrinas oficiais uma circulação popular de temas cristãos por oca-

sião das romarias, por intermédio dos peregrinos, dos vagabundos, da população expulsa dos seus lares pela guerra, pelas epidemias, pela fome. As próprias fomes, epidemias e guerras forneciam as ocasiões favoráveis ao reerguimento dos temas messiânicos.²

Os pobres medievais sabiam que eram o povo de Deus. Identificavam-se com o povo da Bíblia. A Bíblia contava-lhes a sua história. Esperavam o advento de um mundo novo: estavam prontos para o messianismo.

Daí uma queixa, um clamor abafado que percorre toda a história da miséria na cristandade. Na América Latina, ao lado das tradições medievais introduzidas pelos invasores, havia a queixa e o clamor dos escravos negros e dos índios despojados. Uma voz surda ainda que reprimida percorre os subterrâneos da história. Visivelmente só se ouve a voz da resignação, do fatalismo, da inércia. Mas essa voz é também uma máscara, uma astúcia para despistar a sociedade dominante.

Pouco sabemos desses subterrâneos, já que os camponeses iletrados não deixaram documentos. Algumas vezes alguns ecos da voz popular ressoa na literatura escrita pelas classes dominantes. No entanto, o que vemos hoje em dia nos permite imaginar o que houve no passado quando as fontes são deficientes.

A Bíblia fornece um tesouro de sentenças subversivas. Fornece temas para canções ou poesias subversivas, poucas vezes impressas. Fornece provérbios que destroem as doutrinas ensinadas pelos senhores. Os povos conservam a memória de homens e mulheres do passado que foram vingadores e defensores da sua causa. Conservam a memória de lutas, de vitórias e de derrotas que podem ser tão gloriosas como as vitórias.³ Guardam ritos, símbolos, cerimônias religiosas. As próprias liturgias oficiais da Igreja podem ter dois sentidos, um para os sacerdotes, outro para as massas populares.

Nos povos cristãos quase sempre está presente a idéia de um mundo novo. Ao lado da aceitação fatalista do mundo presente, opinião sempre manifestada aos dominadores, há também uma confusa esperança de algo diferente. Há uma negação radical da situação estabelecida, e a espera de uma mudança nesta vida, não apenas no céu. Mas as massas não sabem por onde poderia vir uma mudança.

2. Cf. Henri Destroche, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des Messianismes et Millénarismes de l'ère chrétienne*, Mouton, Paris-La Haye, 1969; Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O messianismo no Brasil e no mundo*, Dominus, São Paulo, 1963.

3. Cf. Carlos Mesters, Pablo Richard, Milton Schwantes, Alberto Antoniazzi, *Estudos bíblicos*, n. 1, 1984, Vozes, Petrópolis (*A Bíblia como memória dos pobres*).

Alimentam a sua crença como uma reserva. Não esperam demais da vida diária, para não terem que sofrer desilusão. Contudo, o outro pensamento sempre está aí.

Os sacerdotes ensinam que não há nada que se possa esperar: tudo já está aí. Tudo o que Deus podia fazer, já fez. Nada de novo virá do céu. Só no fim do mundo. Mas será esse todo o conteúdo do evangelho? Os pobres desconfiam que essa doutrina foi inventada pelos próprios sacerdotes e não diz tudo.

Os movimentos messiânicos populares são realmente os precursores das revoluções. O discurso messiânico desses movimentos já é um prelúdio do discurso revolucionário. A literatura apocalíptica fornece os elementos, e com esses elementos os povos constroem realmente o desenho de uma sociedade nova.⁴

Os movimentos messiânicos foram sistematicamente caluniados e distorcidos pela historiografia a serviço das classes dominantes: assim foi o movimento de Canudos no Nordeste.⁵ Na realidade, tratava-se de discursos realistas que teriam sido capazes de edificar uma sociedade se os dominadores lhes tivessem dado oportunidade.⁶

Há um messianismo quase sempre latente nas massas rurais, entre os trabalhadores oprimidos. Há uma voz reprimida, mais vezes auto-reprimida. Se não existisse não se explicaria a audiência que encontram os líderes messiânicos quando aparecem na história.

Pois estes não são organizadores pacientes. Não fazem longas campanhas para conscientizar o povo. Aparecem de repente, e de repente reúnem milhares de seguidores: na realidade despertam vozes que estavam caladas, despertam energias que já estavam presentes, o seu discurso já estava latente no coração das massas. O discurso de Antônio Conselheiro estava no coração de todos os miseráveis do sertão. Sem isso não se teriam identificado com ele.⁷

Uma etapa mais desenvolvida e decisiva na história revolucionária foi o discurso proletário. No século XIX nasceram na Europa

4. Precisaria refazer a história das nações que nasceram de movimentos messiânicos populares, tais como Suíça, Países Baixos, Estados Unidos da América, para ver a importância do discurso apocalíptico e como se passa do apocalíptico ao histórico. Cf. Jean Ségué, *Utopie coopérative et oecuménisme. Pieter Cornelisz Plockboy Von Zierik-Zee, 1620-1700*, Mouton, Paris-La Haye, 1968.

5. Cf. Ataliba Nogueira, *Antônio Conselheiro e Canudos*, Brasileira, Comp. Ed. Nac., São Paulo, 1978.

6. O exemplo do êxito de Canudos mostra-o. Canudos chegou a ser a segunda cidade da Bahia e a sua produção contribuía até para as exportações do Estado.

7. Estima-se que a cidade reunia entre 30.000 e 40.000 habitantes quando foi destruída. Poucos anos antes não havia nada. Todos os habitantes eram miseráveis sem recursos que vieram de todos os rincões do sertão.

e nos Estados Unidos as primeiras associações operárias. Acompanharam a expansão da indústria. Na América nascem pelo fim do século. As associações operárias deram ao proletariado um meio de expressão. Por meio delas a classe operária aprendeu a falar.

O século XIX foi o grande século do movimento operário: então os próprios operários elaboraram o seu linguajar, a sua expressão. No século XX os partidos revolucionários já estão bem formados e se antecipam: falam antes da classe operária, falam por ela e não lhes deixam autonomia. Até 1914 o discurso é dos próprios operários.

O que dizem os operários? Depois de 1880 cada vez mais o discurso operário foi influenciado pelo marxismo. As próprias associações operárias sofreram o impacto do marxismo e sobretudo do linguajar marxista. Tornou-se difícil fazer a distinção entre discurso marxista e discurso operário. Este aparecia mais popular e menos intelectualizado nas primeiras fases do movimento operário, na fase utópica (até 1860 predomina) ou na fase anarquista (predomina até 1914, já muito contrabalançada pelo discurso marxista).

Os operários dizem em primeiro lugar: "não agüentamos mais". Dizem que a sua miséria chegou a um ponto-limite. Isto não é pura queixa, mas advertência de que estão a ponto de romper o pacto social: proclamam que já estão a ponto de declarar ilegítima a sociedade estabelecida. A paciência dos povos é incrível: agüentam quase tudo, custa-lhes chegar a um ponto de ruptura. Contudo esse ponto chega: o discurso operário diz isso.

Em segundo lugar, suplicam. Pedem uma mudança radical de rumo. Em terceiro lugar invocam o direito a uma sociedade nova. Proclamam os fundamentos de uma sociedade nova.

Entre o discurso dos messianismos, o discurso operário e o discurso cristão há uma continuidade evidente. O discurso operário é mais realista: não espera mais a libertação do advento de uma força sobrenatural. Os operários vão ganhando confiança pouco a pouco na força das suas organizações e na sua capacidade de influir no sistema de produção. Podem ameaçar. Anunciam antes uma ação de conjunto do que uma intervenção do céu. Contudo, há continuidade. A esperança ainda é messiânica.

Na origem desses discursos populares está sem dúvida o sermão de penitência dos Mendicantes da Idade Média. Estes aplicaram o

discurso evangélico ao povo do seu tempo. Pediram uma conversão geral. Incluíram na conversão uma mudança do modo de viver. O ponto de partida são os sermões de S. Antônio, S. Bernardino de Sena, S. Vicente Ferrer e quantos outros. Savonarola faz a ligação.⁸

Depois veio o sermão dos Reformadores. Muitos entre os Reformadores pregaram uma conversão total e uma mudança da sociedade. Contudo os chefes que prevaleceram pouco a pouco entregaram essa esperança às classes dirigentes. Houve, porém, alguns que se fizeram os líderes dos movimentos populares: pregaram um messianismo social, assim T. Münzer na Alemanha⁹, mas também os anabatistas das várias gerações e os pregadores das Igrejas livres na Holanda. Até a revolução dos "Santos" na Inglaterra foi obra dos pregadores reformados.¹⁰

Durante um longo tempo ficou clara a continuidade entre o sermão e o discurso popular de revolução social. No século XVI começa a produzir-se uma separação.

Quando nasce o movimento operário ainda aparecem alguns sacerdotes pregando a justiça e uma nova sociedade. Na França esse movimento termina com a derrota da revolução de 1848. Depois disso, o sermão nunca mais se torna discurso operário, popular. E o discurso popular emancipa-se do sermão. Na América Latina, somente a partir das lutas populares posteriores a Medellín. Com alguns precursores como Camilo Torres, o sermão profético vai ao encontro do discurso revolucionário.¹¹

O conteúdo do discurso revolucionário

Os movimentos revolucionários publicam "Manifestos". Os mais famosos foram o Manifesto do partido comunista de Karl Marx, e o Manifesto da Primeira Internacional também de Karl Marx. Nesses manifestos há uma parte técnica e científica que vem do intelectual: a definição das etapas históricas, a classificação dos sistemas. E há um fundo profético que é o próprio discurso revolucionário invariável.

8. Cf. do livro admirável de Donald Weinstein, *Savonarola and Florence. Prophecy and patriotism in the renaissance*, Princeton Univ. Pr., 1970.

9. Cf. E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, nova ed. Suhrkamp, Frankfurt, 1962.

10. Cf. Michael Walzer, *The Revolution of the Saints. A Study in the origin of radical politics*, Atheneum, New York, 1974; Christopher Hill, *Puritanism and revolution*, Nicholls & Co, Manchester, 1968.

11. *Camilo Torres. El cura que murió en las guerrillas*, Nova Terra, Barcelona, 1968.

Podemos identificar nesse discurso os seguintes aspectos:

1º Uma parte de denúncia. Esta é geralmente a parte mais desenvolvida. É também a parte mais carregada de emoção. Embora possa ser enriquecida com muitos dados concretos, técnicos, informações estatísticas e assim por diante, o manifesto é em primeiro lugar uma expressão da indignação moral. A moral revolucionária está fundamentalmente na expressão indignada de negação da ordem estabelecida. Apela para testemunhos concretos. Mas o grande impacto vem da força do sentimento moral. Daí a atração que exerce sobretudo sobre os jovens, ainda cheios de idealismo moral. É um exorcismo do pecado social. Nesta parte é que a herança da pregação de penitência medieval é mais evidente.

A denúncia é global. Tende a mostrar que o mal não é particular. Não se trata de desordens localizadas, nem de injustiças isoladas. Trata-se de um pecado estrutural, total, que envolve a sociedade inteira. O centro de gravidade do discurso está na totalidade da acusação. Se a acusação fosse parcial, os remédios seriam parciais. Mas o discurso mostra justamente que já não é tempo de medidas de reforma parcial. O vício está no sistema. Proclama-se que a sociedade é um conjunto unido precisamente pelo seu pecado. A indignação é apaixonada porque o vício é total e mancha inclusive todos os atos parciais de virtude que não conseguem nunca alcançar a plenitude do mal.

2º Daí decorre a declaração de ilegitimidade da sociedade constituída. O discurso tende a exagerar a declaração de nulidade da sociedade porque se trata de dar ânimo às massas. Bem se sabe que as massas ficam profundamente apegadas à ordem estabelecida. Os revolucionários têm que convencer-se a si próprios em primeiro lugar. Pois quase sempre desistem na última hora. Pois bem, dada a deformação total da sociedade, esta perdeu a sua legitimidade. Não se lhe deve já nenhuma lealdade. O mundo está aberto para uma nova criação, já que a primeira perdeu todos os seus direitos. Trata-se de mostrar que o campo está aberto para a ação.

3º O anúncio de uma sociedade nova. Em que consiste a novidade dessa sociedade? No advento do povo. A sociedade nova é a inversão das relações sociais. Estas estavam baseadas na dominação. Agora estarão baseadas na comunhão e na participação.

O poder pertencia às classes privilegiadas, particularmente aos donos da terra e dos meios de produção. Agora o poder estará nas mãos do povo, dos trabalhadores. A terra será de quem a trabalha.

As fábricas serão dos trabalhadores, a cidade será dos seus habitantes e a nação do seu povo. Essa sociedade nova chama-se socialismo, democracia. A palavra socialismo foi a que simbolizou a sociedade nova desde meados do século passado. Essa palavra foi detestada pela burguesia até o ponto de encarnar nela o diabo e o inferno. O relacionamento das Igrejas com a palavra socialismo seria um bom testemunho de toda a história da palavra. Essa palavra encerrava em si mesma todo o movimento de revolução social. As diversas combinações dessa palavra com o cristianismo oferecem uma grande problemática. Socialismo cristão? Socialismo anticristão?

4º Em nome da nova sociedade, o discurso contém uma série de promessas. Enumeram-se todos os bens que a nova sociedade vai trazer. Aqui é o lugar da utopia.

Entre esses bens, os primeiros são os mais necessários para viver. A nova sociedade dará a solução às necessidades primárias da vida; comida, habitação, roupa, instrução, hospitalização. Dará essa segurança que sempre faltou aos pobres oprimidos. Dará a fonte de todos esses bens, a terra e o trabalho. O desemprego é uma ameaça constante e um fato doloroso em toda a história do capitalismo industrial. A nova sociedade dará trabalho a todos.

Além disso, a nova sociedade produzirá para o bem do povo. Deixará de produzir para aumentar a riqueza dos poderosos. O povo vai controlar todo o aparelho de produção. No plano político, o povo vai retirar da monarquia, das aristocracias, dos proprietários e do clero o controle político da sociedade. O poder emana da nação e ficará nas mãos da nação. Toda autoridade será dada pela nação e permanecerá sob o controle da nação.

Os bens da cultura estarão abertos a todos. Instrução para todos, arte para todos, literatura para todos. Desaparecerá o abismo cultural das sociedades capitalistas.

5º Por fim o discurso é um apelo a todos os membros da comunidade para realizar a mudança anunciada. Se por um lado o manifesto proclama que a revolução é inevitável, irresistível, procede de forças já em ação, por outro lado não pode deixar de apelar para os indivíduos que hão de ser os agentes dessas forças. O discurso não descreve um espetáculo. Convoca e estimula os participantes do espetáculo. Mostra a força dos inimigos que se opõem à revolução. Insiste na garantia da vitória, mas também na necessidade absoluta da participação de todos.

Aqui o discurso revolucionário inspira-se nos manifestos dos generais na véspera das grandes batalhas (por exemplo as proclamações de Napoleão). São apelos às armas, ao combate. O apelo ao combate é uma das palavras mais antigas da linguagem. É também uma das palavras que vai mais ao fundo do inconsciente humano. A guerra é uma das mais antigas estruturas da vida social. O apelo à revolução não é necessariamente apelo à ação violenta. Habitualmente não o é em primeiro lugar. Mas não pode prescindir das energias psíquicas encerradas no apelo às armas.

As testemunhas podem interpretar esse fenômeno de modo errado. Os contra-revolucionários denunciam o caráter incendiário e feroz do discurso revolucionário. Ora, bem sabemos que as contra-revoluções se mostraram geralmente mais sangrentas do que as revoluções, mais friamente sanguinárias. Os exemplos abundam na América Latina. Tomam por pretexto o discurso para acusar a revolução de fomentar o ódio, a luta violenta, a violência desenfreada.

O que acontece, é que a revolução não pode prescindir da energia contida no apelo às armas. A guerra é provavelmente a maior força social, e a que desencadeia as maiores forças psicológicas do gênero humano. As obras de paz nunca suscitam os heroísmos, os sacrifícios, as privações, a paciência, a obstinação que consegue a guerra. A revolução queria mobilizar essas energias solicitando-as por meio do discurso. Trata de deslocar para os inimigos da revolução as energias que se dirigiam para um inimigo na guerra. De modo geral, porém, a violência fica no plano das palavras.

Haveria uma diferença entre o discurso das revoluções chamadas burguesas e o das revoluções chamadas populares, nacionais ou socialistas? Não há diferença sensível. Todas as revoluções são movimentos de grandes massas. Todas prometem a libertação do povo inteiro e assim conseguem o apoio de todos. Nenhuma revolução poderia triunfar se não tivesse o apoio dos braços e dos peitos dos pobres. Por isso todas têm um discurso popular.

Mais tarde no decorrer da revolução ou da pós-revolução, os movimentos populares são marginalizados e uma burguesia toma o poder e confisca a revolução. Pode ser uma burguesia de empresários privados, ou uma burguesia de Estado. Sempre é uma burguesia. As condições sociais vigentes no momento da revolução mostram qual é a burguesia que vai poder amparar a revolução. Esta, porém, não pode deixar de falar um linguajar popular. Nisto não

há muita diferença entre o linguajar da revolução americana, francesa, das revoluções de independência na América Latina, das revoluções no México em 1910, na Bolívia em 1952, em Cuba em 1959, em Nicarágua em 1979, mesmo no Chile em 1970-1973. A estrutura fundamental do discurso não varia: sempre se trata de uma inversão total da sociedade, do fim de todas as opressões e do advento do povo inteiro.

O discurso marxista

De todos os discursos revolucionários nenhum teve a importância histórica do marxismo. O assunto é imenso. A consideração teológica do marxismo exigiria uma longa obra, preferentemente coletiva. Não se trata aqui nem sequer de esboçar tal obra. Daremos apenas algumas indicações, porque não podemos omitir um assunto tão importante sem correr o risco de passar ao lado da história real. O marxismo é um fato imenso da nossa época. Não o enxergamos aqui em todos os seus aspectos, mas somente no seu discurso.

Para milhões de contemporâneos o marxismo teve ou ainda tem um valor de evangelho. É simplesmente *a verdade total*, indiscutível, a que se aceita com veneração e sem crítica. Para muitos marxistas, ele leva a criticar tudo e dá armas para fazê-lo. Porém não aceita crítica alguma.

Para outros que não levam a adesão até esse ponto, o marxismo desempenhou um papel decisivo na sua ação revolucionária. Por sinal, para os contra-revolucionários, o marxismo sempre é o inimigo n. 1, de tal sorte que não se pode negar a sua importância.

Particularmente no movimento operário, o marxismo teve um papel excepcional (muito mais decisivo do que as outras ideologias, mesmo criadas por operários ou pessoas situadas mais perto do mundo trabalhador que o de K. Marx).

Destacaremos algumas das feições que fizeram ou fazem a força do marxismo. Depois veremos também algumas das suas fraquezas. Tomamos sempre como marxismo o conjunto das doutrinas que invocam a Marx como padroeiro, ainda que sejam contraditórias em muitos aspectos.

O que faz a força do discurso marxista? Diremos algo que vem do seu próprio projeto, e depois algo que vem de circunstâncias que não foram voluntárias. O marxismo é forte pelo que quis fazer e pelo que não quis fazer.

Dentro das suas próprias intenções há algo que confere ao marxismo uma grande força, a sua modernidade.

O próprio Marx contribuiu pelas suas campanhas para desqualificar os outros socialismos tratados por ele como utópicos. O seu socialismo é científico e os outros são utópicos, quer dizer, desacreditados.

Os outros socialismos, de fato, são muitas vezes arcaicos na concepção da sociedade que promovem. Querem voltar para trás da sociedade industrial. As soluções que propõem são evidentemente inviáveis: as tentativas que fizeram para experimentar as suas idéias mostraram claramente o seu caráter irreal. Marx não negava a sociedade capitalista mas queria levá-la à sua maior eficiência. Esta exigia necessariamente a passagem ao socialismo. Desse modo o seu socialismo não nega todo o adquirido pela sociedade industrial mas pretende levá-lo ao seu paroxismo. Desse modo Marx aparece como realista.

Marx fundou o seu sistema num conhecimento profundo da economia. Deu-lhe desse modo um fundamento científico que ninguém discute. Mas viveu numa época em que os espíritos mais avançados começavam a esperar da economia o segredo da história e da humanidade. A sua ciência econômica apareceu como uma ciência total do homem. Foi o que lhe deu crédito entre as mentes modernas. Além disso entendia a ciência como o conhecimento das necessidades. Naquele tempo o cientismo tinha a pretensão de alcançar as estruturas necessárias e as leis rígidas da sociedade e do universo. Enfim, Marx envolve na sua ciência econômica não somente o conhecimento do passado e do presente mas também do futuro. Extrapola o que hoje em dia se revelou totalmente sem fundamento científico. Em matéria de ciência humana é extremamente perigoso extrapolar: sabe-se que no futuro acontecerá uma coisa bem diferente daquilo que todos os pretendidos cientistas anunciaram. Os verdadeiros cientistas já não se atrevem a prever o futuro.

Naquele tempo se esperava tudo isso da ciência. O marxismo era uma expressão perfeita de cientismo. Respondia perfeitamente às aspirações da modernidade do seu tempo.

Além disso, Marx aparecia como envolvendo e superando ao mesmo tempo toda a filosofia do seu tempo. Tinha superado o idealismo alemão: desse modo dava a impressão de ter feito uma síntese superior. Superou a filosofia do ideal, chegando a pensar o real. Mas usando todos os recursos das filosofias idealistas. Invaltava todas as filosofias e apresentava uma ciência total que tornava inútil a filosofia. Não conhecia o homem abstrato, mas a história real do homem concreto. Naquele tempo o ideal da ciência era também o de fornecer uma ciência total. Nenhuma era mais total nessa ordem no seu tempo.

A ciência de Marx era ao mesmo tempo uma teoria da revolução, capaz de fundamentar uma estratégia viável. Que mais podiam esperar os revolucionários à procura de uma teoria?

O problema é como pôde manter-se tanto tempo um sistema que pelo menos desde o início do século XX estava superado cientificamente e nunca foi completado? Pois a noção e o método da ciência, o seu lugar na cultura mudaram desde meados do século XIX. A resposta está nisto: a grande maioria da humanidade descobre a modernidade pouco a pouco. Somente uma minoria insignificante acompanha o desenvolvimento das ciências.

Ora, uma grande parte da classe operária europeia fez a sua iniciação à modernidade a partir de Marx. O marxismo foi o primeiro contato. Tudo tem para convencer nessa primeira fase da iniciação: um sistema completo, coerente, implacavelmente lógico, claro, incisivo, sem vacilações, nem dúvidas. Uma história total da humanidade em poucos conceitos simples.

As outras ideologias revolucionárias falavam mais para a afetividade e a vontade. O marxismo provoca um efeito de iluminação, até de deslumbramento. Muitos jovens que descobrem a modernidade pelo caminho do marxismo ficam fascinados. Para eles a evidência é total. Para esses jovens a evidência é sinal de verdade. A ciência do fim do século XX sabe que a evidência é o melhor sinal do erro, mas para os principiantes é diferente.

No Terceiro Mundo o descobrimento da modernidade se faz agora mesmo. Muitos iniciam-se no marxismo e recebem o mesmo efeito de fascinação e deslumbramento.

Além disso, o marxismo apresenta outra vantagem. Simplifica os conflitos sociais. Designa o inimigo principal com total clareza e

define claramente as suas relações com os outros inimigos. O inimigo principal é o capitalismo e todo o resto deriva do capitalismo. Desse modo, o conflito pode ser orientado claramente, faz-se a unidade da ação e tem-se a impressão de eficácia. O inimigo passa a colaborar com a sua própria destruição. A luta é participação num processo que está caminhando por si só. O capitalismo se destrói e caminha para o socialismo. Os outros inimigos são subordinados: a Igreja, o Estado, a cultura, a nação. Não preocupam, nem perturbam a unidade da luta. Não se produz a dispersão que prejudica os socialismos utópicos. Aliás estes não conseguem elaborar uma estratégia eficiente para destruir o seu inimigo. Os anarquistas nunca conseguiram montar uma máquina de luta realmente eficiente, não sabem localizar bem o seu inimigo.

Enfim, o marxismo tem a vantagem de prever e invalidar todas as objeções dos seus adversários. Oferece uma teoria crítica que lhe permite interpretar e anular as idéias dos seus contendores.

Mas o êxito do marxismo deve-se não somente ao que quis Marx, mas sobretudo ao que não quis, ou não tinha previsto. Não funcionou o marxismo como Marx queria. Se tivesse continuado do jeito que Marx queria nunca teria tido o destino extraordinário que teve, tem e terá.

Primeiro houve Lenin e Stalin. Lenin fez do marxismo a ideologia e Stalin a ortodoxia de um partido de intelectuais, isto é, dirigido por intelectuais. Marx não o tinha previsto, embora tivesse alguma consciência disso. Pois o papel que ele, puro intelectual, desempenhou no movimento operário internacional mostrou um exemplo. Sua teoria era tão prestigiosa que prestigiava os que a entendiam. Graças ao marxismo, os intelectuais ganharam no partido um papel importante. Quando Lenin e Stalin fizeram do partido um aparelho de revolucionários profissionais, a ideologia transformou-se na ideologia dos profissionais. O conhecimento da teoria foi o fator determinante na promoção e na ascensão dos profissionais. A ortodoxia era o critério decisivo da pertença ao partido e na influência que nele se podia exercer.

Ora, Stalin conseguiu fazer do partido um instrumento de governo perfeitamente viável. Salvou o regime socialista na União Soviética no meio de tantas ameaças que lhe vinham, tanto da esquerda quanto da direita da herança revolucionária anterior a 1917. Conseguiu fazer do partido o instrumento de penetração em todos os

países do mundo, a ferramenta da conquista e da consolidação de um poder socialista em muitas partes do mundo. Marx nunca teria conseguido resultados semelhantes: nunca teria conseguido dominar os partidos e movimentos socialistas na estrutura em que estavam antes de 1917, nem fazer deles essa perfeita máquina de governo e instrumento político. No entanto, nem Lenin nem Stalin traíram Marx. Este já tinha insistido na formação de partidos fortes no fim da vida. Mas o triunfo do marxismo no plano da história deve-se a Lenin e a Stalin. Está claro que ambos inclinaram o marxismo num sentido que Marx jamais poderia prever. O marxismo fez sucesso na medida em que se afastou do Marx consciente.

Em segundo lugar, o êxito do marxismo veio da sua heterogeneidade. Pois o marxismo não é um sistema tão homogêneo como parece. Bem sabemos que muitos acham o marxismo perigoso por causa da sua grande homogeneidade: quem aceita uma parte, deve necessariamente aceitar o todo. Objeção bem conhecida. No entanto, a experiência comprova o contrário. O êxito do marxismo vem disso, que é possível aceitar uma parte sem aceitar tudo. O que lhe permite uma grande expansão. As pessoas que aderem ao marxismo, não o fazem pelos mesmos motivos. Sob um linguajar comum, aceitam coisas muito diversas.¹²

Assim, por exemplo, muitos aderem ao marxismo porque o tomam como método de análise social ou histórica. Na atualidade o maior êxito do marxismo se dá no mundo intelectual e universitário anglo-saxão.¹³ Esses intelectuais não aceitam em absoluto o marxismo tal como é vivido nos países da Europa oriental ou na URSS. Outros aderem ao marxismo porque é instrumento de crítica das ideologias: foi assim a escola de Frankfurt e o mundo intelectual europeu em geral quando tinha dominante marxista (até os anos 1970).¹⁴ Outros aderem ao marxismo por ser a única ideologia que contradiz radicalmente o sistema capitalista estabelecido: Terceiro Mundo. Outros aderem ao marxismo pelo seu conteúdo de indignação moral sem entender nada da economia.¹⁵ Muitos aderem ao marxismo no mundo proletário porque é partido mais anticlerical: nos países latinos da Europa, os pobres na sua maioria votam primeiro contra a Igreja e o clero. Escolhem o partido mais hostil ao clero.

12. *Octogesima Adueniens* reconhece essa diversidade de sentidos (n. 33).

13. Cf. Perry Anderson, *A crise na crise do marxismo. Introdução a um debate contemporâneo*, Brasiliense, São Paulo, 1984, p. 25-32.

14. Sobre a separação entre teoria e práxis no marxismo ocidental, cf. Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, New Left Book, Londres, 1976.

15. As obras de R. Garaudy refletem exatamente esse ponto de vista.

Ora, o marxismo presta-se a isso. Não é um sistema lógico implacável. Por sinal, poucos são os marxistas que conhecem as obras de Marx: não haveria marxistas se, para tal, fosse necessário o conhecimento do sistema. A lógica implacável do marxismo somente existe na mente de alguns teólogos e membros da hierarquia que nunca levaram a sério o fenômeno marxista no mundo contemporâneo. O que faz a força do marxismo é que não é preciso conhecer o sistema para aderir: somente podem ter êxito as ideologias que não precisam ser conhecidas. O marxismo tem a fama de ser de uma lógica implacável, e basta. O que vale é a fama, não o fato.

Em terceiro lugar, o êxito do marxismo veio da sua grande indeterminação. Marx é muito preciso no que diz respeito às suas análises históricas ou sociológicas. Quanto à previsão do futuro, à definição de uma estratégia revolucionária, é muito indeciso, variou muito, há nele textos para defender qualquer estratégia.

Onde está a força revolucionária? Nunca o determinou: às vezes dá a impressão de que é a evolução necessária da economia capitalista, às vezes fala da luta de classes, às vezes do partido. Nunca determinou as relações entre esses fatores¹⁶, de tal sorte que todos podem dizer-se marxistas: os revisionistas, os voluntaristas, os sindicalistas, os anarquistas, e assim por diante.

Marx não tem doutrina precisa sobre o papel dos camponeses, do Estado, do partido, dos intelectuais. Há textos para defender qualquer política.

Ora, essa indeterminação revelou-se uma grande força. Os marxistas podem mudar radicalmente a sua política sem deixar de ser marxistas. Os partidos podem conceber estratégias muito diversas sem deixar de ser marxistas. Uma ideologia muito determinada teria sido rapidamente varrida pela história. A força do marxismo veio-lhe da prudência de Marx que não fez previsão precisa de nada. Sempre encontraram nele textos para defender as mudanças que a história tornava inevitáveis.

Tais são alguns dos elementos que fazem a força do discurso marxista. Ao lado disso ele também tem fraquezas que vão aumentando com o tempo.

Em primeiro lugar, na União soviética, o marxismo transformou-se numa doutrina oficial do Estado e, portanto, numa ortodoxia.

16. Cf. Perry Anderson, *A crise da crise no marxismo*, p. 37-42.

Não importa o conteúdo, mas a fidelidade à letra. Doravante a doutrina marxista é o programa do Estado soviético. Esse programa é a norma que devem aceitar todos os partidos comunistas do mundo que precisam do apoio do Estado soviético.

Dentro da área de expansão do Estado soviético, essa ortodoxia é uma grande força. Ela é indispensável à continuidade da política nacional e internacional da União Soviética. Há um marxismo-leninismo oficial, consagrado, fixado pelo Estado soviético, isto é, pelo Partido que dirige o Estado. Trata-se de uma doutrina dogmática que não permite nenhuma discussão.

O que faz a força desse marxismo dentro da área soviética é também o que faz a sua fraqueza fora dessa área: tanto no mundo ocidental como dentro das nações do Terceiro Mundo que não precisam da ajuda soviética. A história dos últimos 30 anos é perfeitamente clara a esse respeito.

Em segundo lugar, sem dúvida, a força do marxismo ortodoxo veio dos intelectuais. Os intelectuais fizeram do partido uma máquina política eficiente. No entanto, fora do Estado comunista, a direção dos intelectuais afasta uma grande parte dos operários. Na medida em que o partido impõe a sua linha aos movimentos operários, uma parte do proletariado rebela-se. O marxismo ortodoxo não conseguiu ser a voz da classe operária nem antes de Lenin, nem depois. Nos países comunistas, o partido teve que impor silêncio às organizações operárias ou fazer delas agentes de transmissão. Fora dos países comunistas, os partidos ortodoxos não conseguiram vencer mais do que uma parte do operariado: a outra parte não aceita que a voz dos trabalhadores seja substituída por uma doutrina ortodoxa.

Em terceiro lugar, o marxismo sofreu das limitações da sua parcialidade. Marx deu toda ênfase ao fator econômico na sociedade. Não valorizou os outros elementos. Mas a realidade sempre é mais forte do que as teorias. A realidade fez aparecer as falhas da doutrina, por exemplo, nos seguintes aspectos:

1º O marxismo subestimou sistematicamente os fatores culturais, e o apego dos povos à sua cultura, língua, costumes, sinais de identidade, e sobretudo religião.

2º O marxismo subestimou sistematicamente o problema nacional: há numa nação uma solidariedade forte; os proletários sen-

tem mais solidariedade nacional do que solidariedade proletária; a revolução logra êxito quando identifica-se com o nacionalismo. Contra o nacionalismo, está destinada ao fracasso.

3º O marxismo subestimou o problema político: subestimou o valor dado pela classe operária e pelos proletários de todo tipo à democracia, isto é, à participação efetiva na condução política do país. Descartaram as instituições democráticas como sendo fictícias. Desqualificaram as liberdades democráticas chamando-as de burguesas. Mas os povos não compartilharam desse julgamento.

Todas essas parcialidades enfraquecem o discurso marxista. Hoje em dia as fraquezas são conhecidas por todos, salvo dentro do recinto da ortodoxia. Vários marxistas procuram remédios.

A conclusão é de que o discurso marxista existe hoje em dia sob diversas formas. Podemos propor quatro formas principais.

1º O discurso marxista ortodoxo. Existem várias versões da ortodoxia. Existe a versão da URSS que é naturalmente mais importante. Existem também as versões: chinesa, albanesa, yugoslava, trotskista. Na América, onde os acontecimentos dos anos 1960 provocaram muitas vezes a divisão dos partidos comunistas, cada um dos fragmentos tem a sua ortodoxia. A mais virulenta na atualidade é naturalmente a do Sendero Luminoso no Peru que rejeita todos os demais como sendo revisionistas. Trata-se sempre de um discurso feito pela cúpula do partido com o fim de legitimar sua linha. O discurso ortodoxo tem por finalidade assegurar a coesão do partido. Onde não há tradições operárias comuns e onde o proletariado está pouco organizado, a doutrina é muitas vezes o único elemento que mantém unidos os ativistas do partido. Sem ortodoxia, o partido não subsistiria e, se permitisse a discussão da ortodoxia, desapareceria imediatamente nas controvérsias verbais. Foi isto o que aconteceu com inúmeros partidos que quiseram ser marxistas, mas não souberam impor a sua ortodoxia com a suficiente energia.

2º O discurso marxista privilegiado. Vários partidos comunistas emanciparam-se da liderança do partido da URSS. Remodelaram o marxismo, acrescentando-lhe, sobretudo, a democracia, e, às vezes, a tolerância religiosa. É o caso do partido comunista italiano, espanhol e de outros partidos europeus menos importantes. O marxismo continua sendo o eixo principal da doutrina. Mas esta introduz elementos provindo de outras fontes.

3º O discurso marxista parcial. Aqui o discurso marxista não é mais privilegiado, mas coexiste ao lado de outros. Como exemplo temos os discursos socialistas. Esses movimentos ou essas pessoas recorrem ao marxismo para orientar alguns aspectos da sua política e a outros sistemas para orientar muitos outros aspectos. Praticamente todos os movimentos socialistas praticam essa forma de discurso marxista, exceto os partidos comunistas. E todos os socialistas pertencem a um partido comunista, também praticam esse discurso.

4º O discurso marxista fragmentário. É o marxismo de muitos intelectuais não engajados nos partidos. Escolhem no marxismo o que lhes convém. Não se deixam guiar por nenhuma linha prefixada, mas interpretam livremente e, muitas vezes, com muita independência. Quase todos os teólogos da libertação na América Latina usam essa forma de marxismo.¹⁷

No que diz respeito à ligação entre o marxismo e o ateísmo, tão temida, praticamente ela deixou de existir, salvo no discurso ortodoxo. De fato, muitos marxistas fora do partido são ateus, mas por outros motivos. Eram ateus antes de ser marxistas, como o próprio Marx.

B. A FORÇA DO DISCURSO REVOLUCIONÁRIO

O discurso revolucionário atinge de vários modos as diversas classes sociais. Estas identificam-se ou não com ele. Quando se identificam, não o fazem de maneira semelhante. Veremos primeiro o comportamento das classes revolucionárias, para examinar, em seguida, a força que o discurso adquire nessas classes, e o efeito que produz nelas, e por meio delas, na sociedade.

Vimos que por um lado o discurso revolucionário tem raízes e traz consigo marcas claras de messianismo. Por outro lado, é um discurso de modernidade. Certas classes sociais procuram nele o messianismo, e outras a modernidade.

17. Precisa levar em conta que no marxismo a relação entre teoria e práxis é fundamental. Uma mera teoria sem práxis marxista não será considerada puramente marxista. Ora, a práxis dos teólogos da libertação distingue-se muito claramente da práxis dos partidos marxistas. Nenhum dos que são citados na imprensa pertence a um partido marxista (não existe nenhuma lista oficial dos teólogos da libertação).

Classes populares e discurso revolucionário

O problema teológico é: até que ponto o discurso revolucionário procede dos pobres, ou, pelo menos, é assumido por eles? Até onde se pode dizer que esse discurso explicita o clamor dos oprimidos?

Uma resposta precisa requer uma investigação muito ampla. Esse trabalho ainda não foi feito. Podemos apenas esboçar algumas hipóteses de trabalho a ser confirmadas ulteriormente. Entre os pobres históricos podemos fazer uma distinção entre os camponeses pobres, o proletariado industrial, e os novos pobres da sociedade industrial desenvolvida (que são as massas urbanas desempregadas ou subempregadas atualmente em processo adiantado de multiplicação, sobretudo no Terceiro Mundo).

Em todos os continentes os camponeses provocaram inúmeras revoltas. No Ocidente eles acompanharam o desenvolvimento da sociedade como um fator sempre ativo. Na América Latina, houve em todos os séculos revoltas de índios, de escravos negros e de camponeses mestiços pobres. Até que ponto essas revoltas merecem o nome de revoluções? Quase sempre as revoltas camponesas procuram rejeitar uma dominação: a dominação do invasor, do proprietário, da nação dominante, da religião imposta. Além dessa rejeição, os camponeses querem restabelecer a sociedade anterior que conheciam de modo mediano. O fim do quilombo é restaurar a sociedade da aldeia africana, o fim dos índios é restaurar a sociedade anterior à invasão, o fim dos camponeses pobres é poder instalar-se na terra como legítimos proprietários. Em geral não se trata da criação de uma sociedade nova, como seria, por exemplo, um socialismo.

É verdade que em certos casos o messianismo, isto é, a ideologia religiosa, levou os camponeses ao sonho de uma nova sociedade. Em certos casos esses camponeses foram capazes de esboçar essa nova sociedade: foi o caso de Canudos no fim do século XIX, experiência tão difamada pela historiografia oficial.¹⁸

Muitos interpretam a aventura dos puritanos, fundando as suas colônias na América do Norte, como a aplicação de um messianismo de camponeses. Seria a fundação de uma sociedade nova, depois da rejeição da sociedade inglesa estabelecida. A única diferença com as

18. A começar por Euclides da Cunha.

revoluções consistiria nisto: que a revolução precisa subverter a sociedade estabelecida para criar uma sociedade nova, enquanto os puritanos fugiram para longe da sociedade estabelecida para criar a sua sociedade nova em terras de ninguém, os índios foram reduzidos ao papel de contra-revolucionários.

A questão dos camponeses e da revolução foi colocada no fim do século passado, a propósito do caso da Rússia. O mundo revolucionário constatava o atraso industrial da Rússia. Com essas condições, uma revolução seria possível na Rússia? Vários revolucionários, inclusive o próprio Marx, especularam a propósito da capacidade revolucionária dos camponeses. Quem resolveu a questão pela prática foi Lenin que definiu a famosa aliança entre operários e camponeses e fez dela a mola da sua revolução.

Contudo o problema não ficou resolvido teoricamente. Pois está claro que muitos camponeses ajudaram Lenin na sua revolução. Mas não consta que o fizeram por causa do discurso revolucionário, ou porque estavam movidos pela revolução. Ao invés, parece que Lenin teve a habilidade de pôr a serviço da sua revolução inúmeras revoltas camponesas: os camponeses queriam a terra. Lenin prometeu-lhes a terra e conseguiu deles uma ajuda decisiva. Depois, não lhes deu a terra, mas a revolução já estava consolidada.

Mais recentemente na década dos anos 60, triunfou em certos ambientes revolucionários a chamada doutrina Mao, atribuída muitas vezes a Lin Piao. De acordo com essa doutrina, as novas revoluções do século XX seriam insurreições do campo contra a cidade e, por conseguinte, a alma da revolução seria a classe dos camponeses. Essa doutrina triunfou inclusive em certos movimentos revolucionários latino-americanos. Hoje em dia está abandonada por todos, salvo pelo Sendero Luminoso de Abimael Gusman no Peru.¹⁹ Dela veio a fama revolucionária que tiveram os camponeses durante alguns anos.

As análises mais recentes tendem a mostrar que aqui também, no caso da China e das revoluções do Terceiro Mundo, se tratava mais de revoltas de camponeses contra os latifundiários, os usureiros, os comerciantes ou os dominadores estrangeiros, que um verdadeiro ânimo revolucionário. As forças rebeldes dos camponeses foram usadas por partidos revolucionários nos quais a classe não se reconheceu verdadeiramente. No próprio caso da Nicarágua, a insurreição gene-

ralizada dos camponeses em 1978 não coincidia com o programa revolucionário do sandinismo: era uma revolta contra repressão da guarda de Somoza. No dia 19 de julho de 1979, ainda não havia identificação entre os camponeses e o sandinismo como revolução. Hoje em dia há sinais de que em vários setores essa identificação se tenha produzido, mas não consta que seja já um fato generalizado, nem definitivo.

A história dos últimos 200 anos mostra que mais vezes os camponeses entraram nas guerras contra-revolucionárias do que revolucionárias. Para nós, o caso mais claro é o dos Cristeros do México (1926-1929).²⁰

Por conseguinte, podemos dizer que, somente em parte, os camponeses se sentem representados por um discurso revolucionário; por coincidência mais aparente do que real. Por outro lado os camponeses foram geralmente os mais fortes defensores da situação tradicional contra as revoluções, na medida em que estas atacavam certos valores que lhes eram caros, como a religião. Na medida em que as revoluções foram "modernas", suscitaram a resistência da classe dos camponeses.

Outra é a situação dos operários. As revoluções começaram antes que se formasse a classe operária no seu sentido próprio, a classe dos trabalhadores da indústria. Portanto, a revolução não procedeu da classe operária. E já vimos que é muito relativa a distinção entre revoluções burguesas e revoluções populares. Isto porque todas as revoluções tomam apoio em classes populares e acabam sendo controladas por burguesias. Em todo caso nunca houve coincidência entre movimento operário e revolução.

Na Revolução francesa os artesãos das cidades tomaram uma parte importante. Em todas as revoluções do século XIX estiveram na frente dos movimentos. Transmitiam uma herança de ação social e política cristã desde as cidades medievais: essa herança tinha profundas raízes cristãs.

A partir do século XIX, porém, a evolução da classe operária não é homogênea. Na Inglaterra, nos Estados Unidos e nos países de língua inglesa o movimento operário nunca adotou um discurso revolucionário. Nos países germânicos, o marxismo revolucionário não conseguiu impor-se no movimento operário: na Alemanha o par-

19. O Sendero Luminoso dirige grande parte da sua irascibilidade contra o comunismo chinês acusado precisamente de ter traído a linha de Mao.

20. Cf. Jean A. Meyer, *La Cristiada*, 3 vol., Siglo XXI, México, 1973.

tido social-democrata entrou no revisionismo de Bernstein desde o início deste século e abandonou oficialmente o marxismo depois da Segunda Guerra Mundial. Na Holanda, nos países escandinavos, em Flandres nunca o marxismo chegou a implantar-se no socialismo, nem este foi revolucionário: cada país germânico forneceu uma contribuição ao chamado revisionismo.

O movimento operário identificado com um socialismo revolucionário foi, e ainda é, um fenômeno latino. A impregnação do marxismo nesse movimento operário também é um fenômeno latino.

Na Revolução francesa de 1848 havia uma verdadeira consciência revolucionária entre os operários de Paris e outras cidades, ainda que profundamente utópica e romântica.²¹ Era a explosão de um movimento operário em vias de formação desde os anos 40, quando começou a industrialização na França.

Depois de 1848 a repressão foi drástica. Contudo, depois de 1860 um movimento operário levanta novamente a cabeça, o que produzirá a Comuna de Paris em 1871. A Comuna foi a clara manifestação de um certo projeto revolucionário operário: os operários de Paris querem fundar uma nova sociedade dirigida pelos próprios trabalhadores. Manifestam inclusive uma evidente capacidade de governar, pelo menos dentro dos limites de uma cidade.

A Comuna de Paris foi esmagada sem piedade e com excessos de crueldade pelo governo conservador da França. Deixou muitas lições. Marx tirou dela a lição de que os operários não seriam, por si mesmos, capazes de criar uma estratégia de conquista do poder dentro de uma nação inteira, tampouco seriam capazes de levar até o fim um plano revolucionário: o papel do partido devia crescer. Lenin levou essa intuição até o extremo: para ele o movimento operário não será mais que um instrumento nas mãos do partido, e o partido será a verdadeira força revolucionária.

Apesar da repressão, os operários levantaram de novo a cabeça. A década dos anos 80 assistiu ao nascimento de partidos socialistas operários em quase todos os países da Europa e alguns países da América Latina. Nessa época a industrialização se espalha pelo mundo latino, a classe operária aumenta, a consciência do proletariado industrial está em franca formação.

21. Cf. Pierre Pierrard, 1848 ... *Les pauvres, l'Évangile et la révolution*, Desclée de Brouwer, 1977. Paris.

No entanto, subsiste uma diferença entre a consciência operária e a consciência dos partidos. Nos países latinos a quase totalidade da classe operária aderiu aos partidos socialistas entre 1880 e 1900. Foi escrito com muita razão que o socialismo se transformou para os operários numa Igreja paralela. Os operários foram abandonados pela Igreja católica e acharam um refúgio no socialismo que lhes deu tudo o que antigamente os pobres encontravam na Igreja.²²

Aí temos, certamente, uma das razões do êxito do socialismo: foi um substituto do cristianismo, uma nova fé, uma nova religião, uma esperança, um mundo fraterno, uma linguagem que interpretava o grito e o clamor dos pobres. Os operários manifestavam assim, ao mesmo tempo, o seu ressentimento contra a Igreja que os traía, e a necessidade de uma Igreja que fosse uma mãe e um refúgio. O socialismo foi esse refúgio, essa Igreja. Ainda o é parcialmente em várias regiões. Esta razão não é revolucionária e sim religiosa.

Outros fatos fornecem indicações claras sobre a mentalidade operária dominante. O primeiro é o apego ao sindicalismo independente: os operários negaram-se a fazer dos seus sindicatos simples instrumentos dos partidos socialistas: temeram perder a liderança das suas organizações. Alguns sindicatos entraram de fato no domínio dos partidos comunistas muito centralistas, outros negaram-se a seguir esse caminho, e mesmo aí os comunistas tiveram a preocupação de manter pelo menos uma suficiente separação.

Outro fato foi a predominância do anarquismo no movimento operário, na época de maior efervescência revolucionária, tanto na França, como na Itália, na Espanha, ou na América Latina. Ora, o anarquismo oferece uma visão da revolução tipicamente operária: o anarquismo quer entregar as fábricas aos trabalhadores e dispensar todas as classes inúteis: o governo, os patrões, os sacerdotes são todos parasitas inúteis que não trabalham e vivem do trabalho dos outros. Uma vez que os operários dirijam a economia, tudo aquilo pode desaparecer. Essa visão agrada aos operários ainda que apareça utópica aos revolucionários profissionais como Lenin.

Na prática, neste século XX o movimento operário e o movimento revolucionário afastaram-se cada vez mais um do outro. O movimento revolucionário leninista buscou apoio no partido revolucionário profissional destinado a fornecer aos operários os quadros e

22. Sobre o socialismo como Igreja paralela, cf. Pierre Pierrard, *L'Eglise et les ouvriers en France (1840-1940)*, Hachette, Paris, 1984, p. 313-336.

a ideologia, o programa e a estratégia. A luta de classes foi substituída pela estratégia de conquista do poder por um partido. Nos países do Terceiro Mundo a classe operária nunca foi suficientemente numerosa para constituir uma força decisiva: os partidos que quiseram não somente um discurso sobre a revolução, mas a verdadeira revolução, tiveram que buscar outros apoios. As estratégias revolucionárias do século XX atribuem aos operários um papel subordinado.

Por sua vez, os movimentos operários seguiram a tendência já manifestada anteriormente nos países anglo-saxões e germânicos: lutaram por reformas. Tiveram um discurso não revolucionário, mas reformista. Se mantinham um discurso revolucionário, este era pura retórica sem aplicação prática. Finalmente inúmeras obras literárias sociológicas e outras evidenciaram a separação entre o movimento operário e o discurso revolucionário.²³

Muitos explicam essa evolução da classe operária pelo fato de que no século XX, sobretudo a nível mundial, a classe operária já não é a classe dos mais pobres e mais oprimidos. Em muitos lugares os operários são privilegiados em relação à imensa massa dos desempregados ou subempregados. A força revolucionária estaria nestes e não mais naqueles.²⁴

Seriam as grandes massas urbanas subproletárias as depositárias da nova consciência revolucionária? Estariam elas receptivas ao discurso revolucionário? Nos anos 60 alguns o pensaram. Foram rapidamente desiludidos. Na atualidade as grandes massas urbanas permanecem desorganizadas e incapazes, por si próprias, de uma ação de conjunto. Entre as suas maiores preocupações está a questão da segurança. Longe de se oporem ao poder, elas aspiram a uma presença mais forte e mais visível do poder político. Estão vivendo como num vácuo político e desejam qualquer forma de ordem política. No entanto, pode ser que um dia sejam capazes de perceber os seus interesses comuns, as causas das suas tribulações e de pensar numa estratégia comum. Nesse caso poderiam dar audiência a um discurso revolucionário renovado.

23. Cf. F. Bon — M. A. Burnier, *Classe ouvrière et révolution*, Seuil, Paris, 1971; André Gorz, *Le socialisme difficile*, Seuil, Paris, 1967; *Adieux au prolétariat*, Galilée, Paris, 1980.

24. Essa tese de Marcuse teve a sua hora em 1968. Pensou-se que a aliança dos estudantes e do subproletariado faria a revolução. Não a fez. Os populismos sempre tenderam a dar prioridade às massas desarticuladas que são justamente o subproletariado. Entre os cristãos, essa concepção exerce às vezes certa sedução.

Os revolucionários profissionais

Neste século XX, a revolução foi assumida cada vez mais pelos partidos revolucionários profissionais cujo modelo foi criado pelo partido bolchevique de Lenin. Nos últimos anos, apareceu a revolução islâmica criando um novo modelo. Não sabemos ainda se este terá destinos significativos no próximo século, mas consta que este presente século foi dominado pelo leninismo.

Os partidos revolucionários utópicos, românticos ou anarquistas do século passado acreditavam nos movimentos de massas, acreditavam na força espontânea e revolucionária do povo. Desde a revolução russa de 1917, venceu o modelo do partido minoritário, elitista, treinado para tarefas específicas, instrumento dócil e eficiente, com segurança própria. Desde então o partido revolucionário foi concebido segundo um modelo militar. Está radicalmente centralizado e obedece cegamente às ordens da direção.

O partido revolucionário profissional invoca apenas os temas das contradições da sociedade ou das lutas das classes com fins de propaganda. Tais considerações são totalmente irrelevantes para determinar uma estratégia de conquista do poder. Trata-se de interpretar e utilizar as conjunturas políticas. Pois o fim do partido é desestabilizar o Estado, destruí-lo e tomar o seu lugar. Para esse fim todos os meios de ação política ou militar hão de ser usados de acordo com as necessidades táticas, dentro de um plano estratégico global.

Na prática nenhuma revolução realizou-se sem ação militar. Podemos inclusive afirmar que a luta militar foi em todos os casos o que determinou o êxito da revolução. Por isso o aparelho militar do partido jogou um papel determinante. Contudo o partido como fator político sempre é superior ao seu braço militar, pois o fim é o estabelecimento de um novo Estado e não apenas a destruição do Estado anterior. A política prevalece sobre a ação militar.

Qual é o papel do discurso revolucionário nessa evolução? Devemos enxergá-lo dentro da perspectiva das duas tendências que disputam a liderança dos partidos: os intelectuais e os ativistas. Em todos os partidos existe essa rivalidade. Os intelectuais querem caracterizar o partido pela sua fidelidade a uma doutrina revolucionária: neste século XX, o marxismo acaba vencendo todos os seus concorrentes. Os ativistas querem caracterizar o partido pela sua eficiência.

Para os ativistas, o discurso revolucionário tem apenas fins de agitação e propaganda. Não tem consistência nem valor em si próprio. Não tem por que permanecer fixo. Pelo contrário, tem que adaptar-se continuamente às necessidades da agitação e da propaganda. Não importa que haja contradições nas doutrinas proclamadas pelo partido. O único efeito que se pede ao discurso, é que consiga a desestabilização dos poderes e a mobilização das massas que se desejam. Todo o mundo sabe que as contradições lógicas não influem em nada nos efeitos de propaganda. O conteúdo do discurso revolucionário é apenas um problema de psicologia social.

Para os intelectuais o ativismo envolve os maiores perigos da revolução: 1. o perigo do predomínio da ação imediata sobre a estratégia, isto é, da confusão entre tática e estratégia; os ativistas correm o perigo de perder de vista os objetivos finais e deixar-se levar pela cegueira típica dos militares já denunciado em seu tempo por Clausewitz. A guerra, dizia Clausewitz, é primeiro que tudo um ato político e há de ser conduzida por uma política, não pelos seus especialistas; 2. os ativistas, pressionados pela visão parcial que têm da situação, tendem à divisão do movimento revolucionário; cada um tem a sua interpretação das urgências da ação e quer impor aos outros o seu programa. O nervosismo da ação sacrifica a unidade do movimento no espaço e no tempo.

Os intelectuais defendem o remédio contra esses perigos: uma doutrina revolucionária firme. Em nome da fidelidade à doutrina pode-se impor aos ativistas a subordinação aos objetivos finais e à unidade de ação. A doutrina pertence aos intelectuais. Graças a ela, os intelectuais podem impor a sua condução ao movimento revolucionário. A doutrina é o que fornece legitimidade à direção dos intelectuais. Pois estes são os guardiães dos objetivos políticos, os representantes do Estado futuro a ser fundado e os mais interessados na unidade da condução. Os intelectuais representam a primazia dos políticos sobre os militares.

Para justificar a sua supremacia, os intelectuais do partido invocam a famosa relação dialética entre a teoria e a prática. Na realidade, essa relação corresponde antes a uma ficção do que a uma realidade, mas é uma ficção útil e até necessária.

A doutrina é um conjunto heterogêneo de lugares comuns dos quais se pode sempre deduzir qualquer plano de ação e legitimar qualquer estratégia. O que deu a vitória a Lenin, a Mao, a Ho-chi-

minh e a outros líderes de revoluções vitoriosas, não foi a penetração profunda na doutrina, não foi o conhecimento agudo da doutrina revolucionária, foi a intuição exata das fraquezas do adversário e dos recursos disponíveis para a revolução: foi uma intuição política. Podiam ser vencido com qualquer doutrina.

Porém, a ficção da necessidade da teoria reforça o poder dos intelectuais e, por conseguinte, reforça a condução política e impede que os ativistas entreguem a sorte da revolução às suas aventuras.

A partir dessas considerações o êxito do marxismo nos movimentos revolucionários do século XX não deve surpreender.

Pelo seu apego à modernidade, em primeiro lugar, a doutrina marxista era a mais adaptada à mentalidade dos intelectuais. Em segundo lugar, ao atribuir-lhe a sua vitória Lenin deu-lhe uma auréola de invencibilidade. Em terceiro lugar, o papel da União Soviética em todas as revoluções do século XX levou à exaltação do marxismo. A União Soviética impõe o marxismo como condição do seu patrocínio: a doutrina marxista permite-lhe afirmar o seu direito de primazia permanente, sendo ela dona dessa doutrina. Em quarto lugar, na sua versão leninista, pelo menos o marxismo é de uma elasticidade total: existem citações de Lenin para tudo, a doutrina é perfeitamente eclética. O que aconteceu no Chile sob o governo Allende foi uma boa ilustração desse ecletismo, pois as teses mais contraditórias podiam todas invocar os textos de Lenin. Não havia nenhuma outra doutrina que pudesse reunir tantos argumentos decisivos.

Depois da revolução, o partido revolucionário cria o Estado novo. Na realidade, ele não cria o Estado como uma realidade nova diante da qual poderia ceder o lugar. Pelo contrário, o partido cria o Estado como instrumento que lhe permanece subordinado. O partido é definitivo e vai constituir a instância superior do Estado. Sem o partido o Estado seria fraco, dependente do jogo das forças sociais e destinado a cair nas mãos das classes mais poderosas, por exemplo a burguesia, como aconteceu nas revoluções do século XIX. Para evitar que o Estado caia na dependência das forças sociais, o partido atribui-se o papel de instância superior e mantém o controle do Estado. Por outro lado ao atribuir ao Estado a propriedade da maioria dos bens de produção, evita-se a formação de classes poderosas capazes de exercer uma influência profunda no Estado.

Dentro do partido transformado em máquina de governo, os ativistas são progressivamente eliminados dos postos de decisão. Os intelectuais triunfam.

Nas sociedades socialistas os intelectuais governam. Eles formam a "nomenclatura". A sociologia pôs em relevo a ascensão progressiva do poder intelectual.²⁵ A classe dirigente é a classe dos intelectuais, pelo menos de um tipo de intelectuais.

O que constitui o poder dos intelectuais? Essencialmente a posse da doutrina. Não se trata de uma doutrina como uma ciência do governo ou da sociedade. Nos países comunistas a doutrina não é de modo algum uma ciência dando o segredo do governo da sociedade. O conteúdo da doutrina importa pouco, o que importa é que exista como doutrina. O importante é a ortodoxia da doutrina. O conteúdo é variável e revisado periodicamente para adaptar-se à realidade vivida. Pode haver uma grande defasagem entre a doutrina e a realidade. Pouco importa.

A doutrina é necessária para conseguir senão o consenso, pelo menos a subordinação de todos. É necessário que todos os funcionários do governo, todos os órgãos da produção se submetam a um plano de conjunto. Ainda que não estejam convencidos da racionalidade do plano, têm que submeter-se a ele, porque se alguém começa a discutir o plano, não há mais regulação possível. Ora, como conseguir a adesão de todos? Ligando o plano à doutrina. O plano justifica-se pela doutrina. Supõe-se que o plano é exigido pela fidelidade à doutrina. Os intelectuais não entendem nada de economia, nem de política, mas são os guardiães da doutrina: desse modo eles são os guardiães e os defensores dos planos do Estado. Legitimam o plano. Sem ele não haveria legitimidade. Como os sacerdotes das sociedades antigas, legitimam e justificam, pela sua doutrina, as opções impostas pelo Estado.

Desde o momento em que a doutrina legitima o plano, qualquer negligência na execução deste plano se transforma numa negação da doutrina e é suscetível de castigo. A doutrina serve como último recurso contra os delinquentes. Permite condenar como heres os que não se submetem.

Por isso, os intelectuais tornam-se, depois da revolução, os depositários de uma doutrina sagrada: esta pode mudar, mas sempre

25. Cf. Michael Voslensky, *La nomenclature. Les privilégiés en URSS*, Paris, 1980; G. Konrad / F. Szelényi, *La marche au pouvoir des intellectuels. Le cas des pays de l'Est*, Seuil, Paris, 1979.

de modo uniforme e por ordem da autoridade superior. A doutrina é a referência suprema que funciona para assegurar a coesão da sociedade.

Parece que jamais uma doutrina tinha recebido, anteriormente, tanta importância na sociedade, salvo, talvez, nas sociedades rigidamente religiosas do passado ou no Islã moderno. O discurso é realmente a norma suprema e os donos da palavra são os donos do poder. Aparentemente nunca uma palavra teve tanta força. A revolução levou-a ao auge da sua trajetória. Convém, porém, examinarmos mais demoradamente essa força da palavra revolucionária.

O poder da palavra revolucionária

Perguntemo-nos primeiro: qual é o poder do discurso revolucionário entre os pobres? Já dissemos como foi acolhido. Qual foi o efeito produzido?

O discurso revolucionário não penetrou até agora em todas as massas populares. Contudo, penetrou em alguns setores e com muita força.

Seria o discurso revolucionário realmente o clamor dos pobres? Poderíamos atingir uma quase identificação? O que nos parece ter semelhante identificação seria o da classe operária do século passado e do começo deste, entre 1840 e 1914, essencialmente nos países latinos. Aliás, até 1850 o discurso revolucionário não se separa do discurso cristão. Um discurso revolucionário francamente não cristão, até anticristão, e claramente socialista, parece ter identificado com o grito dos operários entre 1880 e 1914. Já dissemos de que modo a classe operária entendia o discurso revolucionário.

Nesse caso, a palavra revolucionária assumiu o papel da indignação profética, do protesto e do anúncio de uma idade nova frente aos aparentes obstáculos insuperáveis da opressão.

Mas esse caso nos parece até agora excepcional. Em muitas situações a mensagem socialista não chega a coincidir com esse apelo profundo das massas. Contudo, houve e há ainda minorias populares que tomam o apelo revolucionário como a sua maior identidade, como a própria expressão das suas esperanças. Não parece que seja um caso majoritário.

Na história do século XX, a mensagem revolucionária conseguiu entusiasmar as massas populares quando se identificou com uma causa nacional, o que aconteceu no Terceiro Mundo. Tudo indica que as massas queriam e entendiam os objetivos nacionais, mas não se identificavam com os objetivos revolucionários que nem sequer entendiam.

Enfim, há casos em que a causa revolucionária se manifesta aos olhos das massas como um messianismo religioso. A força religiosa intervém então muito mais do que a força do discurso revolucionário. Este é certamente o caso das revoluções islâmicas. Mas, mesmo na Nicarágua nas massas camponesas, a identificação cristã da revolução ajudou poderosamente a fazê-la aceitar. Se não aparecesse como cristão aos olhos de muitos camponeses, é pouco provável que a revolução sandinista seria aceita no campo.

Esses casos parecem insinuar que várias vezes o discurso revolucionário não tem por si mesmo a força do clamor dos pobres.

Por outro lado, em muitos casos, as massas pobres resistem a essa mensagem. Resistiram por razões religiosas cada vez que o discurso se apresentou como anti ou a-religioso. O único caso em que a oposição à religião tenha sido motivo de adesão a uma mensagem revolucionária é o da classe operária dos países latinos.

Outro obstáculo que reteve, foi a dominação dos intelectuais nos aparelhos dos movimentos revolucionários: a própria doutrina não é assimilável e desperta a desconfiança. Os pobres têm medo da manipulação. Também o centralismo dos partidos afasta muitas classes populares: sentem que não têm possibilidade de defenderem o seu ponto de vista e preferem ficar à distância e não comprometer-se.

Visivelmente o que faz a fraqueza do discurso revolucionário nas massas é o seguinte: a oposição à religião, o linguajar intelectual, a direção centralizada nas mãos de intelectuais, o que produz a impressão de máquina de exercer pressões. As massas temem ser levadas a extremos que não querem.

Quanto aos intelectuais, devemos distingui-los pelo menos em 4 níveis. Pois a mensagem revolucionária tem significado diferente nos 4 níveis. Tem também uma força de impregnação diferente. Neste fim de século assistimos a um distanciamento crescente entre os 4 níveis.

No século passado, ainda alguns podiam sonhar numa coincidência entre ciência social, pensamento político das massas, propaganda política, doutrina de Estado: o marxismo, por exemplo, podia ser tudo isso ao mesmo tempo. Pensavam que o Estado poderia um dia ser dirigido por uma ciência social. Imaginavam inclusive as ciências sociais segundo o modelo das ciências naturais: Engels estava convencido disso. Pensavam que as ciências sociais podiam dar as mesmas certezas sobre a natureza das coisas que as ciências exatas, e pensavam que estas davam a conhecer a natureza das coisas. Pensavam ainda que a política se prestava a uma conduta científica, e que as massas chegariam, pela via da educação pública, ao mesmo nível dos intelectuais. Tudo aquilo foi desmentido pelos fatos.

Por isso, hoje em dia, distinguimos: o nível dos intelectuais de Estado, que formam a nomenclatura e possuem a ciência fundadora da sociedade, a ortodoxia nacional; o nível dos intelectuais do partido, que fazem da doutrina o instrumento da propaganda e precisam de uma doutrina credível; o nível da "inteligentzia" que em determinadas circunstâncias pode ser revolucionária: são os intelectuais que formam o meio de circulação das idéias de uma sociedade, os leitores e escritores de tudo o que se publica; finalmente existem os intelectuais no sentido científico, os que estudam segundo o método científico.

O discurso da nomenclatura alcança o maior nível de poder que uma doutrina pode alcançar. Dirige a sociedade inteira. Aparentemente é o reino total das idéias. No entanto essa doutrina já perdeu todo conteúdo de verdade. Não procura a comunicação. É somente um sinal de ordem, um sinal imperativo relativo às medidas tomadas pelo Estado. Uma palavra reduzida à função de transmissão de ordens. Não exige nenhum trabalho intelectual, mas apenas um trabalho de memorização. Esse discurso é atualmente rejeitado por todos os marxistas e os revolucionários do mundo, salvo na medida em que dependem política ou economicamente da União Soviética.

No segundo nível existe a doutrina revolucionária, geralmente muito impregnada de marxismo, dos partidos relativamente independentes da condução da URSS. A esse nível, o discurso revolucionário é discurso de propaganda. A propaganda é um fenómeno típico do século XX, ainda que os séculos anteriores a tivessem praticado de modo espontâneo. Na propaganda supõe-se que há uma relação direta e imediata entre a recepção de certas idéias, imagens ou sim-

plesmente palavras, e condutas. A palavra é pronunciada em vista do efeito que deve produzir no outro. Nesta função da palavra não há nem comunicação nem diálogo entre pessoas. Pelo contrário, a palavra produz o seu efeito nos gestos de outro sem que, nem a pessoa do primeiro nem a pessoa do segundo tenham que intervir. A palavra torna-se independente do homem pensante. A perfeição da propaganda consiste nisto: que as pessoas não percebem que se trata de propaganda e acham que se trata de uma comunicação séria.

Para os aparelhos dos partidos, toda a preocupação está concentrada no valor de eficiência do discurso. O conteúdo deixa de ser interessante: no limite, o conteúdo deixa de existir, o pensamento é pura vontade de influir nos gestos do outro. De fato, chega-se a um discurso poderoso: mas o efeito produzido será realmente humano, digno do homem e capaz de levar a uma real libertação dos oprimidos?

Num sistema de propaganda, o partido está convencido de ter sempre a razão: todas as oposições encontradas devem necessariamente proceder da ignorância, da má-fé ou de uma hostilidade interessada.

No terceiro nível, o da "inteligentzia", o discurso revolucionário chegou em certas circunstâncias a dominar todo o ambiente. Por exemplo, entre 1945 e 1970 a "inteligentzia" dos países latinos da Europa foi marxista. No mundo das universidades, das letras, das artes, do teatro, dos clubes intelectuais, da publicidade, predominava um ar feito de conceitos, tendências, preconceitos, ditos marxistas. Esses intelectuais não estudam o marxismo cientificamente, mas adotam-no como meio de comunicação, como sistema de sinais de reconhecimento: é como a moda intelectual, o dado aceito previamente por todos. A "inteligentzia" dos países latino-americanos seguiu a marcha dos países latinos com uns 10 anos de defasagem (1955-1980).

Em muitos países do Terceiro Mundo houve fenômenos semelhantes. Por exemplo, na China, depois de 1920; na Indonésia, na Índia, depois da independência, também em certos países africanos.

No Terceiro Mundo havia o prestígio do marxismo como caminho mais eficaz para conquistar a independência e, depois dessa etapa, para realizar o desenvolvimento. Nos países latinos, havia uma identificação do marxismo com a modernidade, com o anticlericalis-

mo, com a oposição a uma burguesia particularmente fechada, e também o prestígio das vitórias da União Soviética na guerra mundial.

Em determinadas circunstâncias o discurso revolucionário podia dar a impressão de arrasador: era a ciência do futuro, a consciência do futuro da humanidade. Pelo menos assim se podia pensar dentro do estreito mundo da "inteligentzia". Dentro desse contexto, de fato, não era possível escapar a uma impressão de força irresistível. A coincidência entre a aspiração moral para a justiça e a certeza intelectual tornava a mensagem particularmente forte. O marxismo seria o ponto de partida obrigatório de todo pensamento social.

De fato as modas nunca são eternas. Nos países latinos da Europa o marxismo saiu da "inteligentzia" depois de 1970. A crise teria podido dar-lhe uma renovação de simpatia. Sucedeu o contrário. A crise reforçou os movimentos para a direita. Na América Latina a evolução dos países latinos da Europa começa a repercutir depois de 1980. O forte peso do pensamento liberal faz-se sentir na América Latina desde o momento em que se falou em abertura na Argentina, no Uruguai, no Brasil. No resto do Terceiro Mundo já não há nenhum movimento de conjunto. A dispersão é total. A renovação do Islã militante e a insistência nas tradições autóctones somente podem prejudicar as doutrinas revolucionárias internacionais e de origem européia.

Qual é a importância real do pensamento de uma "inteligentzia"? Com uma "inteligentzia" esquerdista, os países latinos votavam na direita ou no centro. Votaram na esquerda na França quando a "inteligentzia" tinha voltado para a direita. Não se deve exagerar a importância dos ambientes ditos intelectuais. Muitas vezes têm pouca comunicação com a maioria da população, e nem sequer correspondem às condutas reais dos próprios intelectuais na sua vida diária.

Finalmente há o quarto nível que é o das ciências sociais. No setor das ciências sociais as idéias de Marx ainda ocupam um lugar privilegiado, independentemente do marxismo político concreto que invoca o patrocínio de Marx. O que interessa às ciências sociais são alguns autores inspirados em Marx em primeiro lugar. Entre os epígonos, quem mais se projetou foi Gramsci, justamente na medida em que abre portas e torna menos rígidas as categorias do mestre. Como cientista social, Marx não é objeto de teologia.

A ciência social marxista renova-se ciclicamente e continuará desenvolvendo-se. Ela representa uma das chaves que os autores sempre voltarão a usar para interrogar a realidade social. Essa ciência, porém, tem pouco a ver com os movimentos revolucionários. Entre a ciência social e a ação política, as comunicações são, hoje em dia, menos claras do que nunca. Da condenação dos vícios do capitalismo não se deduz nenhum sistema ideal. O sistema socialista que a invoca, com ou sem razão, subsiste e tornou-se viável, mas não consegue dar satisfação total e suscita muitas críticas nos países em que está funcionando.

Conclusão

No fundo, o discurso revolucionário tem dois sentidos. Por um lado, é um discurso moderno dentro da modernidade: a expressão de um conflito interno dentro da modernidade. Diante dos resultados calamitosos da modernidade, uma parte dos modernos, os intelectuais menos comprometidos diretamente no sistema social, protestam e pretendem corrigir os erros. Não querem voltar para trás, nem anular as conquistas modernas, mas apenas pôr em ordem o que a evolução espontânea da modernidade fez de desordem. Trata-se de uma parte da classe dirigente. De fato, em todas as partes as revoluções foram concebidas, preparadas e dirigidas por membros da classe dirigente que fizeram secessão. Esses intelectuais apresentaram-se como porta-vozes das classes oprimidas, notadamente das vítimas da própria modernidade. Estranham e não podem crê-lo quando as próprias vítimas não se sentem interpretadas por eles.

Por outro lado, aos ouvidos das massas cristãs, a mensagem revolucionária chega a tomar acentos de evangelho. Em certos casos, o povo cristão reconhece, nessa voz, a voz do evangelho, a mensagem feita aos pobres. Os povos cristãos não se convencem totalmente quando as suas elites lhes transmitem um evangelho desmaterializado, orientado para a vida interior ou intelectual, sem ressonância na vida concreta e no relacionamento social. A mensagem revolucionária traz o evangelho para a terra e parece-lhes ter um acento de autenticidade que os outros não têm, os da pregação rotineira.

Há sempre um messianismo latente entre os pobres cristãos. Esse messianismo se manifesta somente quando alguns fatores exte-

riores lhe fornecem um ponto de apoio. Um movimento revolucionário pode ser esse ponto de apoio.

No entanto, muitas vezes, o movimento revolucionário desmentiu as suas aparências evangélicas: então as massas desconfiam e retraem-se. O messianismo aguarda outra oportunidade. Aconteceu inclusive que o messianismo cristão se voltasse contra a própria Igreja católica: o próprio S. Tomás já nos tinha avisado que uma pessoa pode afastar-se da Igreja por fidelidade a Deus.

Haverá ou não coincidência histórica entre a mensagem revolucionária elaborada pelos trãsugas da burguesia e a mensagem entendida pelos pobres? Essa coincidência é produzida, de vez em quando, em certos momentos excepcionais. Os historiadores citam, por exemplo, as revoluções de 1848, em Paris, a revolução da Nicarágua em 1978-1979: o caso é mais freqüente entre as revoluções chamadas nacionais do que entre as revoluções sociais. As revoluções nacionais, porém, já em si próprias, são ambíguas e a unanimidade que nelas se manifesta desfaz-se rapidamente.

2. DISCURSO REVOLUCIONÁRIO E MENSAGEM CRISTÃ

Durante quase um século e meio o discurso revolucionário e a mensagem cristã eram, para todos, perfeitamente contraditórios. Cada termo era o perfeito contrário do outro. Para os revolucionários, o cristianismo, e sobretudo a Igreja católica, era a encarnação da contrarrevolução; para a Igreja a doutrina revolucionária era o condensado de todas as heresias, o mais puro produto do inferno. Não é fácil desfazer tal antagonismo. Não é fácil convencer os cristãos, sobretudo os católicos, de que esse antagonismo foi conjuntural, explicável por determinadas circunstâncias históricas e não pertence à essência do cristianismo e da revolução.

Veremos primeiro como a revolução enxerga o cristianismo e; depois, como o cristianismo enxerga a revolução.

A. A DOCTRINA REVOLUCIONÁRIA FACE À MENSAGEM CRISTÃ

A pré-história do discurso revolucionário

Até a Revolução francesa, o discurso revolucionário não se distingue claramente do discurso cristão. Assim como a revolução nasce

e se prepara no seio da cristandade, a doutrina da revolução nasce dentro da teologia cristã tomada no sentido amplo. No entanto, desde a Idade Média as raízes do discurso revolucionário nascem num ambiente de heterodoxia.

Parece que a última revolução assumida e dirigida pela hierarquia da Igreja, uma parte dela dirigida pelo papa, foi a luta para derrubar o poder dos imperadores germânicos, conhecida como a Guerra das Investiduras (1075-1122). A vitória final dos papas gregorianos muda a sociedade européia. Deu aos próprios papas uma supremacia social que fazia deles, necessariamente, os inimigos e não mais os amigos de qualquer revolução futura.²⁶

Os grandes séculos da Idade Média foram agitados pela questão da pobreza: alma de todas as revoluções futuras, já presente no seio da cristandade. Revendo as grandes controvérsias sobre a pobreza que começam no século XII e acabam com as condenações finais de João XXII (1323), encontramos já presentes todos os temas da controvérsia sobre a teologia da libertação. Durante 200 anos a cristandade viveu o tema da revolução sob a forma de problema da pobreza.²⁷

Ora, a questão da pobreza caiu finalmente na heterodoxia. Desde o início estava inclinada para esse desfecho. Houve o milagre do franciscanismo, milagre para sempre misterioso, já que toda a documentação sobre S. Francisco foi queimada por ordem do próprio Boaventura. Houve um momento em que se podia pensar que a Igreja católica ia fazer a opção pelos pobres. Mas não tinha condições. Inventou o voto de pobreza e assim cancelou o problema dos pobres. A pobreza tornava-se livre opção de alguns religiosos, e a sociedade não mudava. Os que levantaram a questão da pobreza queriam uma mudança total da sociedade, queriam uma nova estrutura mais evangélica da cristandade. Esta não podia responder. Suprimiu o problema criando o voto de pobreza que não muda nada e desemboca em nada. E assim o movimento de pobreza foi rejeitado na heterodoxia até hoje.²⁸

A condenação dos espirituais franciscanos simbolizava o que ia acontecer no concreto da história: a Igreja hierárquica ia condenar todos os movimentos populares nascidos nas cidades ou nos reinos

para pedir mais justiça e mais igualdade: desde os Lollards de Inglaterra até os Hussitas de Boêmia.

Desde então produziu-se uma separação entre a Igreja e a religião cristã dos pobres. Esta não teve outro refúgio a não ser reconhecer-se nos messianismos, aderir a Igrejas ou seitas reformadas, ou aguardar indefinidamente tempos melhores.

Desde então há no povo cristão uma separação entre uma esperança cristã e a adesão à Igreja católica. Vem inevitavelmente um momento em que uma semente de esperança cristã se volta contra a Igreja católica. O anticlericalismo das revoluções modernas tem raízes na Idade Média, na separação que se produziu nos pobres da cristandade.

Que há potencialmente uma revolução cristã, não o confirmam somente os movimentos dos pobres na Idade Média, mas também os primeiros movimentos revolucionários dignos desse nome que se produzem na Idade Moderna nos países protestantes. No mundo católico as portas estavam bem guardadas; o espírito revolucionário não podia entrar, mas o protestantismo mostrou-se mais flexível, pelo menos na Suíça, na Holanda, na Grã-Bretanha: a revolução puritana dos "Santos" mostra que um discurso cristão pode gerar uma revolução.²⁹ Porém, contra a Igreja estabelecida, mesmo no protestantismo.

Na sua pré-história o discurso revolucionário está ligado a concepções eclesiológicas que as Igrejas consideram heréticas. Havia outra saída? Se o clero se tornava um dos principais obstáculos a qualquer mudança na sociedade, porque qualquer mudança atingiria em primeiro esse mesmo clero, como podiam fazer os revolucionários? Foram levados a minimizar, ou a negar as afirmações eclesiológicas sempre invocadas pelo clero para justificar os seus privilégios.

Revolução e anticlericalismo

Desde a Revolução francesa — que foi na realidade uma revolução européia por causa das conquistas militares — a revolução foi quase sempre anticlerical. A oposição manifestada às Igrejas cristãs, e muito mais particularmente à Igreja católica, poucas vezes foi oposição aberta ou generalizada ao cristianismo, menos ainda a Deus e à religião, mas muito especificamente ao clero.

29. Cf. Christopher Hill, *Puritanism and revolution*, Manchester, 1968.

26. Cf. Fr. Heer, *Europäische Geistesgeschichte*, Hohlhammer, Stuttgart, 1957, p. 80-89.
27. Cf. E. Benz, *Ecclesia spiritualis*, Kohlhammer, Stuttgart, 1964; Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, Manchester Univ. Pr., Barnes & Noble 1967, vol. 1, p. 51-258; (Div.) *Franciscains d'Oc. Les Spirituels ca 1280-1324* (Cahiers de Fanjeaux, 10), Privat, Toulouse, 1975.
28. Cf. G. Leff, *ibid.*, p. 1-13: pobreza é vizinha de heresia.

Na Revolução francesa e nas revoluções liberais que nela se inspiraram houve ateus, houve muitos intelectuais que professaram abertamente a sua incredulidade e a rejeição de qualquer religião "positiva". Mas foram pequenas minorias. Ao invés, a oposição e a hostilidade contra o clero foi um fenômeno bastante amplo.

Podemos precisar ainda mais. A oposição contra o clero não se dirigia ao princípio do clero, à natureza do sacerdote, nem à sua posição na Igreja. Tratava-se de responder a uma oposição do clero às transformações sociais. O clero apareceu como um dos grandes obstáculos e um dos principais adversários da revolução. No princípio, poucas vezes as revoluções foram anticlericais. Tornaram-se anticlericais como resposta a certas atitudes do clero.

Na Revolução francesa, o que provocou e alimentou o anticlericalismo e as perseguições foi a negação da Constituição Civil do Clero. A Revolução não queria aceitar que o clero continuasse sendo um poder sobre a nação. Queria um clero dentro da nação e não em cima da nação. A recusa radical do Papa Pio VI e da maioria do clero desencadeou um processo de perseguição. O clero achou inaceitável, por razões de direito divino, as condições que mais tarde Pio VII ia conceder a Napoleão e que os papas tinham concedido mais amplamente aos reis de Espanha e Portugal. No centro das perseguições religiosas da Revolução francesa esteve sempre o problema dos padres refratários.

Outro caso foi o dos Estados Pontifícios. Pela sua teimosia em manter os Estados Pontifícios, o Papa Pio IX apareceu como o principal obstáculo à unidade da Itália, aspiração de todos os liberais da península. Daí se desenvolveu na Itália um poderoso e dominante anticlericalismo.

Se tomarmos o movimento operário ou socialista no seu conjunto, veremos que este se tornou anticlerical quando o clero tomou posições contrárias aos interesses dos trabalhadores. Quando o clero apoiou as leis burguesas para aumentar as horas de trabalho, reduzir os salários, fez oposição à liberdade de associação operária e assim por diante, os operários revoltaram-se.

Foi o que aconteceu na França desde 1848, sobretudo em 1850, e desde então, sistematicamente, até o fim do século. O clero manifestou hostilidade sistemática às reivindicações operárias. Adotou a atitude dos burgueses que acusavam os operários de querer mo-

leza, riqueza e denunciavam cada aumento de salário como estímulo dado ao vício.³⁰ Então nasceu o anticlericalismo operário que foi reforçar o anticlericalismo burguês e intelectual.

Na Espanha o anticlericalismo popular teve oportunidade de se manifestar durante a revolução de 1936-1939. Milhares de sacerdotes foram assassinados, milhares de igrejas incendiadas ou destruídas. Era a resposta a uma política sistematicamente anti-social do clero durante séculos. Além disso o episcopado e o clero tinham tomado abertamente partido pela insurreição de Franco, salvo no país basco. O anticlericalismo podia explicar-se sem necessidade de invocar uma incompatibilidade entre revolução e cristianismo.

A perseguição no México não teve exatamente o mesmo alcance. O ódio era contra os sacerdotes, porque estes apareciam, com ou sem razão, opostos à revolução. Aliás, foi antes uma perseguição do aparelho de Estado que uma perseguição popular, como na Espanha.

Por sinal, na América Latina o anticlericalismo popular nunca foi significativo, e nesse aspecto a sorte da Igreja latino-americana foi muito distinta da sorte da Igreja européia. Na América Latina não houve, nem há abismo entre o mundo popular e o clero como na Europa. Não há ódio anticlerical como houve e ainda há esporadicamente na Europa, nos países católicos. Isto supõe que o clero na América Latina sempre esteve muito mais perto do povo do que na Europa, o que os historiadores nem sempre destacam suficientemente.

O tema fundamental do discurso anticlerical são os privilégios do clero e a sua oposição às transformações sociais, isto é, à justiça social. Daí uma extensa literatura anticlerical salientando os vícios que caracterizam o clero como classe privilegiada: avareza, preguiça, egoísmo. Esses temas já estavam nas críticas dos humanistas e certamente já eram conversa habitual do povo na Idade Média. O que nunca levou o clero a mudar de comportamento, até que efetivamente tenha perdido os seus privilégios tradicionais, ou boa parte deles.

30. Ver uma antologia de declarações episcopais sobre o movimento operário na França no século XIX em P. Droulers, *Catholicisme et mouvement ouvrier en France au XIXe siècle. L'attitude de l'épiscopat*, em (col.) *Christianisme et monde ouvrier*, Les éditions ouvrières, Paris, 1975, p. 38-65.

O discurso anticristão

Na medida em que os movimentos revolucionários foram assumidos por representantes da modernidade, retomaram-se as mesmas críticas da modernidade contra o cristianismo. Muitas vezes, os revolucionários foram os mais radicais dos modernos, os que mais se apegaram aos enciclopedistas franceses do século XVIII. Não repetiremos aqui o que foi dito no capítulo anterior. Queremos apenas mencionar certos temas novos que se exprimiram sobretudo na história do socialismo e das revoluções socialistas. A primeira grande crítica dirige-se contra a escatologia cristã. Naqueles tempos a burguesia tinha reduzido o evangelho para as massas populares numa fórmula eloqüente. Para os proletários o evangelho diz o seguinte: tenham paciência nesta vida, vocês são os privilegiados de Deus e terão o reino dos céus.³¹ O clero repetiu abundantemente essa mensagem. Provocou assim uma formidável rejeição. Se esse é o evangelho cristão, a classe operária rejeita com indignação o cristianismo.

O segundo grande tema da pregação burguesa, retomado inúmeras vezes pelo clero católico, era que a solução do problema social estava na caridade. A todas as reivindicações socialistas e operárias os católicos respondiam oferecendo a "caridade cristã" como solução. Para eles a caridade cristã era um sistema espontâneo. Devia-se requestar a espontânea esmola dos ricos. A bondade dos ricos, solicitada pela pregação, ofereceria aos pobres, de modo espontâneo, os bens necessários para a vida que o trabalho não lhes dava. A caridade teria sido o grande remédio social inventado por Jesus. O movimento operário rejeitou-o com indignação. Não precisa repetir aqui todas as zombarias com as quais foram acolhidos os sermões dos pregadores. O que não se entende hoje em dia é a cegueira do clero que não chegava a perceber o ridículo da situação.³² Ficou comprovado que a intuição do real não é a qualidade dominante dos sistemas clericais. Não percebem nem os fatos mais evidentes.

Em todo caso, a crítica feita à caridade como sistema cristão é um dos grandes temas da pregação anticristã. Se esse é o cristianismo, a classe operária rejeita o cristianismo. Os apologistas do tempo atribuíram a incredulidade dos operários à propaganda dos intelectuais de esquerda. Essa propaganda foi grande, mas não teria convencido se a pregação cristã tivesse sido diferente. Pois ela confirmava a cada dia as críticas feitas pelos adversários da Igreja.

31. Cf. Pierre Pierrard, *L'Eglise et les ouvriers en France (1840-1940)*, p. 177s.

32. Cf. Pierre Pierrard, *o.c.*, p. 173-193.

O ateísmo revolucionário e a luta anti-religiosa

Um fato gigantesco domina toda a questão do ateísmo revolucionário: a perseguição religiosa na União Soviética e nos demais países que se inspiraram na revolução russa. Na Rússia a perseguição foi total e pretendeu destruir pela raiz toda e qualquer religião. Inúmeros testemunhos mostram que a perseguição não conseguiu nem apagar a fé religiosa, nem destruir as Igrejas. No entanto os esforços foram sistemáticos e usaram todos os meios disponíveis.

Foi sobretudo até a guerra de 1941-1945 que a perseguição foi total, aberta e violenta. Milhões de pessoas foram presas, deportadas, condenadas a trabalhos forçados, mortas por motivos religiosos. Todas as expressões da religião foram impedidas. Raramente uma perseguição terá sido tão completa, longa, radical.

Desde 1941, a perseguição tornou-se menos violenta, teve altos e baixos, mas nunca desarmou. A situação na URSS ainda é de perseguição radical. A tolerância religiosa é reduzida a um nível ínfimo. Na China, a situação ainda não é muito melhor, e as pessoas que professam uma religião são cidadãos de segunda ou última categoria. No Vietnã a situação não é melhor. Ambos países conheceram fases de perseguição total. Na Europa oriental, a perseguição foi diversa, segundo os países. Na Polônia a Igreja goza de um status privilegiado para um país comunista. Na Hungria ela goza de uma liberdade que seria altamente apreciada na Tchecoslováquia. Na Alemanha Oriental as Igrejas subsistem, mas basta a religião para colocar um cidadão numa categoria inferior. Em Cuba, da mesma maneira, a profissão religiosa coloca um cidadão à margem da sociedade. Pode subsistir com a condição de não se manifestar na vida pública, mas não tem acesso aos níveis mais interessantes da vida social, por exemplo, às Universidades.

A perseguição visa todas as religiões, também o Islã, ainda que a URSS tenha que mostrar-se mais prudente no que diz respeito ao Islã por causa da possível contaminação dos movimentos revolucionários islâmicos da Ásia.

A perseguição foi acompanhada e justificada por uma desproporcionada propaganda anti-religiosa. Esta se tornou mais discreta depois de 1945, mas ainda recorre aos temas mais vulgares. A propaganda ataca tudo com todos os meios. Tudo serve para desacreditar qualquer tema religioso, a começar pela idéia de Deus.³³

33. Houve naquele tempo uma abundante literatura sobre a perseguição religiosa na Rússia. Mais recente, Michael Bourdeaux, *A religião cristã na URSS*, Vozes, Petrópolis, 1967.

Como explicar essa luta apaixonada contra Deus e a religião? Chegará a tal ponto a incompatibilidade entre a revolução marxista e a religião, que a luta ateísta ou antiteísta seja necessária ao triunfo da revolução?

Existem várias explicações dessa luta anti-religiosa.

A primeira explicação recorre aos fundadores. Os maiores líderes socialistas revolucionários do século XIX foram ateus, ou melhor dito, antiteístas apaixonados: Blanqui, Proudhon, Bakunin. Marx também era um ateu apaixonado, ainda que tivesse dado menos ênfase à luta anti-religiosa, na sua concepção da revolução, que os outros grandes líderes contemporâneos a ele.

Tanto na teoria como na prática de Marx, a luta contra a religião sempre ocupou um lugar de destaque. Entre as perversidades que afligem a humanidade, uma das maiores era a religião. Não era a fonte de todas as opressões, mas apenas uma consequência, ela não deixava de ser perniciosa e devia ser destruída.³⁴

No entanto, não consta que Marx tenha proposto uma campanha de destruição sistemática da religião por meio de perseguições. Parece que contava com a força das idéias, e com o desmoronamento do sistema capitalista para realizar essa tarefa. F. Engels defendeu a tese liberal de que a religião é assunto privado, e essa tese foi adotada pelo programa de Erfurt do partido social-democrata da Alemanha (1891), dito programa de Gotha.³⁵

Lenin era também apaixonadamente anti-religioso e antiteísta. A luta contra a religião pertencia aos assuntos que mais lhe diziam respeito. Contudo, não consta que Lenin tenha preconizado a destruição violenta da religião, pelo menos antes da revolução.³⁶ Confiava no advento da nova sociedade socialista para fazer desaparecer a ilusão religiosa. Preconizava na época de transição a mesma tolerância religiosa de Engels.

Essa paixão anti-religiosa dos fundadores se situa no plano das idéias. Não explica a explosão de destruição da religião e de extermínio dos crentes e do clero no momento da revolução. Bastaria conjugar a paixão teórica dos partidos e dos seus fundadores com

34. Sobre Marx e a religião, cf. Tokihiro Kudo e Cecília Tovar, *La crítica de la religión. Ensayo sobre la conciencia social según Marx*, CEP, Lima, 1977. Os principais textos marxistas sobre a religião foram reunidos numa coleção *Sur la religion*, Editions sociales, Paris, 1960.

35. Cf. Henri Chambre, *De Marx a Mao Tsé-Tung*, Duas Cidades, São Paulo, 1963, p. 38-40.

36. Sobre a concepção religiosa de Lenin, cf. Nicolas Berdiaev, *Les sources et le sens du communisme russe*, NRF, Paris, 1951, p. 315-373.

a paixão anticlerical difundida nas massas? A perseguição na Rússia e nos países comunistas teria que ser interpretada nas mesmas categorias da revolução francesa, espanhola ou mexicana?

Outros intérpretes acham que precisamos buscar outra explicação mais profunda. Uma dessas explicações é o totalitarismo, noção muito estudada nos últimos tempos.³⁷ O partido comunista tinha um projeto comunista totalitário. Ora, a religião, sobretudo a das Igrejas organizadas, era um elemento que resistia à integração total. Era um refúgio da personalidade contra o projeto social. A religião era algo que não aceitava a absorção no todo. Por isso tinha que ser destruída: uma cabeça levantada tinha que ser cortada. A idéia da religião, defesa contra os totalitarismos, cresceu nestes últimos tempos³⁸ e pode fornecer um princípio de explicação válido.

N. Berdiaev, que era russo, e assistiu ao início da perseguição na Rússia, fornece outra explicação: para ele, a paixão anti-religiosa da perseguição na Rússia só se pode comparar com a paixão das guerras religiosas. Somente uma religião pode pôr tanta paixão na destruição de outra religião. A paixão perseguidora explica-se segundo ele porque na Rússia o comunismo foi vivido como uma nova religião, com o mesmo fervor, a mesma fé indiferente à realidade visível, o mesmo sentido do Absoluto. Foi em nome de um Absoluto que os russos destruíram a religião: com o fervor dos iconoclastas do século XVI, o fervor dos cristãos destruindo os cultos pagãos na Alemanha, na América, o fervor dos católicos e protestantes matando-se nas guerras de religião que vão de 1520 a 1648.³⁹

Em todo caso diante de tanta oposição das revoluções marxistas a todas as religiões, e particularmente às Igrejas cristãs, surge a pergunta: essa oposição é inerente à própria revolução, ou devida a circunstâncias históricas?

Está claro que para a imensa maioria dos revolucionários marxistas a oposição radical à religião se deve a uma incompatibilidade radical entre religião e revolução. Essa incompatibilidade é elemento capital do próprio discurso revolucionário. Não imaginam um discurso em que o ateísmo militante não ocupasse um lugar de destaque.

Isto mesmo, diriam alguns, pode ser conjuntural e não essencial. No entanto, é preciso dar valor às afirmações dos revolucionários

37. Cf. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 3 vol., Harcourt, New York, 1951-1966; Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Fayard, Paris, 1981; Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975, e as outras obras desses autores.

38. O tema está em *Gaudium et Spes*, parte II, cap. IV, n. 75, e no *Documento de Puebla*, n. 500.

39. Cf. Nicolas Berdiaev, *Les sources et le sens du communisme russe*, p. 7-29.

é não descobrir, por trás dos seus pensamentos explícitos, motivações secretas ocultas, muito mais favoráveis à religião. Contudo, é possível que percebam conexões necessárias lá onde não existem tais conexões.

Precisamos ver as razões invocadas para justificar o ateísmo militante, e também as razões secretas que podem ser eventualmente mais fortes do que as razões que se manifestam.

Se as razões do ateísmo e da mensagem anti-religiosa da revolução são as que evocamos a propósito do anticlericalismo ou do anticristianismo, de fato elas podem ser conjunturais. Pode-se imaginar uma Igreja sem clero socialmente privilegiado, com uma mensagem de justiça social que não se reduza à caridade do século XIX e uma escatologia mais completa do que a pura promessa do céu para os proletários. Em outra conjuntura, a revolução não teria argumentos para lutar contra a religião.

Mas, de qualquer maneira, os marxistas sempre invocam outras razões. A principal de Marx a Lenin, e até hoje, é que a religião é uma ilusão e uma ilusão nociva ao povo. Pode-se perguntar por que os marxistas denunciam com tanto fervor uma ilusão e por que acham que essa ilusão é nociva. Afinal de contas, há tantas coisas na vida que são ilusões: ilusão é a arte (salvo, é verdade, o "realismo socialista"), ilusão é quase toda a literatura, ilusão é o jogo que ocupa tanto tempo na vida humana, ilusão é o amor. Que seria a vida humana sem ilusões? Se a religião é uma ilusão, não consta que tenha que ser destruída. Onde vem essa raiva de destruir essa ilusão que ocupou um espaço tão grande na vida dos homens? Seria possível que gerações e gerações humanas teriam se equivocado tão radicalmente durante tanto tempo?

Parece que há no marxismo uma antropologia implícita que é uma herança do mecanicismo do século XVIII, mecanicismo próprio dos mais anti-religiosos do Iluminismo. A mesma herança encontra-se no Positivismo: o homem vale unicamente pelo trabalho, é uma máquina de trabalhar, e todo o resto é tempo perdido. Uma sociedade baseada sobre tais princípios seria a coisa mais aborrecida do mundo. Os observadores das sociedades socialistas referem-se justamente a esse aborrecimento. São sociedades sérias, onde as próprias diversões são organizadas e disciplinadas. Nessas condições a religião seria perda de tempo e energia que poderiam ser dedicadas ao trabalho. Que seria, porém, uma sociedade toda construída sobre o trabalho?

Por conseguinte, a negação apaixonada poderia ser decorrente de uma concepção mecanicista e positivista do homem: esta concepção não pertenceria necessariamente a uma revolução. Seria a consequência da herança iluminista e racionalista dos fundadores da revolução. Alguns poderiam postular uma revolução menos séria, menos reservada ao mero trabalho.

Se o ateísmo militante da revolução se deve ao que identificamos como totalitarismo ou religião secular, cabe aos revolucionários determinar se esses aspectos são para eles essenciais ou não. Deve a revolução ser um projeto totalitário que envolva todos os aspectos da vida humana, inclusive a interioridade da pessoa, ou a manifestação exterior da personalidade? Deve a revolução ter um caráter de valor absoluto e exigir uma adesão total, entusiasmada e exclusiva?

Em todo caso a história parece mostrar que, independentemente das vontades pessoais, há no projeto revolucionário marxista tendências para o totalitarismo e o absolutismo de tipo religioso que não seria fácil conter. A revolução projeta-se como uma realização total da humanidade que exige tudo de todos os participantes. Nesse caso, ela se opõe a qualquer religião e, muito mais ainda, ao cristianismo. O antagonismo não seria conjuntural e sim essencial, irreductível.

Abertura do discurso revolucionário para a religião

Os partidos liberais e socialistas abriram-se para a tolerância religiosa na medida em que se afastaram dos seus ideais revolucionários. Pode-se perguntar se essa evolução não confirma a incompatibilidade entre religião e revolução.

O que aconteceu com os partidos revolucionários?

Em primeiro lugar devemos levar em conta a evolução do vocabulário. A descolonização levou à formação de muitos Estados novos. Muitos adotaram um linguajar revolucionário. Nacionalismo e revolução chegaram a formar um só linguajar. Revolução coincidiu quase com emancipação nacional. Essas revoluções não trazem consigo uma mudança radical da sociedade. Pelo menos não o fizeram em muitos casos. Com isso o vocabulário revolucionário ficou desvalorizado. A aproximação dos cristãos tornou-se mais fácil. As revoluções nacionais não se proclamaram necessariamente anti-religio-

sas. Em países muçulmanos naturalmente tiveram que respeitar a religião islâmica: pelo menos isso. Nos países africanos, qualquer ação anti-religiosa entra em conflito com as massas e cria dificuldades inextricáveis, como aparece na Etiópia. Desse modo o discurso revolucionário deixou às vezes de lado o temário anti-religioso.

Ainda existem as revoluções marxistas. Aí os sinais de abertura ainda não são significativos. Não se pode saber se representam uma evolução real, ou apenas uma adaptação tática e conjuntural.

Nos Estados comunistas, não se nota uma política de aproximação voluntária por parte do partido. O Estado pode mostrar-se mais tolerante, mas o partido continua manifestando a mesma intransigência: ninguém pode ser crente e membro do partido ao mesmo tempo, pelo menos publicamente. A revolução não integra a religião dentro da sua visão do mundo. Pode ser mais ou menos tolerante, mas essa tolerância não recebe nenhum fundamento teórico. O ateísmo continua sendo parte essencial do discurso revolucionário e o ateísmo militante.

Se Fidel Castro acolheu no Chile a idéia de uma aliança estratégica entre marxistas e cristãos em vista da revolução na América Latina, esta proposta não vale para Cuba. Dentro da órbita soviética, o ateísmo fica como norma obrigatória. Na China, a situação não é distinta, nem no Vietnã, nem na Jugoslávia, muito menos na Albânia, país que levou a perseguição à sua maior perfeição.

Os partidos marxistas manifestaram atitudes mais abertas nos seus discursos apenas nos países em que não detêm o poder, o que não permite presumir a sua atitude se chegassem a tê-lo.

Em 1936, Maurício Thorez, chefe do comunismo francês, "estendeu a mão" aos católicos franceses.⁴⁰ Naquele tempo, esta foi naturalmente rejeitada com horror pelos católicos. As notícias que vinham da Rússia não inclinavam para a conciliação. Não se sabe exatamente o que Thorez queria dizer. Não há nenhum sinal de que essa nova política significasse uma mudança na doutrina oficial do partido. De fato, desde então o partido francês jamais mudou o seu discurso. Não se sabe se existem católicos no partido comunista francês, porque o fato não merece publicidade.

A maior evolução foi na Itália. O próprio Togliatti já tinha dado passos para uma aproximação com os católicos italianos. Ber-

linguer continuou. Foi na Itália que se promoveram mais diálogos entre crentes e comunistas⁴¹, e o partido renunciou oficialmente ao ateísmo militante como exigência para a revolução. Na prática há muitos católicos no partido comunista italiano. O que aconteceria se o partido chegasse ao poder real como na Europa Oriental? Até que ponto se pode dizer que o partido comunista italiano foi fiel ao marxismo? Questões abertas. Em todo caso a mudança italiana foi um sinal de abertura. Alguns dizem para a social-democratização do PCI, outros dizem para uma evolução do marxismo.

Até agora os filósofos marxistas que deram algum valor a certos temas religiosos, ou reconheceram um certo fundamento à religião, que lhe oferecem um lugar na sociedade de amanhã, pertencem a correntes heterodoxas. Não são autores recebidos nos partidos comunistas. A sua evolução não é significativa da evolução dos partidos revolucionários (E. Bloch, R. Garaudy, V. Gardavski, A. Schaff), salvo do partido italiano já mencionado.

Podemos dizer que depois da guerra de 1939-1945 houve mais tentativas de aproximação por parte do pensamento cristão do que por parte do pensamento marxista. Houve vários movimentos cristãos que procuraram integrar o marxismo, mas não houve movimentos marxistas que procuraram abrir-se para a religião. O que aconteceu no Chile entre 1970 e 1973 é significativo: certos cristãos levaram muito longe a aproximação, tanto no partido do MAPU como na Izquierda cristiana, ou no movimento Cristãos pelo Socialismo. Não houve muitas preocupações semelhantes dentro dos partidos marxistas, nem no partido comunista, nem no partido socialista, nem no MIR.

No mundo intelectual marxista em geral, sente-se o mesmo bloqueio. Podemos nos perguntar se esse bloqueio, face a questão da religião, não procede de um outro mais profundo no nível da antropologia. O marxismo funciona como fator de fixação numa antropologia do século XVIII: tem-se uma idéia de ciência que já era superada em meados do século passado, uma ignorância inocente e desarmante de todos os espaços da cultura e da variedade dos subconscientes na existência humana, uma concepção do trabalho reveladora da inocência dos intelectuais.

Ora, o marxismo funciona como um filtro que impede o acesso de qualquer tipo de dados ou de considerações que lhe contestariam

40. Cf. Pierre Pierrard, *L'Eglise et les ouvriers en France (1840-1940)*, p. 534s.

41. Cf. (Col.) *Diálogo posto à prova. Debate entre católicos e comunistas italianos*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1968.

a auto-suficiência. O sistema deve ser suficiente para explicar tudo. Tudo o que não se deixa reduzir a suas categorias não tem o direito de existir.

A novidade vem da prática revolucionária da Nicarágua e de El Salvador. Aí cristãos e marxistas participam juntos num movimento revolucionário. O Documento da Junta sandinista sobre a religião⁴² constituiria uma novidade absoluta se emanasse de um movimento marxista. Sucede, porém, que o sandinismo não é um movimento marxista, mas um movimento em que colaboram vários partidos e vários movimentos, várias pessoas com pensamentos diferentes sobre a religião. Esse documento manifesta em todo caso que os marxistas podem colaborar com cristãos em movimentos revolucionários pluralistas e, dentro desses limites, reconhecer de fato à religião direitos praticamente irrestritos, que não ficam aquém daquilo que as próprias Igrejas podem desejar.

Trata-se aí de revoluções já não identificadas com o marxismo, embora com participação e apoio marxista. Este é um modelo de revolução que, na prática, aceitou a religião e abandonou o ateísmo militante, e, na teoria, renunciou ao discurso do ateísmo.

Para resumir, podemos dizer que a história deixou uma dúvida muito grande entre revolução e cristianismo. Há sinais de mudança, mas os mecanismos aprendidos e os reflexos condicionados ainda vão associar durante muito tempo o discurso revolucionário às críticas contra o cristianismo e a religião. Os revolucionários ainda são, na sua maioria, os filhos apegados ao que a mãe modernidade tinha de mais agressivo contra a religião.

B. O DISCURSO CRISTÃO SOBRE A REVOLUÇÃO

Não vamos refazer aqui a história das relações entre a Igreja e a revolução. O que nos interessa é o discurso da Igreja, como resposta ao discurso revolucionário.

Por sinal, o discurso da Igreja não foi uma resposta ao discurso revolucionário. A imensa maioria dos cristãos, e a própria hierarquia e o clero não quiseram nem prestar ouvidos ao discurso revolucionário. Para eles esse discurso era pura mentira e pura blasfêmia: escutá-lo já teria sido culpado.

⁴² Trata-se do comunicado do 6 de outubro de 1980 da Direção Nacional do FSLN (Documentation DIAL, Paris, D 654).

A partir de 1850, a Igreja católica rejeita radicalmente qualquer discurso revolucionário. Nega-se a reconhecer nele algo mais do que palavras satânicas. Na revolução tudo está errado: nas suas palavras tudo é erro.

Na revolução o discurso cristão quer ver apenas um fenômeno de rebelião: os cidadãos rebelam-se contra a autoridade legítima. A rebelião é atribuída ao orgulho, à insolência, aos instintos anárquicos, ao vício, à libertinagem.

Quanto aos intelectuais que legitimam a revolução, o seu pensamento não é apenas errado, mas perverso, corrupto. Aliás as doutrinas revolucionárias são associadas às heresias. A revolução não é apenas uma heresia nova, mas a condensação de todas elas. É filha da heresia e só pode gerar heresias. Entre as heresias do passado e as doutrinas revolucionárias modernas manifesta-se uma continuidade.⁴³

O discurso contra-revolucionário culminou entre 1850 e 1958 (morte de Pio XII). Foi preparado durante séculos. Ainda sobrevive em muitos setores da Igreja.

Os antecedentes

Na Idade Média duas orientações preparam uma futura teologia contra-revolucionária.

Desde o século XII os movimentos de transformação social aparecem vinculados com heresias. Não sabemos até onde esses movimentos eram realmente heréticos, pois não os conhecemos a não ser pelos documentos que os denunciam ou os condenam.⁴⁴ Naquela época a Igreja está misturada com a sociedade. Diminuir os poderes do clero na sociedade é diminuir-los na Igreja. Qualquer mudança que possa trazer consigo uma modificação no status do clero torna-se imediatamente heresia.

Ora, essa vinculação permitiu condenar esses movimentos em nome da heresia que continham. A Igreja não condena a heresia e o movimento a ela ligado. Basta que um movimento seja dirigido

⁴³ A Instrução do cardeal Ratzinger sobre a "teologia da libertação" apresenta esta também como a heresia das heresias ou a síntese de todas as heresias.

⁴⁴ Cf. Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, 2 vol. Cf. também (J. Le Goff apres.) *Hérésies et sociétés dans l'Europe industrielle XI^e-XVIII^e siècles*, Mouton, Paris-La Haye, 1968.

por uma pessoa tida como herege para ser, ipso facto, desqualificado. Assim aconteceu com João Huss: todo o movimento da Boêmia foi condenado pelo fato de serem atribuídas a ele algumas heresias, por sinal constantes de matérias relativamente secundárias. Da condenação da heresia resultou a condenação da luta política. Criou-se a associação entre heresia e revolução social. Quem propõe uma revolução social é sempre um herege. Esse mecanismo funcionará até os nossos dias.

Em segundo lugar, devemos mencionar a teologia escolástica. S. Tomás deu-lhe as suas feições definitivas. S. Tomás refutou radicalmente Joaquim de Fiori, e negou que pudesse haver mudança numa sociedade cristã: tudo já foi dado. Um cristão não pode esperar mais nada a não ser a vida eterna e a perseverança final. Neste mundo já não vai acontecer nada que seja importante. Não há, portanto, esperança nesta terra. Os males aqui instalados são definitivos. Com essa teologia ou antiteologia da história, S. Tomás condenou de antemão todas as esperanças das revoluções. Não lhes deu nenhuma interpretação teológica possível. Um clero formado pela teologia não podia ter nenhuma abertura para uma mudança de sociedade.

Essa teologia serviu para condenar os movimentos de pobreza e a teologia da pobreza dos Espirituais franciscanos. As condenações de João XXII foram um marco histórico. Fecharam para muitos séculos qualquer possibilidade de a Igreja católica se sensibilizar para as aspirações dos pobres. Doravante para os pobres o céu é a caridade. A pregação manteve o tema da primazia dos pobres, mas num sentido puramente a-histórico: os pobres têm direito à caridade, sem poder exigir esse direito, e terão direito ao céu, o que não podem averiguar hoje em dia. As condenações de João XXII deram à Igreja uma verdadeira alergia. Houve mais preocupação em mostrar que Cristo não foi pobre, do que em mostrar a sua solidariedade com os pobres.

Depois da Reforma, tudo piorou mais ainda. A Igreja católica entregou-se aos monarcas católicos, como o fizeram as Igrejas protestantes estabelecidas. Entre os primeiros deveres dos cristãos constou a submissão aos reis legítimos. A própria revolta contra o rei torna-se um crime de heresia. Contra a revolução francesa e contra as revoluções americanas os papas invocaram o sagrado dever de obediência aos soberanos legítimos: a revolta contra o soberano é revolta contra Deus. A aliança com as monarquias fazia com que

a Igreja deixasse de ser capaz de pensar sequer no problema da revolução. Esta não era nada mais do que um ato de insubordinação.

Naturalmente a resistência da Igreja contra as revoluções não tinha meras razões teóricas. Estava em jogo o lugar privilegiado do clero e da doutrina cristã na cristandade, a própria estrutura da cristandade. A situação intelectual da cristandade, porém, não ajudava a entrar na perspectiva dos novos desafios. A Igreja não estava armada para abordar a problemática.

O discurso contra-revolucionário

O discurso contra-revolucionário partiu da defesa dos direitos dos soberanos legítimos que detêm os seus direitos de Deus: esta foi a posição oficial da Igreja católica depois da Revolução francesa (européia) e das revoluções americanas. Concordou plenamente com o Congresso de Viena (1815). Mais tarde o discurso ampliou-se e aumentou por integração da doutrina dos grandes filósofos contra-revolucionários Burke, de Maistre, de Bonald, Balmes. O discurso reforçou-se também depois das grandes etapas do movimento revolucionário: revoluções européias (1789-1815), revoluções européias de 1848, Comuna de Paris (1871) e entrada dos italianos em Roma (1870), revolução russa (1917). Cada uma dessas etapas confirmou mais ainda o discurso da Igreja. Eis aqui o seu conteúdo nas grandes linhas.

A Revolução é a irrupção da desordem e da subversão na sociedade. O irracional toma conta da sociedade. A rale invade a cidade, é o reino da libertinagem. Todos os freios que contêm os instintos de destruição vão cedendo. A Revolução é a ruptura de toda ordem social e dos fundamentos da ordem: insurreição contra os direitos de Deus e a ordem estabelecida por ele no mundo. Dois sinais claros da ruptura da ordem divina: a violação do respeito devido às autoridades investidas por Deus, particularmente aos soberanos, e a violação da propriedade.

Se a Revolução reivindica direitos humanos, o discurso contra-revolucionário opõe aos direitos do homem os seus deveres. Antes de falar em direitos os cidadãos devem ser fiéis aos seus deveres. Aos direitos do homem devemos opor os direitos de Deus e das autoridades constituídas.

A Revolução atribui-se às paixões mais animais que há no homem: é a revolta do instinto contra a razão. A Revolução só pode proceder do orgulho desenfreado que dá livre curso ao roubo, à libertinagem, à licenciosidade. A Revolução é obra do ódio dos pobres contra os ricos, dos súditos contra a autoridade.

Por isso a Revolução é descrita como pura expressão de violência. Com certeza todas as revoluções conheceram excessos de violência. Os seus críticos, porém, não parecem ser muito comovidos pelos excessos da contra-revolução, geralmente muito mais terríveis. Depois da guerra civil de Espanha, Franco mandou matar friamente centenas de milhares de operários. A Comuna de Paris tinha matado algumas dezenas de pessoas. A repressão mandou matar friamente mais de 40.000 operários que tinham entregue as armas. A contra-revolução é muito mais sangrenta e cruel, porque tudo resolve friamente quando já não há perigo, por pura vingança. Contudo aos olhos da contra-revolução essa violência não é violência mas restabelecimento da ordem.

A Revolução somente se explica pela instigação de agentes infiltrados no povo. Pois o povo é bom, mas se deixa manipular por falsos pastores que lhe excitam as paixões. Esses falsos pastores são de uma total corrupção intelectual. Excitam a inveja dos pobres movidos por sentimentos de amargura e de vingança. Nada respeitam e tudo querem sujar e destruir. Aproveitam a fraqueza dos pobres para exercer sobre eles uma liderança viciada. São homens de ódio que inculcam em todos o ódio.

Mas essa obra de destruição leva a sociedade à ruína. Os resultados vão condenar a revolução. Ela deve cair. Não pode deixar de cair. A Igreja esperou a queda durante décadas e a queda não veio.

Todo esse linguajar se encontra nos documentos da Igreja desde as condenações contra a Revolução francesa até as condenações contra o comunismo. O discurso repete-se.⁴⁵

Com essas condições, a evangelização de uma sociedade em via de revolução torna-se muito difícil. A Igreja, porém, não vê o problema em termos de evangelização, mas em termos apocalípticos. Face à Revolução, o único dever da Igreja é manter-se firme e irreduzível face ao Dragão do Apocalipse. Ela não pensa em converter.

45. Ainda não apareceu nos documentos eclesiais uma frase que tratasse de recuperar algo positivo na revolução. Trata-se de um fenómeno puramente negativo.

Evangelizar é gritar a verdade como sinal de maldição a quem a rejeita. A Igreja esperava a queda da Revolução. Na Europa, esperaram o fim da era revolucionária até 1890 aproximadamente. *Rerum Novarum* foi o primeiro sinal de uma previsão de continuidade. Pio XII esperava a queda do comunismo no mundo. Somente João XXIII e a Ostpolitik de Paulo VI mostraram uma expectativa de continuidade.

A doutrina social da Igreja

Leão XIII percebeu que o discurso de condenação e de contra-revolução do seu antecessor levava a Igreja para fora deste mundo numa espera apocalíptica sem saída. Orientou a Igreja católica para outra via que podemos denominar por uma expressão historicamente datada: a doutrina social da Igreja. Foi *Rerum Novarum* abrindo a era das encíclicas sociais e da política chamada hoje em dia democracia-cristã.

Leão XIII não condena apenas o socialismo, mas oferece uma alternativa. Reconhece a existência do problema: a miséria dos trabalhadores não se deve a fatores puramente naturais: ela é "imerecida". É produto de injustiças. Porém, a essas injustiças há outro remédio. O socialismo e a revolução não são indispensáveis: *Rerum Novarum* afirma que há ainda outra solução: apela para a compreensão e a boa vontade das classes dirigentes da sociedade e para a responsabilidade do Estado.

A finalidade da Doutrina Social da Igreja foi desviar a classe operária e as demais classes sociais do caminho da revolução socialista. Não oferece um caminho determinado, mas orienta para a procura da alternativa. Não oferece, mas promete. *Populorum Progressio* estende a doutrina social ao nível internacional com a fim de evitar as revoluções do Terceiro Mundo contra a supremacia do Primeiro.

Quem for fazer a história do século XX terá que reconhecer que o novo discurso de Leão XIII alcançou uma grande parte dos seus objetivos. Nos países germânicos e latinos em que a Igreja católica exerce a sua influência não triunfou a Revolução socialista. Foram buscadas soluções alternativas. A sociedade passou por reformas bastante profundas e criou-se um ambiente de tranquilidade social que ninguém teria podido prever no século passado. As nações

da Europa oriental somente não entraram no mesmo caminho porque, por razões militares, entraram na órbita soviética.

Se os católicos tivessem seguido o caminho meramente contra-revolucionário de Pio IX, é provável que a revolução teria triunfado em muitos países. Quanto ao problema de saber se é melhor que se tenha evitado a revolução na Europa, e se os povos não seriam mais felizes se tivessem feito uma revolução socialista, é difícil responder.

No que diz respeito aos povos do Terceiro Mundo em que a Igreja católica exerce também influência (América Latina, Filipinas), a prova ainda não existe de que o discurso da doutrina social da Igreja conseguirá reformas que permitiriam fazer a economia de uma revolução. A América central entrou na fase da revolução, seguindo o caminho de Cuba. Mas se trata de países que nunca tinham tido acesso a uma verdadeira independência nacional e não tinham política própria. Os outros estão numa fase de tranqüilidade depois de ter passado por regimes de Segurança Nacional. O que significa essa tranqüilidade?

O tema fundamental da Doutrina Social da Igreja apresenta-se como alternativa à revolução: é o tema da colaboração de classes, oposto ao tema da luta de classes. No contexto da Doutrina Social da Igreja, luta de classes significa o processo que desemboca numa revolução. A colaboração de classes significa um processo de reformas que supõem um amplo consenso social. A colaboração de classes aparece como caminho pacífico, e a luta de classes como caminho de violência. Todo o resto da Doutrina Social da Igreja deriva dessa posição básica.

A Doutrina Social da Igreja postula que é possível alcançar as metas de uma revolução sem passar pelo processo de revolução, graças a uma evolução gradativa. A história encarrega-se de verificar essa previsão.

Uma dúvida fica pendente: a Doutrina Social da Igreja que é discurso contra a revolução opõe-se a qualquer revolução como sendo mudança de sociedade, ou somente a uma revolução comunista? A Doutrina de Segurança Nacional dos Estados Unidos afirma que qualquer revolução no Terceiro Mundo é inevitavelmente recuperada pela União Soviética. Tudo indica que essa Doutrina é amplamente compartilhada na Igreja católica. Com essas condições, a rejeição da revolução poderia significar o temor de que essa revolução seja re-

cuperada pela União Soviética, desembocando numa sociedade semelhante à sociedade russa atual. A rejeição da revolução seria a rejeição do projeto soviético de sociedade. A insistência de João Paulo II na necessidade de evitar qualquer recurso ao marxismo poderia encontrar aí uma explicação.

Outros diriam que a Igreja rejeita toda e qualquer revolução porque esta implica num recurso à violência. No entanto, frente às guerras em geral a posição da Igreja é muito mais reservada e jamais os católicos foram advertidos contra as políticas que preparam guerras, nem contra a participação dos católicos nas guerras nacionais. A melhor confirmação seria que, se ocorresse o caso, a Doutrina Social da Igreja se opusesse a toda ação revolucionária para derrubar o regime comunista em qualquer país em que estiver instalado. Se a oposição for contra toda revolução, ela deve valer também no caso de uma revolução contra um Estado comunista.

Mas até agora a Doutrina Social da Igreja dirige-se apenas aos católicos que vivem em regime capitalista. Para os católicos que vivem em regime socialista ela não fala.

Aberturas católicas para a revolução

A atitude do protestantismo frente a revolução varia muito de acordo com os países e as denominações. Teremos que contentar-nos com algumas alusões a certos fatos transcendentais. O centro da nossa consideração é a Igreja católica. Note-se, porém, que na aproximação à revolução realiza-se um ecumenismo de fato; católicos e protestantes encontram-se na prática sem procurá-lo explicitamente.

Em primeiro lugar podemos pensar que não era fatal que Igreja e revolução entrassem em oposição radical. Tudo começou com a Revolução francesa e não era também fatal que o conflito estourasse ou ficasse tão radical. A Revolução francesa começou com o apoio do clero. O que atrapalhou tudo foi a Constituição civil do clero. Era inevitável a ruptura sobre esse assunto? Afinal, Pio VII concedeu a Napoleão o que Pio VI negou à Revolução. Mas, diante das perseguições de 1793, a ruptura era inevitável. O clero que tinha aceito a Constituição ficou desacreditado. Nenhuma concessão à Revolução era possível.⁴⁶

46. Cf. F. Houtart e A. Rousseau, *The church and Revolution*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1971, p. 38-54.

Veio a grande Restauração europeia. Sopraram novos ventos liberais e revolucionários. Apareceu Lamennais. Foi um estouro, a grande voz profética do século XIX.⁴⁷ Não teria sido possível uma mudança da Igreja no sentido de Lamennais desde 1830? Na Bélgica, católicos e liberais fizeram a revolução de 1830 juntos com a bênção da Igreja. Mas em 1832 já não era possível. Em Roma ninguém entendia: nos Estados Pontifícios vivia-se ainda no século XVIII. Gregório XVI condenou e a Igreja acatou. Perdeu-se a segunda oportunidade de conciliação com a Revolução.

Chegou a Revolução de 1848. Tinha sido preparada por um ambiente revolucionário de vários anos. Quase todos queriam uma Revolução cristã. Jesus era o primeiro revolucionário. Os operários queriam uma Revolução com Cristo. Uma Revolução social consumada em 1848 teria mudado a face do mundo. Mas a Igreja rural não entendeu. O clero controlava os camponeses e não entendia o apelo dos operários. Os deputados católicos votaram contra os operários. Em 1850 as posições são claras: a Igreja contra os operários e os operários contra a Igreja. Contra o seu desejo, contra a sua preferência, mas não havia jeito. Não era inevitável. Mas assim foi. Perdeu-se a terceira oportunidade.⁴⁸ Aliás, na Europa não houve mais oportunidade.

Na segunda metade do século passado ainda houve sacerdotes isolados que procuraram o contato com o movimento operário, com o movimento socialista. Foram todos e sempre condenados, ou reduzidos ao silêncio. Somente na Alemanha os católicos organizaram o partido do Zentrum com o fim de contrabalançar a força do movimento socialista. De reconciliação ninguém fala.

Contudo, a Igreja acaba reconhecendo os fatos consumados. A Revolução consegue legitimar-se pelo tempo. Os papas acabaram reconhecendo a independência dos novos Estados americanos mesmo contra a vontade de Fernando VII. Em 1929, Pio XI aceitou a anexação dos Estados Pontifícios ao reino de Itália. Nos anos 1890, Leão XIII pregou aos franceses a aceitação da República abominada que nascera da Revolução. No Leste europeu, a Ostpolitik de Paulo VI implica num reconhecimento de fato dos novos regimes: já não se espera mais a derrubada apocalíptica do Dragão. A pergunta nasce:

se é aceita depois dos fatos, não teria sido mais interessante reconhecê-la já antes dos fatos e permitir que os católicos participassem no movimento revolucionário? Que valia o discurso oposto à Revolução, uma vez que muda depois dos fatos?

Octogesima Adveniens parece inclinar-se nesse sentido, embora a interpretação não esteja bem segura. A Carta apostólica parece restringir o alcance da Doutrina Social da Igreja e confiar mais no discernimento dos católicos.⁴⁹ Quis o papa dizer que a liberdade dos católicos iria até entrar na perspectiva de uma revolução? Em todo caso, as orientações de João Paulo II não vão nesse sentido. O papa atual evita as referências à *Octogesima Adveniens*.

A teologia teria podido oferecer um modesto ponto de partida para um reconhecimento da revolução. Já dissemos que a perspectiva global da teologia escolástica tende ao imobilismo social. Contudo, a tradição teológica ensina o tiranicídio. Este explicita simplesmente a velha prática do Império Bizantino, cujo regime foi chamado de despotismo compensado pelo tiranicídio: em Constantinopla, o novo imperador que tinha expulso o seu antecessor era automaticamente reconhecido pela Igreja, já que o seu êxito era o sinal da aprovação divina.

Os escolásticos ensinam depois de S. Tomás que é sempre legítima a insurreição contra um poder ilegítimo. Os doutores determinam as condições de aplicação desse princípio. Em *Populorum Progressio*, Paulo VI alude a essa doutrina, aceitando assim a possibilidade de uma insurreição. Na Nicarágua em 1979, os bispos aplicaram essa doutrina para legitimar a insurreição popular já generalizada.

Mas a insurreição ainda não é a revolução.⁵⁰ Os teólogos não manifestaram interesse em desenvolver a doutrina tradicional para ir ao encontro da revolução no sentido contemporâneo. Mantém a doutrina arcaica sem fazer perguntas sobre a situação atual.

O primeiro movimento significativo de aproximação nasceu no protestantismo: foi o chamado "socialismo religioso", cujos protagonistas são pouco conhecidos, salvo P. Tillich que começou aí a sua carreira teológica.⁵¹ Depois de 1918 muitos tinham a certeza de

47. Cf. Pierre Pierrard, *L'Eglise et les ouvriers en France (1840-1940)*, p. 126-128; Hans Maier, *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christliche Demokratie, 1789-1901*, 2ª ed., Rombach, Friburgo, 1965, p. 181-197. Não havia somente Lamennais. Precisa citar Buchez e muitos outros. Ver Hans Maier, *o.c.*, p. 198-244.

48. Cf. Pierre Pierrard, *o.c.*, p. 151-171.

49. *Octogesima Adveniens*, ed. Vozes, n. 42.

50. Cf. a mensagem do episcopado nicaraguense publicado no dia 2 de junho de 1979. O texto toma apoio na *Populorum Progressio*, n. 30 (Ver Documentation DIAL D 548).

51. Cf. Teije Brattinga, *Theologie van het socialisme*, Het witte Boekhuis, Bolsward, 1980.

que a revolução socialista era iminente na Alemanha. Era a convicção dos comunistas, inclusive dos russos. O socialismo religioso não se pronuncia de modo puramente acadêmico, mas entra num debate prático. Mais tarde, é verdade, as esperanças dos revolucionários foram frustradas. A Alemanha tomou outro rumo. O movimento socialismo religioso foi desativado. O próprio Tillich fez uma nova carreira nos Estados Unidos.

Depois da Segunda Guerra Mundial, diante da grande expansão da União Soviética graças aos seus triunfos militares, vários movimentos apareceram. Houve na França o movimento chamado "progressista". O progressismo exprimiu-se pela revista *Jeunesse de l'Eglise* que publicou muitos dos temas que se tornaram atuais no mundo na década dos anos 60. Tratava-se da colaboração dos cristãos com um movimento que se esperava revolucionário na França. O progressismo foi condenado por Pio XII de modo tão radical que desapareceu.⁵² O anticomunismo rígido foi imposto como linha obrigatória.

Pio XII condenou também toda participação dos católicos nos movimentos pela Paz promovidos pela União Soviética em vista de uma colaboração com setores não comunistas do mundo. Proibiu a participação dos católicos nos movimentos que no Leste europeu participava com o governo comunista: o exemplo mais famoso foi o grupo Pax na Polônia.⁵³

A mudança veio com João XXIII e o Vaticano II. Quando João XXIII disse no discurso inaugural do Concílio que não esperava dessa assembléia condenações e sim reconciliação, um dos primeiros assuntos aos quais ele se referia era o socialismo e a revolução. Em *Pacem in Terris* o papa propôs a distinção entre doutrinas e movimentos históricos que tinha por finalidade criar pontes para o socialismo. Na mesma linha *Gaudium et Spes* evitou condenações explícitas, referiu-se ao comunismo nos parágrafos sobre o ateísmo que são dos mais abertos do Concílio e evitou consagrar qualquer posição social que se identificasse com o capitalismo, por exemplo o direito de propriedade. Assim estavam colocadas as bases teóricas de uma aproximação pela primeira vez na história da Igreja católica.

52. Sobre o progressismo, cf. *Jeunesse de l'Eglise, Les événements et la foi*, Seuil, Paris, 1951.

53. O Decreto do S. Ofício do 28 de junho de 1949 define claramente a ruptura radical entre Igreja católica e comunismo. Ver Denz-Schönmetzer, n. 3.865.

O Concílio não respondeu ao apelo do cardeal Lercaro, e não fez explicitamente uma opção clara pelos pobres. Contudo, foi no ambiente do Vaticano II que nasceu a opção pelos pobres. Do Vaticano II saiu Medellín: os bispos latino-americanos movidos pelo grupo "dos pobres" dos corredores do Vaticano II preparou e montou Medellín, com dom Manuel Larraín e dom Helder Câmara na frente.⁵⁴ Um novo discurso estava se construindo.

Avançaram na frente um grupo de 18 bispos que assinaram o manifesto dito do Terceiro Mundo em 1967.⁵⁵ Em 1971, os bispos peruanos apresentaram ao Sínodo romano um documento que entrava claramente na linha do socialismo proposta pelos 18 bispos do Terceiro Mundo.

Contudo o episcopado não os seguiu nessa linha: os movimentos sociais recuavam na América Latina sob a pressão dos novos regimes de Segurança Nacional. O episcopado fixou-se na opção pelos pobres e na libertação com as Comunidades Eclesiais de Base segundo a linha de Medellín, confirmada em Puebla.

Outros foram mais longe do que o discurso de Medellín: até a revolução e o socialismo: minoria.

Naquele tempo, durante alguns anos, houve na Europa a esperança de um diálogo possível com a União Soviética: as reformas de Krouchtchov despertavam essa esperança. Foram teólogos protestantes alemães que procuraram reiniciar o diálogo com o mundo intelectual da Europa Oriental. A chamada "teologia da revolução"⁵⁶ tinha por objetivo principal a construção de uma base teórica de diálogo possível com a Europa do Leste. A "teologia da revolução" chegou a interessar um pouco a teologia mundial entre 1965 e 1970. Contudo, a repressão da "Primavera" de Praga em 1968 acabou com as esperanças e tirou à "teologia da revolução" a sua razão de ser. Com o marxismo já não havia mais diálogo possível.

A "teologia da revolução" que era diálogo com o marxismo da Europa do Leste reteve a atenção de alguns latino-americanos.⁵⁷ Contudo, não correspondia às expectativas. Era muito protestante, muito ligada ao contexto do marxismo oriental. Era também uma

54. Ainda não se escreveu a história desse grupo, nem a história da atuação de Dom Manuel Larraín e Dom Helder Câmara. Somente contamos com testemunhos orais.

55. Mensagem do 15 de agosto de 1967, conhecida como Mensagem de bispos do Terceiro Mundo. Texto em *Signos de renovación*, CEP, Lima, 1969, p. 19-29.

56. Cf. Ernst Feil e Rudolph Weth (ed.), *Diskussion zur "Theologie der Revolution"*, Kaiser V., München — M. Grünewald V., Mainz, 1969.

57. Cf. H. Assmann, no livro *Diskussion zur "Theologie der Revolution"*, p. 218-248.

teologia muito acadêmica. A América Latina escolheu um caminho mais original, criando a chamada "teologia da libertação".

O discurso de revolução socialista foi assumido, pelo congresso de Cristãos, em 1972, no Socialismo de Santiago do Chile. Era de certo modo uma resultante das tendências dos movimentos de sacerdotes nascidos na América Latina em 1968. A ocorrência imprevista do governo Allende oferecia a esses movimentos a oportunidade de se definirem. O discurso incluía revolução e socialismo.⁵⁸

Esse discurso, além de não ajudar, contribuiu para a derrubada do governo de Salvador Allende. A maioria dos católicos radicalizou-se por causa do documento do congresso. O episcopado condenou e tendeu com mais força para o golpe que preparava.

O discurso de Santiago foi abandonado pelos seus próprios autores. A queda de Allende no ano seguinte tirava-lhe a aplicação prática. Aliás, de modo algum a Igreja latino-americana estava disposta a aceitar tal discurso. Seria passar de um extremo oposto a outro de modo quase instantâneo. Não sucedem tais milagres históricos.

Na realidade, depois de Medellín, um amplo setor da Igreja latino-americana adotou o discurso chamado "teologia da libertação". Os seus adversários procuraram desprestigiar-lo, confundindo-o com o discurso de Cristãos pelo Socialismo. Foi a tática usada pelo protagonista e organizador da campanha contra a "teologia da libertação", Roger Vekemans, S.J., desde o seu centro CEDIAI de Bogotá, com a revista *Tierra Nueva*. Para conseguir uma condenação da "teologia da libertação" havia que confundi-la com Cristãos pelo Socialismo. A campanha durou 14 anos, recebeu o apoio poderoso do CELAM durante os 10 anos (dom Alfonso Lopez Trujillo foi o ditador absoluto dessa instituição) e finalmente desembocou na Instrução da S. Congregação pela Defesa da Fé de 6 de agosto de 1984.

A campanha de Vekemans deu frutos: a Instrução Romana identifica "teologia da libertação" e Cristãos pelo Socialismo. Contudo, o tiro pode sair pela culatra. Pois uma grande parte do episcopado que não aceita essa identificação não ficou satisfeita com o documento da Santa Sé. Inevitavelmente a história do documento

58. Cf. *Cristianos por el Socialismo*, ed. Mundo Nuevo, Santiago de Chile, 1972.

romano será um dia conhecida e tudo voltará contra os autores da confusão.⁵⁹

A "teologia da libertação" é um discurso novo provocado pela situação revolucionária da América Latina. É uma resposta a essa situação. Mas ela não define nenhum rumo prévio. Deixa os caminhos abertos. Naturalmente ultrapassa o fechamento tradicional a uma revolução ou a um socialismo. Não o exige, nem o rejeita. Simplesmente fornece um instrumental que permita aos católicos escolher no momento oportuno, sem preconceito.

A "teologia da libertação" pode sustentar a luta pela democracia na América do Sul. Ela pode sustentar a revolução nicaraguense. Ela não obriga a tomar partido no El Salvador no meio da guerra civil, mas obriga os católicos a buscar a sua posição sem acatar simplesmente a posição política fixada pela hierarquia.

O caso da Nicarágua pode ser a primeira grande oportunidade perdida na América Latina.⁶⁰ O documento episcopal de outubro de 1979 podia ter sido uma base de conciliação entre Igreja e revolução. Assim não foi. Assinado pelos bispos, o documento foi rapidamente cancelado por outros e pela prática. A viagem do papa confirmou a eleição da via "polonesa" pelo episcopado. Este não estava preparado para inovar. Além disso o presidente do CELAM assumiu pessoalmente a direção da Igreja nicaraguense. Queria merecer a promoção ao cardinalato. Mereceu.

Com a Igreja dando, de fato, apoio à contra-revolução, o futuro da conciliação parece impossível. A longo prazo a revolução terá que separar-se de uma Igreja que só lhe apresenta obstáculos. Esta, exaltada pela perspectiva do martírio, espera a queda apocalíptica do sistema. Seria bem difícil dar voltas para trás e refazer uma tentativa de união.

Conclusão

O discurso revolucionário colocou para a Igreja dois grandes desafios. O primeiro era de reencontrar o discurso pelos pobres.

59. Precisa acompanhar os comentários publicados em *Tierra Nueva* para ver se constitui a argumentação. A essa revista convém acrescentar os vários volumes publicados pelo cardeal Alfonso Lopez Trujillo.

60. Parece que a tendência dominante do Vaticano adotou a linha "polonesa" sugerida por Humberto Belli num documento publicado pela revista *Tierra Nueva*, de julho de 1983.

O discurso revolucionário fala em nome dos pobres. Contesta a Igreja o direito de falar em nome deles. Se a Igreja perdesse esse direito, o que seria ainda? No entanto, a história dos últimos dois séculos é testemunha: a Igreja tinha perdido a linguagem dos pobres. O que lhes disse, já não era o evangelho de Jesus Cristo, e não poderia haver para a Igreja de Cristo maior escândalo do que esse. Com certeza fazia tempo que a Igreja tinha desaprendido essa linguagem dos pobres, a autêntica, não a da religiosidade popular. O discurso revolucionário veio despertá-la e tomar consciência da sua situação. Não podemos dizer que, na Igreja, todos estejam conscientes, mas uma parte significativa. Se Deus quiser, o grande escândalo de que falava Pio XI já não se renovará nem na América Latina, nem no resto do mundo. Contudo, o futuro ainda não está garantido plenamente. Os debates em torno da "teologia da libertação" mostram que não há situações definitivas.

O segundo desafio foi o de uma modernidade aguda. Se muitos não tinham descoberto a necessidade de levar a sério a transformação imensa que a modernidade trouxe à humanidade — também desde o ponto de vista cultural e intelectual —, a existência de imensas sociedades, oficialmente e realmente atéticas, já não permite fechar os olhos. Os anjos não virão eliminar o ateísmo para nos facilitar a tarefa. Os desafios da modernidade são sérios e não se resolvem pelo recurso às formas tradicionais de piedade popular, mais ou menos modernizadas. O problema da evangelização está aberto. A palavra de Deus nunca mais poderá ser levada aos homens como na época da cristandade. A idade do pensamento intelectualista helenístico já passou. As teologias elaboradas na base da filosofia clássica grega já não têm audiência. Não são ajuda para a evangelização, mas apenas empecilho. O problema da Igreja consiste nisto: já que o seu linguajar deixou de atingir a humanidade, a evangelização não se faz. As palavras multiplicam-se, mas não saem do círculo fechado dos cristãos. A Igreja fala-se a si própria, mas não fala ao mundo. Eis o desafio!

CAPÍTULO VII

A palavra de Deus hoje

Ouve-se a palavra de Deus ainda hoje em dia? Onde? Como? Muitos não a ouvem. Muitos acham que ela deixou de existir. Dentro da Igreja fala-se muito. Mas será que tantas palavras realmente falam?

Se a palavra não se ouve, é sinal de que não é mais a palavra de Deus. Pois esta tem força e ressoa, provoca debate e divide. Mas a palavra de Deus não pode ficar calada. O que pode acontecer é que não ressoe dentro ou a partir da Igreja. Pode acontecer que a palavra de Deus esteja fora. Nesse caso o desafio da Igreja é: como reencontrar a palavra que foi perdida e nunca podíamos ter deixado escapar?

Acabamos de percorrer algumas etapas da história da palavra. Daí resulta que a verdadeira palavra certamente não é o produto da história. Estamos longe de uma evolução progressiva, formando pouco a pouco uma palavra mais completa ou perfeita. Pelo contrário, a história parece mostrar a degradação da palavra de Deus. Empobreceu-se com a história. Foi vítima da história, vítima dos triunfos da Igreja, ainda mais do que das suas derrotas. O reencontro com a palavra de Deus requer, de certo modo, que recorramos de novo, em sentido inverso, à marcha da história até as origens.

No entanto, o passado não foi tempo perdido. Ensinou-nos os erros que sempre nos ameaçam, os passos em falso, as ilusões.

Mostrou-nos por que o evangelho nos foi roubado e por que as nossas palavras deixaram de ser boa notícia para os povos.

Teremos a ilusão de ser melhores ou mais ajuizados do que os nossos pais? Não se trata de problema de valor. Estamos numa conjuntura nova. A humilhação do cristianismo é o ponto de partida de um conhecimento mais crítico. Da confissão dos pecados surge um início de vida nova.

Também o cristianismo tem a chance histórica de poder recomeçar em terras virgens. Mesmo na América Latina tudo é novo. O passado é tão breve e afetava nações quase vazias. Neste século XX é que as nações latino-americanas começam realmente a existir e a palavra de Deus com elas. O resto foi pré-história como na Europa a época que vai do século V ao século XI.

Num primeiro parágrafo veremos o que é a palavra de Deus, a palavra conduzida pelo Espírito. No segundo parágrafo relacionaremos essa palavra com a ciência, o grande problema nascido com a modernidade e já subjacente desde a entrada do cristianismo no helenismo. Trata-se apenas de um ensaio recolhendo pensamentos que são familiares nas Igrejas atuais. Não estamos na época das sínteses teológicas, se é que essa época jamais volte a aparecer.

1. A PALAVRA QUE O ESPÍRITO CONDUZ

Por uma feliz coincidência, a filosofia ocidental deixou de se concentrar ao redor do sujeito. Depois de 300 anos de subjetivismo dominante ela tomou por ponto de partida da reflexão a linguagem, a palavra. A palavra é a realidade mais óbvia. Não partimos do "eu". Toda reflexão sobre o "eu" faz-se com palavras não inventadas pelo "eu", e sim recebidas por ele. Não partimos nunca do nosso "eu". Antes de tomar consciência de si mesmo, este já foi revestido de uma linguagem. Nós tomamos consciência de nós mesmos através de uma linguagem, que é toda uma cultura.

A filosofia deixou de solicitar os cristãos para que tomem como centro da sua consideração a fé do sujeito. A fé já é expressão de uma linguagem. Ter fé é adotar um linguajar, um sistema de palavras. A fé existe. O sujeito existe e não é apenas o ponto de apoio da língua, como disseram paradoxalmente certos estruturalistas. Mas

mais importante na ordem das prioridades é a palavra. O cristianismo é palavra antes de ser fé.¹

A palavra pode ser representação. De certo modo sempre contém uma certa representação da realidade. Mas ela é mais. Pois não exprime simplesmente um conhecimento. A palavra é ação. Não age sobre a natureza, e sim sobre os homens. A palavra é interferência na vida social e na rede de comunicação entre os homens. Por isso, ela age porque faz agir. A palavra provoca o agir. Nesse sentido ela também age.

No primeiro tomo destes ensaios, *O Tempo da Ação*, vimos que a ação fica no centro do cristianismo. A obra do Espírito é o agir do homem. Ora, vemos agora que o que provoca a ação é a palavra. O Espírito orienta então a palavra. Que palavra? Quais são as ações que a palavra realiza? Quais são os aspectos que fazem da palavra um motor de ação? Eis o nosso assunto.

A teologia tradicional separou a "revelação" da "missão" ou da "evangelização", pelas quais, por sinal, tinha pouco interesse. Agora vemos que a palavra está na evangelização. A palavra atinge o seu significado e o seu valor na evangelização. Ela é palavra dirigida por alguém a alguém, uma pessoa responsável a outra pessoa responsável. Ela não transmite somente um conhecimento, mas pretende suscitar uma ação.²

A teologia tradicional, que procedeu da filosofia grega e do seu espírito, pretendia enunciar um conhecimento totalmente indiferente à pessoa que o emitia e à pessoa à qual estava destinado. Era um conhecimento em si mesmo, como se emanasse de uma inteligência qualquer, comum a todos, e estivesse destinado a uma inteligência qualquer, comum a todos. Era o que se chamava: a universalidade do conhecimento científico. Tal foi e é ainda, para muitos, o ideal da ciência e a sua regra metodológica.

Tem cabimento essa regra para a teologia cristã? Certamente não. Pois, se a ciência tende a ocultar a sua derivação para a ação, a teologia há de salientá-la. A palavra de Deus não se dirige à inteligência abstrata, anônima, universal. A palavra de Deus é compromisso de uma pessoa que se dirige a outra para comprometê-la tam-

1. Sobre a evolução da filosofia ver uma síntese luminosa em J. Ladrière, *L'articulation du sens*, t. II, Cerf, Paris, 1984, p. 109-134.
2. Cf. H. Bouillat, *De l'Apologétique à la Théologie fondamentale*, em *Les quatre fleuves*, n. 4, Paris, Seuil, 1973, p. 57-70.

bém. Por isso o sujeito e o destinatário são essenciais à palavra de Deus. É isso mesmo que vamos agora desenvolver.

Examinaremos sucessivamente o sujeito da palavra: quem fala? o destinatário da palavra: a quem fala? o conteúdo da palavra: o que é que se fala? e o modo de agir da palavra: como fala?

A palavra dos pobres

O Espírito sempre, desde o início, conduziu a palavra dos pobres. Os pobres sempre falaram. Se o evangelho sobrevive depois de 20 séculos, podemos crer que foi, sobretudo, porque, nos subterrâneos da história, os pobres evangelizaram. Não deixaram documentos históricos. É apenas a experiência do presente que nos leva a induzir que deve ter sido assim também no passado.

Num nível mais baixo do que os níveis que refere a história, a evangelização continua. O evangelho vivido no concreto foi trazido em grande parte pelos imigrantes pobres que falaram e transmitiram o seu apelo. Houve a ação dos missionários, mas ela foi mais episódica, passageira. A palavra de Deus passa pela conversa do dia-a-dia dos pobres que ficam na terra.

No entanto, se a palavra dos pobres prossegue a sua marcha, não foi prestigiada no passado e ainda não o é no presente. A história que lembramos mostra que a palavra dos pobres foi marginalizada na cristandade. Nem as reformas sucessivas lhe deram a devida atenção: as reformas foram feitas por elites, por gente letrada. Os sucessores da cristandade não foram mais favoráveis. Antes, pelo contrário, a modernidade foi um fenômeno de elites e gerou a religião burguesa que ameaça invadir todo o campo da religião naquilo que constitui a herança da cristandade. A revolução quis ser a voz dos pobres e o foi, ainda o é até certo ponto, de modo muito limitado. Ela também tende a ser o monopólio de novas elites.

A história dos últimos 20 séculos foi a história da ascensão de sucessivas elites, mesmo na Igreja. Quando soar a hora dos pobres? Ainda serão ouvidos um dia? A sua voz ainda terá vez?

É preciso restituir a palavra aos pobres na medida em que a perderam; ouvi-la e prestigiá-la na medida em que a salvaram. No que diz respeito à palavra, eis a primeira tarefa. O Espírito fala

por meio dos pobres, em primeiro lugar especificamente. Se fala por meio de outros, é de modo derivado.

A voz da Igreja há de subordinar-se à voz dos pobres. Aliás, a voz da Igreja devia ser a própria voz dos pobres, pois quem constitui a Igreja, primeiramente, são os pobres, sendo a hierarquia, os sacerdotes e os ministros meros servos do povo dos pobres.

Mas a voz da Igreja tornou-se uma voz burocrática, formal, um discurso de profissionais da palavra, de escribas.³ A primeira necessidade é voltar a ouvir a voz dos pobres para que ela possa assumir a missão de ser a voz da Igreja.

Não é tolerável que a voz dos pobres se faça ouvir somente ao lado da Igreja. O que Pio XI denunciava como escândalo era isso: que a voz dos pobres se fizesse ouvir fora da Igreja e não dentro dela.

Em Medellín e Puebla, a Igreja latino-americana fez opção preferencial pelos pobres. Essa opção inclui uma prioridade à palavra dos pobres. Ora, o que entendemos por isso?

A palavra dos pobres é, em primeiro lugar, o clamor que foi descrito no primeiro capítulo. Os pobres portadores dessa palavra são todos os pobres do mundo, todas as vítimas, todos os marginalizados. O caráter comum a todos é a sua rejeição ou marginalização pela sociedade, porque não têm poder. Se esse clamor não ressoa na Igreja, ela não é a Igreja dos pobres.

O que impede que essa voz se identifique com a voz da Igreja? Em primeiro lugar o fato de que os pobres não se integram nas instituições e organizações da Igreja. Os pobres ficam fora, assim como ficam fora de todas as instituições. Pelo menos, os mais pobres. Mesmo na América Latina, os mais pobres não participam das Comunidades Eclesiais de Base. Qualquer participação em qualquer coisa já supõe uma certa capacidade e um poder. Daí a necessidade constante de abrir o coração e os ouvidos a essas massas que são os preferidos de Deus, e, também teoricamente, da Igreja. Se a voz da Igreja não exprime essa voz dos que estão ausentes porque são mais pobres do que os pobres que aí estão, ela não é mais a Igreja dos pobres.

3. A mudança fundamental ocorreu quando as escolas de teologia substituíram a Bíblia pela *Summa Theologica* de S. Tomás de Aquino. A partir desse momento, o clero se condenava ao estatuto de burocracia.

Em segundo lugar, ainda que os pobres estejam presentes, o discurso pode ser-lhes tão alheio que nada tenha a ver com o seu clamor. A indiferença de uma instituição fechada em si própria e as suas próprias preocupações ameaça a Igreja, e não fica no plano das puras ameaças.

Se os pobres não estão presentes, a sua existência permanece ignorada. Os pobres são os que nem recebem sequer a esmola de uma lembrança. As classes privilegiadas vivem na ignorância das massas que lhes fornecem e garantem os privilégios. Não os vêem, não os ouvem, não os encontram sequer no seu caminho. Há áreas geográficas reservadas aos pobres e áreas reservadas para que estes possam viver tranqüilamente, sem ter que lembrar-se da existência dos pobres. A Igreja não escapa a essa lei sociológica.

Os pobres que clamam para Deus são os pobres segundo São Lucas.⁴ Aí a pobreza é tomada no sentido negativo. Ela é o que se deve suprimir, o contrário do reino de Deus. Pois é opressão, resultado da injustiça e do pecado. E evangelho é a boa notícia anunciada a esses pobres. Se a palavra de Deus não tem por objeto fundamental a libertação desses pobres, ela se torna idealista, refugian-do-se num mundo mítico.

Há também os pobres segundo S. Mateus: os pobres animados pelo Espírito. Esses pobres são o que o Papa João Paulo II chama "a Igreja dos pobres". São os pobres já reunidos em comunidade, já liberados pela palavra do evangelho, que já receberam a boa-nova e vivem dela.⁵ Esses são os portadores da palavra de Deus num segundo nível, não já do puro clamor e sim da vivência. Vivem em comunidade, isto é, num compartilhar cada vez mais intenso e extenso.

A Bíblia é o livro desse povo dos pobres.⁶ Nela receberam os segredos de Deus. São os evangelizadores. A mensagem de Cristo difunde-se, comunica-se essencialmente por eles, tenham ou não papel oficialmente reconhecido pela Igreja institucionalizada.

Daí o drama quando os pobres se afastam da Igreja: esta perde o seu motor, o fator ativo que assegura o crescimento e a vitalidade. O discurso que multiplica a fé é o discurso modestamente

4. A referência é a obra monumental de J. Dupont, *Les béatitudes*, 3 vol. Gabalda, Paris, 1969-1973.

5. Cf. G. Gorgulho — A. Fl. Anderson, *A justiça dos pobres. Mateus*, Paulinas, São Paulo, 1981.

6. Cf. C. Mesters, Como se faz Teologia Bíblica hoje no Brasil, em *Estudos Bíblicos*, Vozes, Petrópolis, n. 1, 1984, p. 7-19.

exprimido ao nível dos pobres, na linguagem deles. A Igreja nunca pode perder de vista essa primazia do discurso dos pobres.

Nos últimos séculos o discurso dos pobres foi quase esmagado pelo discurso teológico da burocracia eclesiástica: a catequese impôs o linguajar da teologia inassimilável para os pobres, a pregação foi uma divulgação das categorias teológicas escolásticas. Foi imposta nos ombros do povo cristão a canga pesada de uma linguagem totalmente incompreensível. Foi a tarefa que o Concílio de Trento deu aos sacerdotes: pelo menos assim foi interpretado, pois não consta que o Concílio tivesse a intenção de esmagar o povo católico desse jeito.

O resultado de séculos dessa pregação é visível: o povo não assimilou o discurso sacerdotal e perdeu quase totalmente a sua expressão própria. A pregação dos padres destruiu sem poder reconstruir. Já está na hora de deixar de lado o discurso artificial da burocracia e de restituir a palavra ao povo cristão. Foi-lhe retirada a Bíblia durante séculos. Está na hora de restituir aos cristãos os evangelhos.

Aliás, não é o indivíduo e sim a comunidade que é portadora do evangelho. Quem evangeliza, é a comunidade. Com isto não queremos dizer que a comunidade constitua um sujeito coletivo, o que seria evidentemente absurdo. Mas é a partir da comunidade e da sua rede de comunicação humana, pela linguagem da comunidade, apoiando-se nela, referindo-se a ela que os pobres evangelizam. Falam as bocas individuais, mas o que dizem é da comunidade, foi elaborado por ela, pensado, vivificado por ela.

Com isso não pretendemos sacralizar a chamada religiosidade popular tão falada na América Latina nos últimos 15 anos. Já existe uma grande literatura a respeito. Para alguns a religiosidade popular devia fornecer uma alternativa à "teologia da libertação". Para alguns tudo o que há na religiosidade popular há de ser preservado e respeitado como sendo a voz dos pobres e a voz do povo.⁷

A religiosidade popular não é homogênea. Deriva de várias fontes. Ao falarmos na evangelização pelos pobres, não nos referimos à comunicação da religiosidade popular na sua globalidade. Há naquilo muitos fatos que se explicam exaustivamente por fatores so-

7. Ver um bom status quaestionis em Helcion Ribeiro, *Religiosidade popular na teologia latino-americana*, Paulinas, São Paulo, 1985.

ciológicos. Falamos do evangelho vivido pelos pobres, na medida em que os pobres o receberam e assimilaram. Há muitos elementos de religião pré-cristã na religiosidade popular. Há também um evangelho vivido e consciente.

A comunidade não está só. Do meio das comunidades cristãs dos pobres surgem vocações específicas, vocações de profetas e missionários.⁸ Estes são a verdadeira vanguarda dos pobres, os seus representantes. Não são eleitos pelo povo, mas reconhecidos por ele. São vocações que surgem de modo imprevisível. Não existem escolas de profetas. Há um apelo especial de Cristo e um carisma próprio do Espírito.

Os profetas-missionários encarnam de certo modo a fé e a mensagem de Cristo na sua vida. No meio da comunidade são como os símbolos, os portadores, com os quais a comunidade se identifica. Lançam as palavras, animam a linguagem, exprimem o discurso. São homens ou mulheres, jovens ou velhos, alfabetizados ou analfabetos. Poucas vezes a sua missão é reconhecida pelo clero ou pela hierarquia, pois agem no nível tão modesto que podem não chamar a atenção de um clero absorvido pelas suas funções administrativas.

Os animadores da palavra são esses profetas-missionários populares surgidos do meio do povo dos pobres que lhe iluminam o caminho. No Brasil a atuação desses ministros leigos da palavra é bem conhecida no passado e ainda é uma realidade presente.⁹

Até aqui vimos que os portadores da palavra são essencialmente leigos. A Igreja é antes de mais nada um povo de leigos: foi uma das contribuições principais do Vaticano II lembrá-lo a uma Igreja que o tinha esquecido, pelo menos na prática.

No entanto, não basta que o Vaticano II tenha mudado teoricamente as perspectivas. Restituir aos líderes leigos, aos leigos com vocação de profetas-missionários será uma longa tarefa, que terá que percorrer o caminho inverso do caminho seguido durante 15 séculos, lutar contra a resistência passiva e muitas vezes inconsciente do clero e da hierarquia. Contudo, o mundo será evangelizado por leigos ou não será evangelizado.

8. Cf. J. Comblin, O Novo Ministério de Missionário na América Latina, em REB, vol. 40, fasc. 160, 1980, p. 626-655.

9. Cf. E. Hoornaert, História da Igreja no Brasil, Vozes, Petrópolis, 1977, p. 109-123.

A Ação Católica tinha sido precursora, mas apareceu num ambiente totalmente fechado. Foi reduzida ao papel de auxiliar da hierarquia e do clero. Evangélico seria que a hierarquia e o clero fossem auxiliares do povo cristão e da sua evangelização. A Ação Católica ficou paralisada desde o princípio. Agora desde o Vaticano II, pelo menos no plano teórico, o caminho está aberto. Mas os leigos terão que recuperar a iniciativa e a capacidade de movimento.

Dramática é também a situação em que as vocações de profetas-missionários não acham saída dentro da Igreja e procuram um lugar de realização fora dela. Milhares de líderes potenciais saíram da Igreja católica para assumir a militância num movimento socialista que se abriu a eles como uma nova Igreja. Com essas condições teria sido possível a evangelização?

Essa doutrina do Vaticano II não limita, nem desprestigia o papel da hierarquia, mas tende apenas a restituir as verdadeiras proporções. A hierarquia fundou um clero que se transformou numa verdadeira burocracia e apareceu como a liderança dessa burocracia. O povo olha os seus bispos como os chefes do clero, antes do que como pastores dos pobres. Desse modo foi inchada a função do clero que, sobretudo depois de Trento, absorveu quase todas as funções eclesiais. Pela teologia o clero considerou-se depositário da palavra de Deus. Criou-se um padrão da palavra de Deus: foi o discurso clerical. A hierarquia colocou-se acima do clero, em lugar de assumir a sua função de pastorear o povo.

No passado temos imagens da verdadeira relação sacerdote-povo: por exemplo na Regra de S. Bento estão definidas as relações entre os leigos, que formam o padrão da comunidade, e os sacerdotes. Visivelmente os sacerdotes são servidores e auxiliares.

A hierarquia tem a sua função na Igreja, definida pelos Concílios e pela Tradição. Trata-se aqui da forma sociológica como exerce essa função. Pela sua colocação à frente da burocracia clerical, a hierarquia identificou-se antes como discurso clerical-teológico que como discurso de evangelização do povo. Isso os Concílios não mandaram.

O problema é o clero e o discurso clerical-burocrático que substituiu o evangelho na prática diária da Igreja. Aqui está o problema que trataremos no apêndice deste livro. Numa sociedade desenvolvida e complexa como a nossa, nenhuma instituição importante pode prescindir de uma burocracia.

Aqui vem o problema da burguesia na Igreja. A burguesia é a classe que dispõe dos meios técnicos. Numa sociedade cada vez mais terciária, em que a indústria e a agricultura ocupam cada vez menos pessoas, inclusive no Terceiro Mundo, as funções de comunicação são decisivas. A nova burguesia é aquela que dispõe das técnicas de comunicação. Na Igreja essa burguesia é o clero. Este funciona como uma burocracia e não como empresários livres. A Igreja é um regime centralizado e extremamente burocrático. Os clérigos não dispõem de quase nenhuma iniciativa. Mas detêm os meios de comunicação: paróquias, capelas, colégios, catequese, publicações, rádio, teologia, discurso oficial. Eles controlam a Bíblia pela exegese, a linguagem dos cristãos pela teologia, a conduta pela moral, pela confissão, e assim por diante.

Na Igreja os padres são os ricos: são os donos da cultura. Ora, qual é o papel dos ricos na Igreja? A tradição repete-o incansavelmente: Pôr as suas riquezas a serviço dos pobres. Isto quer dizer que o clero não deve pôr as suas riquezas a serviço do desenvolvimento de um aparelho autônomo, de uma máquina clerical, mas a serviço do povo.

A teologia não deve impor ao povo uma linguagem formal e incompreensível, mas facilitar a comunicação entre as comunidades do mundo com as suas culturas tão diversas. Os meios de comunicação não devem reforçar os monopólios da palavra no domínio do clero, mas facilitar a emissão da palavra pelas comunidades leigas. Trata-se de uma verdadeira reconversão do clero, tarefa que exigirá séculos. Mas o preço da evangelização é esse. Sem isso não haverá evangelização dos 15 bilhões de homens que existirão em meados do próximo século. A Igreja será reduzida a um aparelho fechado em si própria, na herança do passado, incapaz de comunicar com o mundo, assim como era a Igreja pré-Vaticano II e como é ainda a Igreja européia no seu conjunto.

Falar aos pobres

Se tomamos o discurso eclesiástico dos últimos séculos, está claro que por esse discurso a Igreja se fala a si própria e não fala ao mundo. Essa foi a situação face ao discurso conquistador da modernidade e da revolução. É verdade que certos documentos são dirigidos também aos "homens de boa vontade". Mas o linguajar

mostra claramente que esses homens de boa vontade já pertencem à Igreja. Se assim não fosse, não entenderiam a linguagem.

Qual a hierarquia fala primeiro para a Igreja, não se justifica, mas se explica. A preocupação dominante pela ortodoxia impede a atenção aos que estão fora. Mas da parte de clero o fechamento do discurso que se transforma num quase fenômeno de solipsismo é catastrófico. Como evangelizar com essas condições? Os seminaristas assimilam um discurso burocrático intra-ecclesial durante 6 ou 7 anos. Depois disso como poderiam falar para o mundo? Serão capazes de evitar as heresias, mas não poderão comunicar com os homens. A experiência mostra que o principal obstáculo à evangelização é o linguajar teológico dos sacerdotes. A imensa maioria deles não consegue libertar-se dessa canga. O que aprenderam no seminário impede-os para sempre. Há algumas exceções, mas que não infirmam a regra.

Falar ao mundo é falar aos "outros". Eis o problema. As sociedades tendem a fechar-se sobre si próprias, as sociedades religiosas também. A Igreja católica fez desse fechamento quase o seu programa entre os dois Concílios do Vaticano. Dentro de uma sociedade fechada a linguagem tem várias funções que não precisamos examinar aqui. Basta apontar para a lingüística e a filosofia da língua. De modo geral podemos dizer que a linguagem incorpora a sociedade, assegura a sua sobrevivência porque comunica todos os sinais necessários para que todos se submetam à ordem do conjunto. A palavra é uma só e sempre repete o mesmo conteúdo. A palavra já é conhecida de antemão. Basta às vezes um pequeno sinal, um gesto, o início de uma palavra, uma abreviação, todo o mundo já entendeu.

Aqui estamos falando de outra função da linguagem: exprimir algo novo a pessoas que não o esperam. A evangelização é isso mesmo.

O discurso nunca diz algo totalmente novo: seria incompreensível. Sempre parte de conhecimentos do outro. Parte do mundo do outro. Começa falando das coisas que o outro sabe e do jeito que ele entende. Aliás essa é a razão pela qual o discurso eclesiástico é incompreensível: não parte das coisas que os interlocutores vivem, mas das coisas que se vivem dentro da Igreja.

Num segundo passo, o discurso do evangelho dá um salto: de conhecimentos enraizados na consciência do outro tira conseqüências

ou efeitos novos. A evangelização torna-se paradoxo. Assim foram as parábolas de Jesus.¹⁰ "Assim foram as bem-aventuranças, ou as sentenças que são puros paradoxos. O paradoxo desperta a atenção, provoca o ouvinte. Insinua um sentido novo. Este faz medo. Porém, o interlocutor pode dar o passo se o Espírito o ilumina e lhe dá ânimo para dar um pulo num terreno desconhecido. Porque entender o evangelho é arriscar-se num terreno novo, ter que esperar efeitos imprevisíveis. Não se sabe de antemão tudo o que está implícito no paradoxo do evangelho.

O discurso não pode antecipar-se. Não pode dizer ao interlocutor o que ele tem que fazer: seria impedir qualquer mudança, provocar o fechamento definitivo. Tem que acompanhar a evolução do outro que se aproxima da novidade.

A novidade não é apenas um novo conceito, mas um novo comportamento que o conceito significa. Não se trata apenas de aprender algumas palavras novas. Trata-se de mudar os comportamentos, entrar num mundo novo.

Alguns acham fácil a evangelização porque acham que basta ensinar algumas palavras. De fato, alguns podem assimilar um discurso cristão, ser capazes de repeti-lo. Daí não se pode inferir nada. O que entendem com essas palavras? Não é o problema de tornar algumas palavras cristãs interessantes e provocar um certo entusiasmo por elas. Tais conversões mais aparentes do que reais não duram. Por isso na evangelização o discurso há de ser prudente, controlado, progressivo.

Evangelizar não é comunicar um discurso feito a outro. Pelo contrário, é comunicar-lhe um sentido de tal sorte que ele faça um novo discurso. Se o evangelizado não exprime a sua fé num discurso que lhe é próprio, não se pode crer que se trata de uma verdadeira conversão. A evangelização supõe um discurso retraído do evangelizador para dar lugar e espaço ao discurso novo que a nova comunidade vai gerar para exprimir a sua compreensão.

Por essa mesma razão, a evangelização é também uma novidade para o evangelizador. Em dois sentidos. Primeiro porque ele próprio deve inventar um discurso novo adaptado ao outro. Segundo porque o outro inventa um discurso novo desconhecido do seu evangelizador. Pode inclusive acontecer que o evangelizador não reconheça

10. Cf. J. Dupont, *Por que parábolas?* Vozes, Petrópolis, 1980.

o discurso do evangelizado, fique frustrado e rejeite o discurso que ele próprio provocou. Acontece o que aconteceu depois do Vaticano II. O discurso do Vaticano II foi produzido por uma geração de teólogos. Produziu um discurso novo. Alguns pensaram, possivelmente, que depois do Vaticano II os católicos repetiriam literalmente os seus documentos, até à morte. Pelo contrário, eles inventaram um novo discurso mostrando assim que tinham entendido. Ora, muitos teólogos não se reconheceram nesse discurso novo. Sentiram-se traídos. Fizeram o Concílio, mas não acompanharam as pessoas que o Concílio evangelizou: não aceitaram o seu novo discurso. O fenómeno é corrente e norma. Pertence ao movimento da evangelização.

Quem é esse outro que se evangeliza? Não é o homem em geral. Se a filosofia clássica se dirigia ao homem universal, considerando que todas as inteligências são iguais, não sucede assim com o evangelho. Se há uma coisa clara no evangelho, é que Jesus se dirige a cada um segundo a sua diferença. Não fala aos judeus como judeus. Não fala ao fariseu como judeu ou como ser humano, mas como fariseu. Não fala ao cego como ser humano mas como cego. Fala ao leproso como leproso, ao escriba como escriba, ao publicano como publicano e assim por diante. Por isso o evangelho não é universal, mas diferenciado e específico. É uma palavra especial para cada um. Por sinal Jesus não fala para todos. Nega-se a falar a Herodes. Nega-se a dar sinais aos fariseus. Nega-se a falar aos sumos sacerdotes. O evangelho não é para todos e não dá pérolas aos cães. Na parábola do pobre Lázaro, Deus nega-se a evangelizar os irmãos do rico condenado.

O evangelho é seletivo. Ora, na prática de fato o discurso eclesial é também seletivo, mas no sentido inverso: seleciona as elites, os letrados e deixa de lado os pobres e os ignorantes.

O evangelho dirige-se aos pobres do mundo: os pobres são os oprimidos, os rejeitados, os marginalizados, os fracos em geral, e particularmente os pecadores. Por sinal, os pobres e os pecadores (oficiais) identificam-se. Não é costume ver os ricos tratados como pecadores nem sequer na sociedade cristã.¹¹

A opção pelos pobres na evangelização foi feita claramente em Medellín e Puebla. Ela não é novidade. Corresponde à verdadeira

11. Cf. J. Comblin, *O clamor dos oprimidos. O clamor de Jesus*, Vozes, Petrópolis, 1984.

tradição cristã. Esta, porém, encontra obstáculos tão fortes na própria natureza humana. No concreto, pode-se constatar que a imensa maioria dos recursos humanos e materiais da Igreja estão reservados às classes superiores. A literatura quase toda está escrita em função das elites de letrados.

A opção pelos pobres obriga uma reviravolta de toda a pastoral e todas as estruturas da Igreja. Está claro que na América Latina esse processo está apenas na fase inicial.

Por sinal já está ameaçado pela ascensão rápida da mensagem burguesa¹² que pode contar com a ajuda das Igrejas do mundo desenvolvido. Os movimentos fazem uma clara opção pelas classes superiores. Não excluem as classes populares, mas o seu discurso não é feito para elas. As classes populares estão convidadas a participar, mas têm que aceitar a religião burguesa.

Quer isto dizer que a evangelização não tem mensagem para os ricos? No concreto quase tudo é reservado aos ricos, contrariamente à teoria oficial. Ora, de direito, há também uma mensagem para os ricos que é um apelo à conversão, no sentido de pôr os seus recursos a serviço dos pobres. A conversão consiste em entrar em silêncio para que o discurso dos pobres não seja impedido. Na sociedade os ricos sempre falam e os pobres ficam calados. Na Igreja há de suceder o contrário.¹³ Eis o que Nicodemos não podia entender.

O conteúdo da palavra

Contra a modernidade, a Igreja elaborou a teologia do sobrenatural e da revelação. Construiu-se assim uma fortaleza que se pensava inexpugnável. Porém, essa teologia foi também um obstáculo absoluto à evangelização. Com uma teologia do sobrenatural, não se pode nem sequer conversar com interlocutores situados fora da Igreja. Com uma teologia da revelação, não adianta nem começar o diálogo.¹⁴

Não é em vão que as maiores controvérsias do século na Igreja católica antes do Vaticano II tiveram por objeto o sobrenatural. Era

12. Cf. J. Comblin, Os "Movimentos" e a pastoral latino-americana, em *REB*, vol. 43, fasc. 170, 1983, p. 227-262.

13. Cf. *Documento* de Puebla, n. 1.147.

14. Cf. Henri de Lubac, *Surnaturel*, Aubier, Paris, 1946.

problema de vida e de morte para a evangelização. Os melhores teólogos católicos procuraram quebrar a barreira forjada pelas gerações anteriores: K. Rahner, R. Metz, H. de Lubac, H. Bouillard. A questão da "nova teologia" ameaçou fechar todas as portas. Mas elas se abriram, ainda que nem toda a teologia tenha aceito a conclusão do debate.

Se o discurso eclesial tem por objeto o "sobrenatural", não lhe é possível ser entendido por ninguém. Ora, foi a teologia dominante, foi a teologia por exemplo da "pastoral coletiva" dos bispos do Sul do Brasil de 1915. Foi a base sempre subentendida em toda a pastoral até os movimentos precursores do Vaticano II.

A mensagem evangélica fala de assuntos humanos, fala daquilo que os homens sabem, entendem, esperam, desejam, daquilo que é debate entre eles. Por sinal, tomando como referência fundamental o clamor dos pobres e não as culturas desenvolvidas pelos grandes, simbolizando as riquezas e o poder. Por isso a mensagem fala da libertação dos pobres: daquela libertação que os pobres esperam e aguardam. A libertação evangélica tem um sentido humano, fala algo que os homens entendem. Parte daquilo.

Mas não fala de assuntos humanos para repetir o que as culturas disseram. Não anuncia uma libertação inscrita na história, supondo que haja uma outra libertação para responder às aspirações humanas. Fala de uma libertação além da libertação esperada: da libertação na vida eterna. Ora, esta não é indiferente à libertação presente, pois a vida eterna começa na vida presente. Fala também da libertação presente em todas as dimensões da vida humana. Fala da libertação do pecado porque pecado é tudo o que impede a libertação. Há na humanidade forças de corrupção da libertação. O evangelho combate essas forças: por isso anuncia uma libertação que é mais radical, mais ampla e mais total do que a libertação que as civilizações lhes oferecem. Tem capacidade de levar a história humana mais longe, melhor e mais depressa. O evangelho anuncia tudo isso.

Como? A evangelização anuncia uma libertação a partir dos pobres. Não exclui os outros, mas coloca em primeiro lugar como primeiro motor os pobres. O evangelho anuncia uma libertação da qual os pobres são os próprios agentes. Não uma libertação que seria um movimento histórico, do qual seriam os espectadores, como tantas vezes sucedeu no passado na história dos impérios. Não uma

libertação à qual forneceria apenas as tropas e a força dos seus braços, como o entendeu a modernidade e também muitas revoluções.

A libertação não é puro dom recebido pelos pobres. Eles próprios lutam e, porque são pobres, essa luta nunca acaba. Cada geração a assume de novo. Mas a libertação já está na própria luta. Na terra não há nada perfeito a não ser o movimento de buscar a perfeição; não há liberdade a não ser na luta pela liberdade.

A força dos pobres não vem deles próprios e sim de Deus: a história bíblica mostra, em vista da libertação, o desenrolar da aliança entre Deus e os seus pobres.

Dentro desse quadro se situa o conteúdo do evangelho. Fora desse quadro se torna incompreensível ou, mero objeto de experiência religiosa, o que favorece as classes altas.

Desde a modernidade, o discurso cristão deixou de aparecer como discurso de libertação: teve o aspecto de um discurso de repressão e alienação. Foi visto assim por milhões de pessoas que não podem ser qualificadas de má-fé. O clero não se deu conta, mas foi assim. O que foi mais grave: deixou a bandeira da libertação em mãos de outros. Tanto a burguesia moderna como os movimentos revolucionários tiveram a tarefa muito facilitada: podiam apresentar-se como os evangelizadores da libertação. Os cristãos deixaram que lhes roubassem os temas mais fundamentais da Bíblia.

O conceito de libertação tem necessariamente duas fontes: uma em Deus, outra nos homens. Uma vem do Espírito e fala do reino de Deus, outra fala da pobreza, do seu clamor, da sua esperança. Aliás, ambas fontes derivam de Deus. O Espírito é quem clama e quem responde ao clamor, e dentro do clamor já está a resposta.

Qualquer tentativa de separar os dois componentes do conceito de libertação esvazia a evangelização.

E não haverá palavra para os ricos? Exatamente a palavra o evangelho. São convidados a fazer-se amigos no reino de Deus com as suas riquezas. Estas devem servir para a própria libertação dos pobres. Eis a única justificação de todas as classes mais favorecidas, incluindo os intelectuais ou as classes chamadas médias. O evangelho é diferente: nele também há, visivelmente, dois conteúdos: um para os pobres e outro para os ricos. A Deus nada é impossível: Deus pode provocar mudanças espetaculares. Exemplos: Francisco de Assis, Francisco Borgia, Carlos de Foucauld e milhares de outros.

A força do discurso evangelizador

A filosofia da linguagem determinou as diversas expressões da linguagem. Há um discurso “declarativo” e há um discurso “performativo”.¹⁵ Há um discurso que simplesmente declara o que as coisas são. Um cristão dirá: “Deus existe”. Essa afirmação pode ser simplesmente uma declaração daquilo que existe. Mas o mesmo cristão pode também fazer dessa frase um ato de afirmação ou de fé.

O discurso “declarativo” é o próprio das ciências e o “performativo” é o discurso mais comum na vida diária.

Ora, o discurso evangelizador não é absolutamente “declarativo”. Este não é ação. Ora, a evangelização é ação, posição da pessoa em vista de uma ação do interlocutor.

Acontece que de modo geral os seminaristas aprendem no seminário uma linguagem declarativa. Aprendem a explicar o cristianismo. São os futuros professores de cristianismo. Mas não aprendem a evangelizar, não aprendem a fazer dos discursos ações. Não falam para interlocutores concretos e por isso não sabem construir discursos “performativos”.

Não vamos analisar aqui todos os matizes do discurso de evangelização, mas apenas as linhas principais.

Em primeiro lugar a evangelização é uma palavra que deve infundir vida, dar vida, criar vida. Onde há desânimo, indiferença, descrença, inércia, ela infunde confiança em si, confiança na vida e no futuro, vontade de viver e ânimo para lutar. É uma palavra que desperta e faz viver. Aqui a experiência das comunidades latino-americanas é unânime, e, com certeza, podemos pensar que sempre foi assim. O evangelizador muda o ambiente. Suscita forças desconhecidas. Pessoas descobrem que têm capacidades que nunca tinham imaginado.

Em segundo lugar a evangelização é uma palavra que desperta vocações de serviço. Abre os egoísmos. Abre os horizontes para a comunidade, cria comunicação e faz com que pessoas se tornem sensíveis ao povo de que fazem parte. Amplia os horizontes da consciência e da vontade. Suscita projetos e cria nas pessoas dedicação, sacrifício, dom de si próprio a uma causa superior.

15. Cf. J. Ladrière, *L'articulation du sens*, t. II, p. 23-40.

Devemos reconhecer que muitas vezes não foi o discurso cristão que conseguiu esses resultados e sim um discurso moderno ou revolucionário. As revoluções conseguiram sacrifícios sem número. Mesmo nos últimos tempos, em muitos casos a comparação entre a capacidade de sacrifício dos cristãos e dos revolucionários não nos favorece. Isto quer dizer que o discurso evangelizador enfraqueceu muito e já não é o que foi em outros tempos.

É evidente que o clero não está absolutamente preparado para pronunciar um discurso que possa competir com o dos revolucionários. Falta-lhe força, e também provavelmente convicção. Um clero sempre será muito burocrático para poder evangelizar. Alguns fazem exceções, mas sempre serão exceções dada a formação recebida. Por isso somente leigos serão evangelizadores.

Ora, os outros conseguem uma mensagem bem mais forte com motivações objetivamente bem mais fracas. Pois os cristãos não invocam apenas motivações psicológicas ou sociológicas. Invocam motivações religiosas.

O discurso cristão proclama e anuncia uma ação de Deus. Proclama que Deus está agindo e libertando os pobres. Mostra sinais visíveis e proclama o que se está preparando. Proclama e anuncia o que vai ser. Anuncia que a força do Espírito vai dinamizar mais pessoas e comunidades e aumentar a ação libertadora. A proclamação de que Deus está diretamente comprometida com o combate que a libertação confere. Aí está um argumento muito forte para quem sabe usá-lo. Infelizmente muitos pregadores ou não sabem, ou não se atrevem, ou nem sequer acreditam. Muitos pregadores oferecem apenas o espetáculo da sua falta de fé. Mostram o seu próprio interesse mas não o seu interesse pela libertação do povo.

O discurso de evangelização exorta também em nome de Deus. Usa a autoridade de Deus para pedir com insistência uma mudança de vida, uma vida de responsabilidade. Desperta o sentido da responsabilidade e a vontade de se comprometer. Tem autoridade para pedir esse compromisso porque fala em nome de Deus. Não é apenas uma criatura humana que pede e suplica e sim o próprio Deus por Jesus Cristo.

Jesus foi essa palavra. A sua ação foi uma palavra feita para despertar. Inaugurou uma ação por meio de um discurso novo. Os cristãos também são palavra. Não pedem apenas pelas palavras formais, mas toda a sua vida se torna palavra a fim de convencer.

Não temos o discurso de evangelização de Paulo. Nenhuma expressão de tal discurso nos foi transmitida (os discursos que Lucas lhe atribui não cumprem esse papel, são muito mais fracos do que aquilo que imaginamos a partir das epístolas, são também muito literários). Esse silêncio da tradição pode ter uma razão: se tivéssemos o discurso evangelizador de Paulo, cairíamos na tentação de copiá-lo literalmente. Mas, a partir das epístolas, podemos imaginar o que foi o evangelizador e o que deve ter sido a sua linguagem. Realmente Paulo falou com todos os seus gestos, todo o corpo, toda a existência. Ele estava totalmente na sua palavra, assim como Jesus. Por isso conseguiu convencer. A sua palavra foi forte.

Na América Latina, apareceram algumas vozes muito fortes, na Igreja. Fenômeno que tinha desaparecido desde o século XVI. Vozes que se fazem ouvir fora do recinto da Igreja. Vozes que refazem a credibilidade do evangelho e da Igreja num mundo que, aparentemente católico, é muito descrente e mantém, na sua maioria, uma fidelidade mais aparente do que real. Essas vozes são de bispos, sacerdotes, leigos e leigas. Em muitos casos receberam a confirmação do martírio. Essa voz mostra o caminho da evangelização.

Bem sabemos que a Igreja tem medo dessa evangelização. Porque tem medo de não poder controlá-la. Confia mais nos seus órgãos de controle do que no Espírito Santo. Puebla não se atreveu a definir claramente a evangelização. Não entrou no núcleo do assunto. Fez como *Evangelii Nuntiandi*: deu voltas e voltas ao redor do assunto e depois preferiu calar-se. Contudo as opções fundamentais tomadas é que permitem buscar a evangelização. Não se podia esperar mais.

Puebla hesita entre um discurso "declarativo" e "performativo". Ainda fica ligado aos problemas de ortodoxia. Acha que evangelizar é fazer uma exposição de doutrina, expondo a verdade. Isso não é. Mas Puebla desconfia dos evangelizadores e quer garantias de que realmente vão proclamar o evangelho ortodoxo. Deu satisfação aos agentes de pastoral que estão mais preocupados pela sua ortodoxia do que pela eficiência da evangelização. São como Pio XII que antes escolhia a segurança do modelo sacerdotal tradicional, que a evangelização do mundo operário.

Evangelizar é um risco. A evangelização muda o próprio evangelizador. É justamente isso que muitos temem. Não querem mudar, porque temem perder a fé, a sua fé, o que eles identificam com a

fé. Todo discurso evangelizador é um discurso arriscado. Contêm muitas opções e muitas seleções. Cada um é uma invenção. Além disso não sabe o que dele vai derivar. Não sabe até onde a ação evangelizadora será levada.

Alguns acham que muitos evangelizadores fracassaram. Assumiram riscos e perderam. Para não perderem, alguns preferem não evangelizar ou dar o nome de evangelização ao que não é evangelização, o que é a mesma coisa. De fato, não foram poucos os evangelizadores que foram até perder (aparentemente) a fé, ou, pelo menos, a pertença à Igreja. O que quer dizer isto? Simplesmente que a história confirma que a evangelização é um risco. Assim foi também nos primeiros séculos quando a Igreja evangelizava. Pedese à hierarquia que ela tenha a suficiente confiança para deixar que, agora, evangelize este mundo, tal como é. Com essa terrível herança de modernidade e de revolução fora da Igreja.

2. ASSUMIR A MODERNIDADE

Discurso científico e discurso cristão

O desafio da modernidade é a ciência. A ciência existe desde as origens da humanidade, aliás misturada com mitos e todo tipo de conhecimento poético e simbólico. Mas algo de ciência há desde as origens, sem o qual o homem não teria podido sobreviver no meio das dificuldades que lhe vêm do mundo. Desde as origens teve do mundo um conhecimento verdadeiro que lhe permitisse pôr a serviço das suas necessidades os recursos e as energias desse mundo.

Com a modernidade, porém, a ciência deu um salto qualitativo. Muitos situam esse momento na primeira metade do século XVII. A ciência conseguiu definir o seu método, tomar consciência do seu status epistemológico. Também apareceu como um valor em si, inclusive como o valor superior da inteligência e como o valor principal da cultura humana. Apareceram homens inteiramente dedicados à ciência. Então iniciou-se um movimento científico cada vez mais acelerado, que não parou mais até agora.

A ciência definiu-se como ciência rigorosa, podendo produzir efeitos perfeitamente conformes à previsão. A ciência desenvolveu-se primeiro no mundo da matéria, depois no mundo da biologia, finalmente no mundo do ser humano. Mas o modelo foi e ainda é a

ciência do mundo material, a física. Naqueles tempos os cientistas, e mais ainda o mundo intelectual, entusiasmado pela ciência, antecipou-se à investigação e considerou que a ciência dava ou ia dar uma representação exata da realidade; desmentindo assim os conhecimentos imperfeitos ou incompletos que serviam na vida ordinária dos povos. A ciência daria o único conhecimento do real à disposição dos homens.

Como conseqüência dos mal-entendidos e dos acontecimentos que foram lembrados no capítulo 5, criou-se um antagonismo entre o discurso cristão e o discurso científico, como se fossem dois rivais incompatíveis.

Da parte da ciência, ou, pelo menos dos "cientistas", saiu a idéia de que ela ia destruir todos os mitos e todas as representações vulgares do mundo, substituindo-os pelas suas próprias representações, únicas verdadeiras. A ciência diria a verdade do mundo, enquanto os mitos, as poesias, os conhecimentos vulgares ensinavam representações falsas do mundo. Ciência e conhecimento religioso seriam opostos como verdade e erro.

As Igrejas sentiram-se ameaçadas. Cada avanço da ciência dava a impressão de trazer um recuo da religião. A resposta dada pelas Igrejas foi um desastre. Para enfrentar a ciência, os teólogos imaginaram que os enunciados religiosos tinham o mesmo valor de verdade que os enunciados científicos. Imaginaram que a fé cristã constava de um conjunto de proposições cujo valor de verdade era equivalente ao valor de verdade das proposições científicas. Nesse caso o conflito era inevitável entre muitas proposições da Bíblia, da Tradição e as ciências. Os teólogos defenderam as suas posições dando assim aos cientistas o espetáculo da ignorância, da teimosia e da má-fé.

O pior foi que se espalhou na consciência cristã a persuasão de que as verdades de fé são equivalentes às verdades científicas e que o conceito de verdade que se lhes aplica é o mesmo conceito de verdade que usam as ciências. Diziam que afirmar "Deus existe" é tão verdade como afirmar que a terra gira ao redor do sol, e afirmar que a pessoa de Cristo possui duas naturezas tão verdadeiro como afirmar que a água se compõe de oxigênio e hidrogênio.

Se a ciência rejeitava todo conhecimento por meio de símbolos, metáforas ou mitos, a teologia também queria rejeitar todo esse

conhecimento. A teologia pretendia dar de Deus e do mundo sobrenatural um conhecimento tão verdadeiro como o conhecimento que a ciência fornece do mundo natural.

Mais tarde, para chegar a um *modus vivendi*, chegou-se a uma posição de armistício ou trégua: cada ciência teria o seu mundo. As ciências naturais diriam a verdade do mundo natural, e a ciência da fé daria a verdade do mundo sobrenatural. Este era tão verdadeiro como aquele, e esta ciência tão verdadeira como aquela. Não havia mais riscos de chegar a conflitos.

No entanto havia os problemas fronteiras: criação do homem, problemas da reprodução humana, ressurreição de Jesus, milagres. Buscava-se uma forma de entendimento. Na maioria dos casos os teólogos salvavam-se por um silêncio prudente e os cientistas crentes imitavam-nos.

Ora, ambas soluções desembocam num beco sem saída. Se é defendido o valor de representação do mundo que há na Bíblia, o conflito é insuperável. Pior: cria-se uma visão falsa da verdade religiosa, identificada com uma verdade científica. Mas se atribuir à fé puramente o conhecimento do mundo sobrenatural, cria-se um mundo paralelo: como e em nome de que o cristianismo poderia intervir neste mundo? Deixa-se este mundo aos cientistas. Mas quem se interessará por um mundo totalmente alheio a este? Aliás, não é possível viver apenas no mundo sobrenatural. Há pontos de contato: a religião pode também ser objeto de conhecimento científico. Como submeter-se a tal interferência?

Na realidade, devemos fazer dois atos de renúncia. Em primeiro lugar devemos renunciar à pretensão de fornecer uma representação do mundo. Devemos renunciar à idéia de verdade usada pela ciência. A teologia não tem o mesmo conceito de verdade. Não pretende dar uma representação do mundo ou da realidade semelhante à representação da ciência.

Em segundo lugar, o conhecimento cristão não é representação de um mundo paralelo, o mundo sobrenatural, de tal sorte que ciência e fé teriam igual valor, cada uma na sua esfera. Pois não existe esse mundo sobrenatural separado do mundo natural. Deus é o Deus de tudo, e tudo vive nele e subsiste nele. Decididamente o conhecimento religioso não é da mesma natureza, e não há como salvar a equivalência entre o conhecimento de fé e o conhecimento científico.

O cristianismo fala do nosso mundo, porque fala do nosso homem e do seu destino. Não fala simplesmente da vida além da morte. Inclusive fala da vida do além na medida em que esta atinge a nossa vida presente. O cristianismo fala da vida presente. Mas não o enxerga como a ciência. Enxerga certos aspectos que não são perceptíveis pelos métodos de observação e experimentação científica.

O cristianismo não usa conceitos simplesmente representativos das observações e experimentações. Não pode chegar à eficiência dos conceitos científicos. Por sinal estes não procuram fazer uma imagem do mundo, mas fornecer meios de agir sobre ele. O cristianismo fala de um aspecto invisível não objeto de percepção. Real, mas não perceptível com as nossas percepções comuns. Por conseguinte usa outro modo de falar. Fala necessariamente por meio de analogias, símbolos, metáforas. A sua linguagem é análoga à dos mitos. Contudo não diz puros mitos, porque tem raízes históricas que é o testemunho dos profetas e de Jesus. Entre os mitos e o discurso cristão há o testemunho de Jesus. No entanto, o modo de falar, a linguagem usada é a linguagem dos mitos ou da metáfora.¹⁶

Todos enxergam o mesmo mundo: a ciência usando o discurso científico, a teologia o discurso simbólico. Ambas dizem verdades, mas verdades não comparáveis. Os conceitos científicos são o meio que nos permite manipular os objetos. Os conceitos cristãos não nos permitem manipular a Deus. Falar da SS. Trindade não nos permite mexer com as Pessoas divinas. Falar da composição do átomo permite-nos usar a energia atômica. Também entre uma fotografia e uma pintura há uma diferença. O pintor descobre realidades que a química não percebe. Jesus também percebia coisas que a máquina fotográfica não perceberia da mesma realidade.

Não se trata apenas de reconhecer na Igreja um certo status de autonomia para a ciência. Trata-se de definir corretamente o que pretende o linguajar da fé. As falsas pretensões da teologia dos últimos séculos alimentava a arrogância dos católicos frente ao mundo científico. Desafiavam a ciência em nome da segurança do seu conhecimento teológico. E essa arrogância era tola. Basta reler os tratados de teologia daquele tempo e dar-se conta do tom que usavam para falar da ciência...

O problema é reconhecer que o conhecimento religioso é do nível do conhecimento popular, poético, simbólico; o nível da lin-

16. Sobre o conjunto da problemática, cf. Jean-François Malherbe, *La connaissance de foi, em Initiation à la pratique de la théologie*, Cerf, Paris, t. I, 1982, p. 109s (bibliografia nas notas).

guagem que fala da vida, e da morte, do amor, do futuro, das esperanças, dos projetos de vida, das relações comunitárias. Mesmo se a teologia adquire um status mais sistemático, ela não pode esquecer a base donde procede: não uma operação de observação científica, mas o conhecimento popular do povo de Deus.

Entre a modernidade e o cristianismo, há um antagonismo que vai ainda mais a fundo. A posição defensiva adotada pela teologia e pela hierarquia tendia a depreciar o trabalho da ciência. No melhor dos casos, seria uma competição com a ciência sagrada. O tempo e as energias dedicadas ao trabalho científico poderiam ter sido reservados à ciência mais elevada que a ciência de Deus. Pois a ciência de Deus seria mais elevada do que a ciência das criaturas.

O antagonismo entre modernidade e Igreja acentuou-se quando os homens da Igreja se afastaram da ciência, entregando-a a um mundo inferior. No entanto, de que serviria uma ciência de Deus não fundada numa ciência da criatura? Como evitariam uma fuga num mundo mítico os homens puramente dedicados a uma ciência de Deus? Pode-se justificar que uma pessoa se dedique inteiramente às chamadas ciências sagradas sem nada de ciência humana? Certamente esta perderia rapidamente o contato com a realidade. Por isso, pessoalmente, não podemos compreender que haja teólogos que também não se dediquem a uma ou várias ciências deste mundo.

O que é que nos ensina a fé? Que Deus entra neste mundo e se torna objeto de conhecimento e de ação para nós, por meio do Espírito. Ora, o Espírito penetra no corpo, anima o corpo dos homens. O Espírito age no corpo e por meio do corpo. Não há nenhuma possibilidade de agir em Deus e de Deus a não ser por meio de ações corporais neste mundo. O agir que o Espírito estimula e conduz é um agir neste mundo por meio do nosso corpo.

Ora, é impossível agir pelo corpo sem ciência. Todo aumento do nosso agir neste mundo supõe mais ciência. Agir sob a moção do Espírito exige cada vez mais ciência. O Espírito não deriva da ciência, mas exige-a. Por isso não é indiferente que a ciência se tenha desenvolvido a partir da cristandade. O cristianismo dava-lhe as condições para adquirir um elevado status epistemológico. O clero não o entendeu. Mas os cientistas foram mais cristãos do que o clero. Sabiam que para agir no Espírito deviam desenvolver as suas capacidades de ação.

O Espírito quer a libertação da humanidade. Mas a libertação requer um progresso sem fim das ciências. Cada aumento da comunhão entre os homens exige mais ciência: mais produção de bens materiais, mais saúde do corpo, mais conhecimento dos dinamismos do ser humano e da sociedade.

A ciência procedia do Espírito. Até o século XVII os cristãos tiveram consciência disso. A partir do século XVIII essa consciência se apagou. Ainda não voltou plenamente na Igreja.

Ora, não podemos entrar nas críticas à ciência, se não lhe assumimos todo o valor. No passado, os teólogos alimentaram uma ardente polêmica contra as ciências. Souberam aproveitar-lhe todas as fraquezas, os erros, os excessos, os desmentidos, as reviravoltas para desacreditá-las. Mas essa crítica negativa só serviu para desacreditar os seus autores. A ciência continuou o seu trabalho, corrigiu os seus erros, e afastou-se do cristianismo. Ficou numa situação de ignorância e tolerância recíproca. Essa situação torna impossível a evangelização.

Para evangelizar a modernidade precisamos restituir à ciência o papel que é seu no Espírito. Basta lembrar a ressonância de Teilhard de Chardin não somente no mundo científico, mas no mundo moderno em geral. Somente porque soube apreciar as ciências.

Se dermos a impressão de que a Igreja poderia subsistir sem as ciências, de que o mundo poderia cumprir a sua vocação sem as ciências, que estas não são indispensáveis ao destino cristão do mundo, então a evangelização é impossível. Então inventamos um cristianismo mítico, espiritualizado, muito longe do Espírito de Jesus Cristo.

Se o cristianismo consiste em dar comida a quem tem fome, roupa a quem está nu, visitar os doentes, os aflitos, os presos, então as ciências são indispensáveis e fazem parte do cristianismo, porque nada disso é possível sem as ciências.

O conhecimento cristão consiste nisto: o que é que tenho que fazer para com os famintos, os oprimidos, os abandonados deste mundo? A essa pergunta respondem duas ordens de conhecimentos: um conhecimento científico que ensina os meios práticos e um ensinamento poético que mostra o caminho a seguir, desperta a responsabilidade e mostra o significado desse agir. Ambos os conhecimentos se completam e se interferem. Não são paralelos.

Uma vez reconhecido o movimento científico na amplitude do seu valor, então, podemos assumir as críticas ao conhecimento científico que se acumularam neste século. Por sinal, essas críticas, de modo algum, frearam ou interromperam o trabalho das ciências, ele está mais desenvolvido do que nunca. Permitiram corrigi-lo, melhorá-lo e torná-lo mais eficiente, por ser mais consciente da sua natureza. As nossas críticas às ciências não podem tender, de modo algum, a limitar o trabalho científico. Pelo contrário, hão de ajudar a ciência a ser mais rigorosa e mais ela mesma.

Os limites das ciências

Os problemas criados pela modernidade giram ao redor das ciências e do papel que se lhes atribui. Quanto à revolução, o problema principal procede também da pretensão científica de teorias revolucionárias, particularmente do marxismo.

A crítica das ciências não é tarefa da teologia. É tarefa da filosofia das ciências e das próprias ciências que praticam implícita ou explicitamente uma filosofia científica para poder progredir. Por conseguinte, não devemos fazer aqui uma filosofia das ciências.

Lembramos apenas algumas grandes orientações atuais do pensamento científico.¹⁷ Em primeiro lugar aumenta a diversidade das ciências e a diversidade dos métodos científicos. Há três tipos fundamentais de ciências ou metodologias científicas: as ciências de tipo dedutivo como as matemáticas e a lógica; as ciências de tipo empírico-formal cujo modelo é a física: estas procuram compreender o mundo por meio de hipóteses que são modelos formais sempre corrigidos pela experimentação; e finalmente as ciências de tipo hermenêutico, cujo modelo é a interpretação dos textos: nas ciências ditas humanas o problema é a busca do "sentido" das realidades que aparecem. O que é fenômeno não é a realidade e sim esconde a realidade que está no sentido; os métodos das ciências empírico-formais não se aplicam aí.

Dentro de cada tipo as disciplinas inventam a sua metodologia no sentido da maior fecundidade. O melhor método é aquele que permite entender melhor a porção do mundo que explora.

17. Cf. J. Ladrière, *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de foi*, Bibl. de Sc. Rel., Aubier-Cerf-Delachaux-Desclée de Brouwer, Paris, 1970.

A marcha das ciências tende à multiplicação das disciplinas. O interdisciplinar está sempre muito atrasado. Não existe, e provavelmente nunca existirá uma síntese das ciências. À medida que as ciências progridem, se afastam umas das outras e tornam a síntese mais difícil. Daí um perigo de grande dispersão do saber e de impotência do cidadão comum diante do espetáculo de um número sempre maior de cientistas que sabem sempre mais sobre objetos cada vez mais determinados e reduzidos. A especialização é a condição do progresso, mas torna o uso prático mais problemático.

Os teólogos não têm mais autoridade do que os simples cristãos para praticar uma crítica científica. Estão, porém, numa situação que é comum a todos os cidadãos e podem reagir como membros da comunidade política. Pois as ciências são também e primeiro que tudo um problema político. Os cientistas não são deuses, heróis, entes sobrenaturais caídos do céu. São membros da comunidade política e devem justificar as suas atividades dentro destas comunidades políticas.

Os cientistas dedicam às ciências recursos e energias humanas e materiais que pertencem à comunidade. Esta tem o direito de pedir-lhes contas do uso que fazem desses meios: particularmente do proveito que a comunidade tira dos seus trabalhos.

Os cristãos são também cidadãos e intervêm no debate como cidadãos. Além disso, têm um título especial para entrar no assunto: a preocupação pelos pobres que Paulo VI atribuiu especificamente à Igreja.¹⁸ O problema da Igreja é: as ciências e os pobres. Sabendo que os pobres são geralmente as vítimas em tudo o que se pratica na sociedade, o que acontece com as ciências? Os pobres são também os esquecidos de sempre, os que nunca são consultados. O que acontece com os pobres face ao desenvolvimento das ciências?

Partindo desses pontos de vista, podemos condensar as observações que hoje em dia se fazem habitualmente em relação às ciências.

Em primeiro lugar as ciências dizem — aproximadamente e de acordo com os limites da sua metodologia — o que é, mas não podem dizer o que deve ser. Emitem juízos de realidade, mas não de valor. Não podem usurpar as decisões políticas. Estas nunca podem ser tomadas por economistas a partir de meras razões econômicas, nem a partir de meras razões físicas por físicos, nem por

18. Cf. *Octogesima Adueniens*, n. 42.

médicos a partir de razões biológicas e assim por diante. Os fins são políticos, nos fins prevalecem os homens concretos de hoje. As ciências podem propor muitas considerações e muitos objetos, mas não podem fazer nem as opções, nem as seleções. A política consiste sempre em escolher de acordo com uma lista de prioridades, em que os cidadãos devem dar o seu parecer e o que há de responder ao bem comum da comunidade política.

As ciências não propõem uma política. Os cientistas não são melhor colocados para julgar politicamente. Qualquer cidadão normal tem mais condições do que um especialista para julgar e decidir: é menos parcial.

Desde a modernidade há uma tendência na política para reservar aos cientistas especialistas as decisões políticas, notadamente em matéria econômica. Esta tendência é sumamente perigosa. O economista, por deformação profissional, está numa péssima situação para decidir em matéria de economia nacional. Tende a não perceber os seus próprios preconceitos, pensando que age em nome da ciência. A economia pode propor e explicitar os vários caminhos possíveis, mas não pode pressionar para escolher um caminho. Habitualmente os economistas são apaixonados, partidistas, não apresentam sinceramente o problema, mas em função da solução que eles querem dar. Basta ouvir um ministro de economia: sempre dá a impressão de falar para esconder alguma coisa. Fala complicado porque quer ocultar. Quer que os ouvintes não entendam e lhes dêem um mandato de confiança cega. São homens aparentemente frios e realmente apaixonados. Defendem a sua fama, o seu prestígio, a sua preferência (quando são honestos).

A obrigação dos cientistas é apresentar aos cidadãos comuns uma visão objetiva das coisas, das realidades, dos fatores implicados nos problemas, de tal modo que os cidadãos possam entender e julgar. Não podem antecipar a decisão. Se os economistas querem impor a sua decisão à política nacional, os médicos querem impor a sua aos doentes, os agrônomos aos agricultores, os reformadores sociais às classes populares, e assim por diante, desaparece a responsabilidade humana.

Os pobres são particularmente vítimas dessa escamoteação. Diz-se que são ignorantes, incapazes, não vão entender nada. São rejeitados da comunidade política. Os políticos tratam-nos como se fossem puras emoções, não lhes fornecem razões racionais e sim

argumentos sentimentais. No fim prevalecem as razões dos especialistas que é a suprema irracionalidade.

Há um sistema de normas que os cientistas tendem sobretudo a impor: o próprio progresso das ciências. Para eles tudo o que favorece o progresso das ciências, é bom e necessário. É parte necessária do seu programa político.

Contudo, não há nenhuma evidência de que o progresso limitado das ciências seja um fim político válido.

Os cientistas alegam razões de potência: as nações mais poderosas são as que se apóiam num aparelho científico mais desenvolvido. É verdade. Mas a potência não é um objetivo político tão evidente. Sobretudo uma potência sem limite previsto e voluntário.

Hoje em dia o progresso da ciência mobiliza recursos cada vez mais importantes. Diz-se que esses recursos servirão finalmente ao bem de todos e dos mais pobres. Não consta. Basta ver a condição dos pobres: não melhora com o progresso científico.

Pelo que se pode observar, a condição que sempre melhora com o progresso das ciências é a condição das burguesias e das classes dirigentes. Quem aproveita as novas técnicas e as mudanças no modo de viver são elas. Os pobres recebem vantagens muito mais limitadas. Não há prova de que o progresso das ciências leve a uma maior aproximação entre os mais ricos e os mais pobres. Pelo contrário, o que se produz é uma maior separação e um distanciamento crescente.

Pode ser que essa evolução não seja inerente às ciências, mas a certa maneira de entender-se a evolução das ciências. Oxalá seja assim. Até agora não se nota. O problema então seria como orientar a evolução das ciências de tal sorte que ponham mais e melhores meios de viver à disposição dos pobres.

Há um segundo grupo de considerações que se fazem na atualidade sobre os limites das ciências: são as que descobrem nas próprias ciências aspectos ideológicos. A pretensão objetiva da ciência, a promessa de objetividade radical que elas fazem, não podem ser cumpridas perfeitamente.

Não se trata apenas das ideologias que se sobrepõem simplesmente ao trabalho científico obedecendo a interesses particulares bem definidos. Haveria um interesse fundamental inerente ao trabalho científico como tal. Este orienta a humanidade para determinado

modo de ser, determinado modo de sociedade. Nas ciências atuais, certos críticos descobrem uma intenção latente de dominação. Vêem uma sociedade de dominação gerada pela orientação cada vez mais tecnológica e científica da sociedade. Foi e ainda é ao redor da escola de Frankfurt que essas considerações se desenvolvem.¹⁹ Não é aqui o lugar de uma crítica da ciência. Basta mencionar a sua existência.

Em terceiro lugar, hoje em dia se impõe cada vez mais a distinção entre diversos modelos de ciência. Assim como no século XVII, o método científico da física se distinguiu claramente do antigo método científico estabelecido pelos filósofos gregos, assim também hoje em dia a distinção aparece manifesta entre o método científico empírico-experimental, completado pelo método dedutivo-matemático da física por um lado, e o método científico das ciências chamadas hermenêuticas, entre as quais se situam todas as ciências humanas, por outro.

O tipo de inteligibilidade e de racionalidade que convém nas ciências humanas não leva a resultados felizes quando se trata de investigar a realidade humana. De modo particular, a noção de causalidade que esteve na origem das ciências empírico-experimentais não tem correspondente nas ciências humanas. A procura das causas revelou-se inconsistente. A aplicação dos conceitos de causalidade que quiseram fazer nas ciências humanas, por exemplo, a sociologia positivista e, de modo geral, todas as sociologias do século passado, revelou-se vã e ineficiente. Nas realidades humanas não tem sentido buscar as causas e os efeitos. Esse procedimento supõe que se possa fazer a distinção clara entre duas realidades consideradas separadamente. Mas como fundamentar nas realidades humanas a separação de uma causa e de um efeito? Como separar os fatores?

As ciências humanas procuram significados e estruturas. São ciências hermenêuticas. Por isso também a ação sobre a realidade humana é tão difícil e os efeitos tão imprevisíveis. Por isso, como dizia Marx, o homem faz a história, mas não pelo conhecimento nem pela vontade. A história real é tão diferente da história que o homem quer fazer, ou tem a ilusão de fazer.

Estas considerações feitas hoje em dia sobre a diversidade dos métodos científicos²⁰ tende a relativizar as pretensões da modernidade.

19. Sobretudo as obras de J. Habermas, particularmente *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Suhrkamp, Frankfurt, 1968.

20. Cf. J. Ladrière, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Aubier, Paris, 1977.

As reflexões sobre a crítica da ciência feitas nos últimos 50 anos permitem pensar que estamos na aurora de uma nova grande mutação no conhecimento humano.

Até agora conhecíamos três grandes mutações do conhecimento humano e daquilo que poderíamos chamar de ciência, e foi chamado efetivamente de ciência.

Houve uma primeira grande revolução do saber quando foram criadas as grandes mitologias dos povos antigos. É impossível sugerir uma data para essa revolução. Pois no Egito e na Mesopotâmia já existiam essas grandes mitologias 4, 5 ou 6 milênios antes de Cristo

Depois disso houve uma grande revolução intelectual e científica, cuja data já nos é bem conhecida: produziu-se quase simultaneamente em várias partes do mundo nos séculos 6 e 5 antes de Cristo: foi na Grécia com os filósofos, na China com Confúcio e Lao-Tze, na Índia com o Buda. A antiga compreensão mitológica e totalitária do mundo foi destruída e substituída por uma racionalidade cosmológica. Sistemas racionais substituíram as histórias dos deuses, a abstração venceu a poesia, as relações conceptuais substituíram os dramas celestiais.

Uma terceira revolução intelectual estoura com a modernidade. O seu clímax se situa na primeira metade do século XVII. A partir de então a razão empírico-experimental reforçada pela razão matemática impõe-se como caminho do saber. Nasce a ambição de substituir todo o saber anterior por um saber desse tipo. Muitos pensaram que era o fim não só das mitologias, mas também da filosofia e de todas as especulações dedutivas. Doravante todo o saber teria base empírica e seria submetido à crítica experimental. Nasceu inclusive a ambição de uma sociedade humana governada por tais ciências.

Acontece que no Terceiro Mundo a descolonização, as lutas pela libertação coincidiram muitas vezes com o advento da modernidade. A idéia de ciência que se descobre é a idéia da modernidade. Nas ciências humanas, a idéia de marxismo que seduz muitos jovens revolucionários, é uma idéia de modernidade contemporânea de Marx e Engels. Seduzidos pela idéia de uma sociedade baseada na ciência, não estão conscientes de que essa ciência já pertence a outra época intelectual.

Nesta segunda metade do século XX, há sinais claros de que estamos na aurora de uma quarta grande revolução intelectual: aquela que passa das ciências empírico-experimentais e matemáticas às ciências hermenêuticas. Ou seja, da primazia das ciências físicas para a primazia de ciências humanas de novo tipo.

Seria possível estabelecer conexões entre a época do desenvolvimento do saber e o tipo de sociedade que se desenvolveu na época? Naturalmente toda questão de causalidade é irrelevante. Não se trata de saber se é o método científico que produz tal tipo de sociedade ou tal tipo de sociedade que produz o método científico que lhe corresponde. Aliás tal tipo de pergunta não é só irrelevante, mas também inútil. Mas pode haver algumas conexões, pois de qualquer maneira o método científico é parte importante de uma sociedade.

Não parece ousado estabelecer uma conexão entre as grandes mitologias e os grandes impérios antigos. Pode-se imaginar que os grandes impérios precisavam de mitologias para poder representar-se, para gerar uma classe de sacerdotes-funcionários do império e para manter a coesão de clãs e tribos sem interesses comuns. Empíricamente coincidem as épocas, e as grandes mitologias desenvolveram-se realmente nos grandes impérios.

Não seria novidade estabelecer uma relação entre o advento da filosofia grega e da sociedade da cidade grega: esta pretende fundamentar-se em princípios racionais e abstratos e não simplesmente em princípios religiosos e mitológicos. A cidade e a república de "direito" corresponde a uma mudança da racionalidade. Sabe-se que essa mudança não se impôs de uma vez, mas a evolução era irreversível. O próprio Império Romano teve que se tornar o agente do Direito Romano. Teve que apelar para motivações abstratas e racionais muito mais do que para motivações religiosas. O próprio Império Romano nunca teve por fundamento ideológico razões meramente religiosas: era já um Estado de "direito".

De certo modo, a filosofia grega alcança a sua plenitude na escolástica medieval e também a cidade grega na cidade medieval. Dá-se a impressão de que a cidade é governada pela sabedoria abstrata em que a luz do Espírito leva à plenitude as luzes da sabedoria filosófica grega. A escolástica parece fornecer a orientação da cidade. Assim, por exemplo, as ordenanças de Filipe II, o último rei medieval de mentalidade, ordenam construir as cidades americanas de acordo com os princípios filosóficos de S. Tomás de Aquino.²¹ Te-

21. Cf. G. Guarda, *Santo Tomás de Aquino y las fuentes del urbanismo indiano*, Academia chilena de la Historia, Santiago de Chile, 1965.

riamos aí uma sociedade dirigida pela razão dedutiva abstrata. A filosofia reflexiva forneceria regras de orientação para a sociedade.

Face à sociedade despótica dos antigos impérios, a sociedade medieval apresenta-se como sociedade racional, fundada na razão iluminada pela fé, mas autônoma na sua ordem. Ora, essa razão é a razão dedutiva da filosofia.

Chegou a idade científica e o advento de uma nova "racionalidade".²² Qual é a sociedade que corresponde a essa nova racionalidade científica?

Inspirados pela nova racionalidade científica, inúmeros críticos denunciam as ilusões da sociedade anterior. Denunciam que a filosofia não governava realmente a sociedade, mas era apenas um revestimento exterior. Na realidade a filosofia fornecia racionalizações aos príncipes, mas a sua política inspirava-se nas razões imanentes na própria sociedade. Esta tinha em si as suas orientações: os homens eram inconscientes das forças que os levavam a agir. A sociedade queria sobreviver e crescer e, por isso, impunha as decisões necessárias. Os príncipes podiam revestir essas condutas de motivações pseudo-racionais. Estas não afetavam a realidade.

Desse modo a antiga cristandade foi desprestigiada, destruída intelectualmente antes de ser destruída historicamente. Na realidade, o que se destruía nela não era uma "sociedade cristã, mas uma sociedade fundada na revolução científica do século 5 antes de Cristo, sociedade que tinha sido impregnada pelo cristianismo sem que essa impregnação lhe mudasse o significado histórico. Todavia muitos acharam que com a cristandade desaparecia uma sociedade cristã, e, com esta, a presença do cristianismo na história. Se o cristianismo fosse apenas uma forma da revolução intelectual do século 5 antes de Cristo, assim seria, mas o cristianismo não era isso.

De qualquer maneira, com o advento da nova racionalidade científica, a "moderna", apareceu a pretensão de criar outra sociedade, e, com efeito, a sociedade mudou. Os seus protagonistas foram sempre unânimes em proclamá-la uma sociedade mais racional, uma sociedade "científica".

Essa sociedade nova é a nação moderna. Está definida por uma "constituição". Supõe-se convencionalmente que a sociedade é de fato

22. Cf. J. Ladrière, *La science, le monde et la foi*, Casterman, Paris, 1972.

regida pela constituição e não somente na teoria. A sociedade nova apresenta-se como regida pela justiça formulada pelo direito. Supõe-se que ela tem fins racionais, por exemplo, a maior justiça, a felicidade ou a prosperidade dos seus membros, o seu progresso e desenvolvimento sem fim.

Quem dirige a nação? Não já classes tradicionais privilegiadas, mas uma classe que se apresenta como racional, a burguesia, da qual se supõe que é racional porque é eficiente, capaz de produzir e com lucros. A burguesia governa de acordo com a economia concebida como ciência. Supõe-se que ela possui essa ciência. O governo pela burguesia gera a democracia, a república, as liberdades constitucionais, os direitos do indivíduo.

Podemos chamar essa sociedade de sociedade industrial. Pois ela está baseada na indústria e na produção cada vez mais industrial de bens materiais, o que supõe uma interferência cada vez maior das ciências. Os seus fins são o progresso e o desenvolvimento da produção industrial e do consumo dos bens industriais. Os seus governos estão a serviço do crescimento das indústrias. O seu tipo de racionalidade é aquele que favorece o crescimento das indústrias.

Existem várias representações da sociedade moderna. Existe uma visão otimista que é a das elites dirigentes das nações dominantes, tanto no Ocidente como no Oriente. Ela é compartilhada também pelas elites dirigentes das nações do Terceiro Mundo. Nessa visão, a sociedade moderna representa a maior aproximação possível da perfeição. Ela realiza a maior realização possível dos seus ideais históricos. É a mais racional, mais justa, mais humana. Valoriza a liberdade, a igualdade, a fraternidade e deixa a cada indivíduo as maiores possibilidades de realizar-se como ser humano.

Para os críticos, a sociedade moderna é o capitalismo, uma sociedade de dominação como as sociedades anteriores. Desta vez a dominação é exercida pela burguesia, dona das indústrias, dona da nação que orienta a marcha da sociedade no sentido dos seus maiores interesses. Para os movimentos de libertação do Terceiro Mundo, a sociedade moderna foi polarizada desde o início. Desenvolveu algumas nações com detrimento das outras, desenvolveu um pólo às custas do outro. A racionalidade é apenas a racionalidade dos interesses das nações dominantes. Quanto aos ideais da república, da constituição, quanto à retórica dos direitos humanos, das liberdades

individuais, trata-se apenas de um revestimento ideológico destinado a enganar as classes e os povos subjugados.²³

Para a crítica social contemporânea, a sociedade moderna é tão irracional como as anteriores, ou mais ainda.

Contudo o prestígio da ciência é tão grande que os revolucionários que conseguiram dominar quase todo o movimento revolucionário mundial apresentam-se como "científicos". Não abandonam a modernidade. Querem realizar a verdadeira modernidade. Não perderam a fé na racionalidade científica descrita nos cânones do século XVII. Pelo contrário, acreditam nela mais talvez do que os outros, ou, pelo menos, professam uma fé mais fervorosa. As sociedades socialistas nascidas das revoluções do século XX querem ser também industriais e científicas. A planificação e a burocratização são os caminhos que escolheram para imprimir esse caráter industrial e científico à sociedade. Não entregaram a mudança racional da sociedade a uma classe burguesa e sim a uma classe intelectual, dona da ciência global da sociedade.

De modo geral podemos dizer que há uma correspondência histórica empírica e possivelmente estrutural entre a razão científica moderna e as sociedades estabelecidas. Estas exprimem uma certa racionalidade cuja expressão mais visível é a subordinação de todas as atividades à prioridade do crescimento da produção industrial. Esta pode conseguir-se mediante a dominação de uma classe dona do capital ou de uma burocracia estatal. O fim é o mesmo: a primazia do crescimento da produção de bens industriais. Sem esse fim não se justificaria nem o poder da burocracia estatal, nem o poder dos donos do capital.

Ora, nesta segunda metade do século XX, estamos assistindo, ao mesmo tempo, o advento de ciências humanas baseadas num método científico novo de tipo hermenêutico, e a crítica generalizada da própria sociedade industrial.

Não se trata apenas de uma crítica das injustiças ou desigualdades geradas ou aprofundadas pela sociedade industrial, mas da própria viabilidade dessa sociedade. O fim do progresso industrial já não é suficiente para fundamentar uma sociedade. As nações que mais se aproximaram da abundância de bens materiais perderam as razões

23. O marxismo ocidental dedicou-se quase exclusivamente a essa crítica do capitalismo, e, de modo particular, à escola de Frankfurt. Ver as dificuldades da problemática do materialismo histórico hoje, em J. Habermas, *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, Brasiliense, São Paulo, 1983.

de viver e, pela diminuição do número de nascimentos, vão também desaparecendo e rapidamente da face da terra. As outras nações não podem entrar no mesmo caminho sem sentir-se ameaçadas pelo perigo de sucumbimento. Se o fim fundamental de uma sociedade humana é a sobrevivência, consta que a sociedade industrial não é capaz de assegurar essa sobrevivência, isto não pela falta de bens materiais, mas pelo excesso.

A sociedade industrial oferece significados e motivações insuficientes e sobrevive apenas porque há nelas minorias que ainda são fiéis aos fins das sociedades anteriores. Os que ainda hoje se reproduzem são os que ficam mais distantes da sociedade dominante.

Há uma aspiração a uma sociedade pós-industrial²⁴ cuja racionalidade ainda não está bem definida. Porém, já que nascem novas ciências humanas, tudo indica que se fará um entrosamento entre sociedade e ciências novas. Podemos aguardar o advento de uma nova racionalidade científica? Coincidirá esta com mais justiça, mais realização do ser humano? Tudo ainda permanece tão indefinido que não podemos dizer muitas coisas válidas a respeito do futuro. Qual será a participação dos pobres do mundo na elaboração de um novo modelo de sociedade? O risco de que a sua participação seja tão fraca como no passado não é temor infundado.

Podemos prever que a racionalidade que se prepara consistirá em dar aos membros da sociedade significados, papéis, distribuição de papéis e de significados que dêem satisfação ao maior número possível de pessoas. Nesse caso os donos dos meios de comunicação estariam numa posição privilegiada, podendo fazer a seleção dos significados constitutivos da sociedade.

O limite fundamental da racionalidade científica

Além de todas as críticas e reflexões oferecidas até hoje e confrontadas como o domínio das ciências sobre os discursos contemporâneos, há uma crítica mais fundamental, e mais ligada ao próprio cristianismo.

A crítica fundamental é esta. Toda linguagem científica tem por ponto de partida a linguagem comum e popular. Pois a ciência não pode ter outros fins a não ser resolver problemas que são colocados por pessoas comuns.

O ponto de partida é o homem concreto, os homens individuais que precisam comer, morar, trabalhar, crescer, aprender, satisfazer as suas necessidades de todo tipo.

O pensamento científico prescinde do concreto, fala do homem em geral, do ser humano abstrato, pois pretende fazer afirmações universais. A visão do mundo implícita na concepção científica prescinde do observador concreto e das pessoas concretas que vivem realmente com ele. A condição da objetividade científica e da sua eficiência é a abstração. Desse modo as sociedades tornam-se anônimas. Na medida em que se fundamentam no pensamento científico de qualquer tipo, e definem fins abstratos, as sociedades tornam-se indiferentes aos homens concretos.

Napoleão não se preocupava pelas dezenas de milhares de mortos deixados no campo de batalha: uma noite de Paris bastaria para compensar essa sangria. De fato, o número total de cidadãos ficaria igual. Mas a sorte pessoal de cada um dos soldados estava fora da consideração. Para ele havia soldados e não havia homens concretos. Acusa-se a sociedade capitalista pela sua indiferença à sorte individual dos trabalhadores. De fato até agora todas as sociedades elaboradas, correspondendo a uma intenção científica, fizeram a mesma coisa. Pois as ciências são indiferentes à sorte dos homens concretos. Esse é o seu limite radical.

Pelo seu dinamismo as ciências afastam a consideração dos homens concretos. Falam de coisas cada vez mais distantes deles. Produzem, trabalham, constroem coisas cada vez mais distantes dos homens concretos. Mas o homem está aí. Ele não entende da ciência, mas sabe que definitivamente as ciências somente valem se oferecem respostas às suas necessidades não-científicas.

Quando um pobre diz que está com fome, essa afirmação não tem nada de científico. Contudo, ela deve ser a referência suprema para todas as proposições científicas. Pois as ciências não têm valor humano se não conseguem dar pão a quem tem fome. A ciência nunca pode afastar-se de tal modo da realidade que perca de vista a sua razão de ser. As suas construções abstratas valem em função das afirmações vulgares do homem ignorante.

As ciências projetam-se para a humanidade futura. Elas têm projetos que mudarão a condição humana daqui a 50 ou 100 anos. Ora, daqui a 100 anos estaremos todos mortos. Os homens concretos não querem a realidade humana, cientificamente pensável, daqui

24. Cf. A. Touraine, *La Société post-industrielle*, Denoel, Paris, 1969.

a 100 anos, mas sim uma vida suportável e agora. Os homens concretos sabem que dispõem de poucos anos e querem viver já. A ciência vale realmente na medida em que consegue melhorar a vida de hoje. Se for preciso aguardar gerações, essa ciência não vale para os homens concretos.

Por isso mesmo, as perspectivas que oferecem as ciências devem ter um significado para os homens concretos de hoje, para um futuro que tenha valor para eles. Neste sentido, a ciência tem que submeter-se a uma política. O que se chama política, é a arte de orientar a sociedade em função dos seres concretos que a compõem.

Uma maneira de dominar a sociedade é a deformação dos especialistas que consiste em definir os problemas em termos que só os próprios especialistas entendam. Ora, na política não há nenhum problema que não se possa enunciar em termos simples ao alcance de qualquer cidadão, já que se trata dele e das suas necessidades vitais.

As ciências não podem ser independentes. Não podem desenvolver-se meramente a partir da sua própria dinâmica. Estão subordinadas à necessidades dos homens comuns que precisam viver agora, e não podem ser sacrificados para que a sociedade se dedique à constituição de uma potência científica.

A linguagem científica não é tão abstrata que não possa finalmente exprimir o que as ciências significam para o homem comum. Tem que manter contato com a linguagem comum.

Dentro da sociedade industrial, tem-se a convicção de que muitas vezes as ciências ultrapassaram os limites humanos. As classes dirigentes, quaisquer que sejam as suas razões, orientam a sua sociedade para um estado científico e industrial, sem levar em conta as necessidades atuais dos homens concretos. No Terceiro Mundo, a vontade de imitar os grandes — induzida geralmente por eles — leva as novas elites a sacrificar a condição atual da população, com a ambição de criar um aparelho de potência científica capaz de competir com os grandes. O preço somente é aceito pelas massas porque sobre elas pesa uma repressão total.

Evangelho e modernidade

Alguns se perguntam se a evangelização não deve revestir-se de uma linguagem científica. A inculturação não exigiria que o evan-

gelho seja anunciado aos modernos numa linguagem moderna, uma linguagem científica?

Este problema é fundamental.²⁵ Pois, a partir dele, teremos que revisar muitos pontos de vista sobre a inculturação.

Na Idade Média a escolástica fez explicitamente o que uma certa tradição espiritual oriental tinha feito implicitamente desde Orígenes. Muitos orientais antiorigenistas assimilaram o essencial de Orígenes.

A escolástica exprimiu o evangelho cristão no linguajar científico do tempo, aquele linguajar derivado da filosofia grega que foi a segunda grande revolução intelectual da humanidade. Ora, podemos dizer que a escolástica tenha sido o evangelho, a transmissão do evangelho para o mundo contemporâneo? Bem sabemos que forneceu uma base científica para a condução das sociedades na cristandade. Mas isso não é evangelização. Globalmente devemos dizer que a evangelização não se fez pela escolástica, e sim à margem dela. Às vezes houve santos que também foram escolásticos. Mas a coincidência não foi a regra. E as figuras que marcaram a evangelização no passado usaram bem pouco, ou nunca, a escolástica. Esta pertence a uma civilização e foi tarefa de uma civilização dada. Mas não foi evangelização da sociedade medieval.

A evangelização dirige-se aos pobres na língua dos pobres, que é a língua das necessidades vitais, a língua das coisas de cada dia, da vida e da morte, das experiências humanas básicas, da comida, da habitação, do trabalho, do sexo, da amizade. Essa linguagem é subjacente a todas as culturas e civilizações. Não é científica. É uma linguagem comum a todos os pobres do mundo. Os pobres entendem-se facilmente porque falam de coisas simples. O evangelho cristão fala assim de coisas simples da vida diária. Por isso o evangelho não precisa de inculturação. Dirige-se aos homens num nível que nada mais supõe do que a cultura anterior a todas as revoluções e todas as elites intelectuais que delas nasceram.

A Bíblia usa fundamentalmente essa linguagem dos pobres. Todavia às vezes ela adota algo das grandes mitologias. De fato, as primeiras etapas da redação da Bíblia foram contemporâneas das grandes mitologias, e fragmentos de mitologias sobreviveram durante séculos ao advento da primeira revolução racionalista. Por isso há

25. Cf. o problema colocado por Marcello de Carvalho Azevedo, *Modernidade e cristianismo. O desafio à inculturação*, Loyola, São Paulo, 1981.

na Bíblia fragmentos de doutrina enunciados em termos mitológicos, o que já constitui uma inculturação numa linguagem de especialistas. A maior parte, porém, da Bíblia é compreensível pelo homem corrente que nada mais sabe do que as experiências vitais comuns a todos os seres humanos.

Desde as origens consta que o evangelho foi parcialmente inculturado: nas mitologias, na filosofia. Contudo, essa inculturação permaneceu superficial. Não atingiu o núcleo da mensagem. Esta fica no linguajar dos pobres. Os revestimentos mitológicos ou filosóficos que sobrevieram atingiram aspectos superficiais. Puderam ter um efeito de sedução sobre as elites intelectuais, mas não entraram no núcleo da libertação anunciada.

E agora vamos ter que exprimir o evangelho no novo linguajar científico para converter os modernos? Vamos ter que falar a língua da modernidade para evangelizar os modernos?

Não nos parece que tal inculturação esteja na linha da tradição cristã. Esta quer que o evangelho seja falado aos pobres na língua deles, que é língua simples situada aquém dos linguajares elitistas. A língua dos pobres é anterior à língua das mitologias que foi inventada pelos sacerdotes, e anterior à língua das filosofias nascidas nos séculos VI e V antes de Cristo. Nesse sentido a língua da Bíblia é contemporânea de todas as gerações.

Dáí não podemos inferir que tenhamos que ficar indiferentes às revoluções intelectuais pelas quais passa a humanidade. O Espírito fala também por meio delas. Mas as revoluções intelectuais criam suas elites e lhes fornecem novas ferramentas e também novos instrumentos de eventual dominação. O próprio evangelho permanece invariável porque o homem pobre e comum também permanece invariável, apesar dos instrumentos novos fornecidos às elites intelectuais. Na medida em que as elites intelectuais são chamadas a colaborar com a obra de libertação de Deus, elas podem ser ajudadas por uma inculturação da sua linguagem.

Mas o interesse das linguagens científicas novas que surgem, está em outro lado: uma nova fase científica crítica a anterior. A filosofia criticou as mitologias. As ciências do século XVII criticaram Aristóteles e todas filosofias, a ponto de proclamarem o fim da filosofia. Hoje em dia o advento das novas ciências do homem significa pelo menos o fim da primazia das ciências físicas reduzidas ao seu setor.

Essas críticas sucessivas são bem úteis ao evangelho. Purificam-no de alianças espúrias com certas fases de desenvolvimento do espírito científico.

A filosofia criticou o que havia de mitologia na Bíblia. As ciências criticaram o que havia de filosófico no evangelho pregado ordinariamente na Igreja. As novas ciências criticarão o que pode haver de falsamente científico em certas apresentações modernas do cristianismo. O erro consiste em ficar apegado em expressões acessórias, emprestadas ao contexto intelectual dum tempo passado. Essas expressões tornam-se obstáculo à recepção do evangelho. Pois convencem certos ouvintes de que o evangelho pertence a uma fase superada do intelecto humano.

Os que ficam apegados ao que há de mitologia na Bíblia, ao que há de filosofia grega na doutrina tradicional das Igrejas atuais, ou a certas expressões pseudocientíficas, tornam quase impossível a aceitação do evangelho.

A modernidade ajudou a purificar o cristianismo do sistema em que a escolástica o mantinha encerrado — purificação que na Igreja católica somente se completou com o Vaticano II. As novas ciências ajudarão a purificar o cristianismo do prestígio das ciências da modernidade. Desse modo, de purificação em purificação, caminhamos para o próprio evangelho, aquele de que os pobres são depositários.

Pode ser útil ou interessante confrontar o evangelho com as representações oferecidas pelas ciências num momento determinado. Porém, tais representações são tão precárias que, quando os teólogos as usam, já são absoletas. Fica melhor falarmos num diálogo permanente entre os cristãos e o movimento científico. Uma síntese teológica semelhante à síntese escolástica na linguagem da modernidade parece tarefa impossível. Não podemos crer que, propriamente dita, possa ser útil à evangelização.

Assumir a modernidade não quer dizer fazer como os escolásticos medievais fizeram com a filosofia grega. Esta seria uma tarefa ilusória e não responderia à ambição atual dos cristãos no mundo.

Assumir a modernidade consiste em reconhecer-lhe a autonomia. É aceitar que a evolução do mundo continue, que haja mais revoluções intelectuais e sociais, não querer fixar a sociedade num momento supostamente privilegiado.

Assumir a modernidade inclui, por conseguinte, renunciar a um antigo tipo de teologia e de exposição do cristianismo; ao modo escolástico que a hierarquia tantas vezes usou porque lhe era mais cômodo. Assumir a modernidade é, por fim, anunciar o evangelho dentro dela própria, o evangelho dos pobres dentro de uma modernidade que se esquece deles. A palavra de sempre tem mais atualidade ainda na modernidade que nas épocas anteriores, na medida em que a voz dos pobres tem menos espaço e fica mais limitada pela palavra triunfante da civilização vencedora.

Para assumir a modernidade é preciso entrar nela, mas sobretudo pelo lado dos pobres, dos oprimidos, dos marginalizados. Se entramos nela pelas Universidades, pelas burguesias, pelos Estados, não descobriremos nenhum espaço apto para receber o evangelho. O confronto com a modernidade far-se-á de acordo com o modo dos pobres. Eles têm que enfrentar a modernidade não porque a querem, mas porque ela penetra na vida deles, os domina, faz deles os seus instrumentos. Essa é a experiência da modernidade que ajuda a evangelização.

CONCLUSÃO

A filosofia ocidental aprendeu com J. L. Austin que dizer é fazer, que a palavra é ação. É óbvio. Mas o papel da filosofia consiste em descobrir o óbvio.¹

Para um cristão não é nenhuma novidade que a palavra seja ação. Pois a Bíblia inteira está fundada nesse conceito de Palavra: no início havia a palavra. Deus é palavra. Em Deus, palavra e ação não se distinguem. Deus age pela sua palavra. Ela está revestida da força do seu Espírito.

Nas criaturas, porém, ação e palavra não se confundem inteiramente. No ser humano produz-se a dissociação entre palavra e ação. Há ações sem palavras e palavras sem ações. O próprio Jesus faz a sua crítica aos escribas e fariseus acusando-os de dissociar palavra e ação: dizem e não fazem. Os homens têm esse privilégio de poder dizer e não fazer. Há palavras que servem para ocultar a carência de ação.

Além disso as palavras humanas, diretamente por si mesmas, não são ações. São ações *porque têm o poder de levar para a ação*. As palavras geram ações. Podem gerar ações. Em todo caso as ações precisam de palavras.

1. Cf. John Langshaw Austin, *How to Do Things with Words*, Clarendon Press, Oxford, 1962; François Récanati, *La Transparence et l'Énonciation*, Seuil, Paris, 1979; *Les Énoncés performatifs*, Minuit, Paris, 1981.

O agir humano é social. Os homens agem estimulados pela palavra de outros. Nada se faz que não seja movido por uma imensa rede de palavras circulando entre os seres humanos.

Entre os cristãos ressurgiu sempre o perigo de espontaneísmo. Trata-se da ilusão de pensar que a ação surge espontaneamente do povo. Basta deixar a liberdade e esperar: a ação organiza-se por si mesma. Na prática nada se faz que não seja por motivações constantes. Não há prática sem teoria. A teoria aqui é a orientação, o estímulo, a exortação, a insistência, a súplica.

Daí inúmeras palavras movendo a marcha da humanidade: umas mantêm as sociedades unidas. Outras provocam mudanças. Todas recebem uma parcela da força do Espírito de Deus, o que lhes confere a eficácia. Pois o Espírito anima o universo na sua marcha.

Entre as palavras que tiveram mais impacto estão, naturalmente, as que provocaram as quatro grandes revoluções intelectuais da história. E as que asseguraram a vitória dessas revoluções nos séculos ulteriores. Devemos reconhecer a força do Espírito nos discursos da modernidade, mesmo que não tenham sido reconhecidos pelas Igrejas, a não ser depois de quase 300 anos. A mesma força do Espírito está presente na grande transformação atual.

Contudo há na palavra uma manifestação especial da força do Espírito. Está no advento da própria palavra de Deus entrando na história como a própria encarnação da palavra. Essa palavra está revestida da plenitude da força do Espírito.

Ela falou e fala em Jesus Cristo. Continua falando, pois se manifesta na voz de todos os membros de Cristo que formam um só corpo com ele. A Igreja é um sinal visível desse corpo de Cristo, sempre pecador, sempre falho, insuficiente, mas autêntico e verdadeiro. Nela reaparece constantemente a palavra de Cristo movida pelo Espírito.

Ora, o que diz essa Palavra? Alguns esperavam dela a confirmação dos seus discursos: assim aconteceu em Israel, assim acontece nas culturas e nas sociedades, em que os grupos dirigentes esperam dessa palavra uma confirmação dos seus discursos. Ora, acontece exatamente o contrário.

A palavra de Deus, longe de confirmar, denuncia, acusa. Ela vem para libertar e não para confirmar. Pois as palavras humanas

servem também para gerar a dominação.² Justificam as situações de opressão dos seres humanos.

A palavra de Deus vem com a autoridade e a força do Espírito para produzir outra ação, uma ação libertadora. Por isso o Espírito gera uma palavra que não é absolutamente espetacular: uma palavra que os ouvidos dos poderosos no início nem sequer ouvem: a história contemporânea de Jesus nem sequer registrou-lhe a voz.

A palavra de Deus encarna-se no clamor dos pobres e oprimidos. O próprio Jesus torna-se um deles para poder falar em nome deles. Com ele e por ele os mudos da história tomam a palavra. Humildemente no início, com pouca intensidade, mas a voz vai crescendo.

A palavra de Deus não suprime nem reduz ao silêncio as outras palavras. Muito pelo contrário. Ela é muito humilde e socialmente está quase sem força ao ser comparada com as palavras dominantes na sociedade. Todavia ela vem interromper as correntes da comunicação e introduzir um novo interlocutor, o homem simples, corrente, sem privilégio e sem poder reconhecido.

A Palavra de Deus vem salvar e libertar o que estava perdido. Não vem destruir, mas reconstruir, refazer o que estava desfeito ou não estava feito.

Vimos alguma coisa da marcha dessa palavra pela força do Espírito na história dos últimos dois milênios. Foi uma história breve. Ficou quase limitada às regiões mais próximas da Palestina originária. A história da humanidade está começando agora. A palavra está destinada a uma ressonância muito mais ampla do que no passado. Ela tem que enfrentar uma humanidade multiplicada, agora numerosa pela primeira vez. Em breve serão 6 bilhões de homens. Num século a humanidade multiplicou-se por 5 ou 6.

Ao mesmo tempo estamos ainda sofrendo o impacto da revolução científica que começou no século XVII. E já estamos entrando numa nova revolução científica. A autoridade da palavra de Deus está aí. A força do Espírito está aí também.

Não podemos dizer que neste contexto a palavra de Deus se tenha tornado inútil. Os testemunhos são inumeráveis. As massas

2. Cf. Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'Économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris, 1982.

pobres estão num abandono e numa miséria que a abundância dos bens produzidos a torna ainda mais absurda.

No centro do problema está o nosso desafio, o desafio dos cristãos. Serão os portadores da palavra de Deus neste mundo? Pode acontecer que se deixem absorver por problemas internos das suas comunidades e Igrejas. Pode ser que se deixem preocupar pelas dissensões internas e queiram fazer a unidade interna antes de falarem para o mundo. Nesse caso nunca falarão. Pode acontecer que, como no passado, percebam a marcha atual do mundo como um perigo para eles, fechem portas e janelas para se defenderem contra todos os contatos com o mundo. Nesse caso o pecado de omissão será maior ainda do que no mundo pequeno de ontem em que tudo era pequeno, porque os homens eram poucos e a cristandade minúscula. Agora chegou a hora de pronunciar a palavra com toda a força do Espírito.

ANEXO

A tarefa dos teólogos latino-americanos na atualidade

Contribuição para um diálogo

Os recentes debates em torno da "teologia da libertação" tornam mais necessário o diálogo sobre o papel do teólogo e da teologia na presente situação do mundo e da Igreja. Visivelmente há muitos mal-entendidos no meio das controvérsias. Tudo indica que as posições que às vezes podem dar a impressão de chegar a um confronto partem de pressupostos bem diferentes e inconscientes ou mal compreendidos. Para que haja progresso no diálogo, torna-se necessário que todas as partes exprimam mais claramente quais são os seus pressupostos implícitos e que a discussão se faça a partir de uma apreensão mais exata das verdadeiras divergências ou das opções feitas de antemão.

Há uma tendência na teologia latino-americana, aquela que recebe freqüentemente o nome de "teologia da libertação", que desempenha o papel da teologia de uma maneira inédita. Com certeza não faltariam analogias no decorrer da história da Igreja, que poderiam fornecer bons antecedentes, mas a diferença com o papel que a teologia exerceu, por exemplo, desde o Concílio de Trento, é evidente.

Frente a essa teologia latino-americana, outros teólogos ou alguns cristãos com certa formação teológica podem sentir um profundo mal-estar. Eles não reconhecem a sua teologia, o modelo de teologia a partir do qual trabalham. Isto cria neles uma atitude prévia de desconfiança. Ora, aqui, joga uma reação muito humana,

humana demais: o que não entendemos, parece suspeito; aquilo que não tem as aparências habituais da verdade, já é suspeito de erro. As proposições lidas na literatura latino-americana não combinam bem com as proposições teológicas às quais estão acostumados. São proposições estranhas, que falam inclusive de assuntos que não pertencem ao elenco tradicional dos tratados. Tudo isso deixa uma impressão de desconfiança. Se não há nisso uma heresia, há um sabor a heresia: sapit haeresim.

Por conseguinte, é conveniente que as posições fiquem as mais claras possíveis, de tal sorte que os escritos dos teólogos possam ser interpretados a partir de e dentro da perspectiva, da preocupação e da intenção que lhes são subjacentes.

Não temos nenhum mandato da parte dos teólogos latino-americanos para expor ou esclarecer os pressupostos das suas teologias. Somente podemos sugerir algumas considerações pessoais sobre o assunto. Pretendemos partir apenas do mais óbvio, o que parece ressaltar claramente do contexto em que se situam esses teólogos.

Por sinal, não se trata aqui de defender a posição de ninguém. Acontece que a maneira de fazer teologia, própria de muitos teólogos latino-americanos na atualidade, parece corresponder a uma preocupação muito generalizada nas Igrejas de hoje. Pretendemos aqui defender um ponto de vista bastante geral, mais amplo do que o ponto de vista da assim chamada teologia da libertação. Por outro lado não podemos garantir de modo algum que haja certos teólogos chamados da teologia da libertação que se reconheçam no retrato da teologia que vamos esboçar.

De qualquer maneira precisamos avançar no diálogo. Não podemos permanecer fixados em posições aparentemente antagônicas. Por conseguinte precisamos dar passos para frente com a esperança de abrir saídas.

1. O PONTO DE PARTIDA

O ponto de partida que nos parece mais esclarecedor é um texto de *Gaudium et Spes* no capítulo II da segunda parte a propósito da promoção da cultura: "Aqueles que se dedicam às disciplinas teológicas nos Seminários e Universidades procurem colaborar com os homens que sobressaem nas outras ciências, colocando em

comum suas energias e opiniões. A pesquisa teológica, ao mesmo tempo que aprofunda o conhecimento da verdade revelada, não negligencie o contato com o próprio tempo, para que possa fornecer um conhecimento mais completo da fé aos homens preparados nos diversos ramos de saber".¹

No início do mesmo parágrafo, o Concílio tinha enunciado o princípio geral que justifica a recomendação que acabamos de transcrever: "Os teólogos, observados os métodos próprios e as exigências da ciência teológica, são convidados sem cessar a descobrir a maneira mais adaptada de comunicar a doutrina aos homens de seu tempo, porque uma coisa é o próprio depósito da fé ou as verdades e outra é o modo de enunciarlos, conservando-se contudo o mesmo significado e a mesma sentença".² Esta última frase é particularmente importante e foi colocada com um cuidado muito especial dentro do texto porque retoma uma das exortações mais notáveis e de maior alcance do discurso inaugural de João XXIII no dia 2 de outubro de 1962.

Estes dois textos de *Gaudium et Spes* enunciam temas que queremos destacar: o problema da teologia é *comunicar* aos homens de hoje. Para ser capaz de fazê-lo a teologia precisa *colaborar* e *estar em contato* com os homens do seu tempo. Daí a importância da função de *pesquisa* da maneira como a verdade há de ser comunicada.

É verdade que o Concílio considera os teólogos como professores de Seminários e Universidades. Naquele tempo, de fato, essa era a atividade que mais ocupava os teólogos. Contudo desde o momento em que a pesquisa teológica se dirige para campos de ação tão amplos como as ciências e o mundo, por que não haveria teólogos dedicados em primeiro lugar a essa *pesquisa*?

Por outro lado, e como consequência da sua primeira pressuposição, o Concílio enxerga o diálogo com os homens que "sobressaem nas outras ciências" ou "preparados nos diversos ramos de saber". Contudo, os outros homens podem experimentar também grandes dificuldades na compreensão e na recepção da fé. Os teólogos não devem necessariamente permanecer confinados dentro de recintos acadêmicos. Os problemas humanos são debatidos também fora desses recintos. Sobretudo na América Latina, o mundo aca-

1. *Gaudium et Spes*, n. 62 (Ed. Vozes, n. 411).

2. *Gaudium et Spes*, n. 62 (Ed. Vozes, n. 406).

dêmico permanece amiúde formal, ineficiente, burocrático, e o pensamento caminha fora das Universidades: grupos sociais, movimentos, centro de reflexão e debate, etc.

As três funções que o Concílio atribui aos teólogos podem desempenhar-se também fora da Universidade no meio da fermentação de vida intelectual que se desenvolve mais informalmente.

Além disso, a Igreja latino-americana fez a opção pelos pobres. Uma das conseqüências dessa opção é que os pobres são chamados a uma missão evangelizadora. O diálogo dos teólogos será também diálogo com o imenso mundo dos pobres em vista de *comunicar, colaborar e pesquisar*.

Nesta hora em que, às vezes, o Concílio Vaticano II chega a ser menos importante em certos ambientes eclesiásticos, em que alguns tratam de minimizar-lhe as opções, não é supérfluo recordar o que então foi dito com plena consciência dos novos desafios da Igreja de hoje. Os desafios assumidos pelo Concílio ainda não foram superados. As necessidades de 1965 ainda são as nossas necessidades atuais, com mais urgência ainda. Os padres conciliares não erraram na interpretação dos sinais dos tempos. Ficaram aquém da realidade. Hoje em dia podemos perceber muito mais do que então a urgência dos apelos que nos fizeram.

O texto sobre a teologia recebeu um comentário que podemos considerar como particularmente autorizado. Trata-se das reflexões feitas pelo Cardeal J. Ratzinger no seu livro conhecido e afamado sobre o Povo de Deus, publicado em 1969. O autor abre um parágrafo sobre o que ele chama de "o novo realismo da teologia".³ Pedimos desculpa por fazer uma citação bastante longa, porque o Cardeal Ratzinger explica claramente algumas das coisas que queremos explicitar neste artigo: Eis aqui as frases mais sobressalentes do parágrafo:

"Quase todos os documentos, mas particularmente os que tratam da formação dos sacerdotes, das missões, do ecumenismo, da revelação divina e da Igreja, estão penetrados de uma tendência fundamental, que pode caracterizar-se como abertura dentro da teologia, na qual fica ultrapassada uma forma estreita de teologizar que poderia definir-se, rebaixando-a um pouco, como teologia de

encíclicas, para chegar a uma maior largura do horizonte teológico. Teologia de encíclicas significa uma maneira de teologia em que a tradição parecia restringir-se pouco a pouco às últimas manifestações do magistério papal. Em muitas manifestações teológicas antes do Concílio e ainda durante o Concílio, podia perceber-se o empenho de reduzir a teologia a ser registro — e talvez também sistematização — das manifestações do magistério. O problema já parecia suprimido de antemão, o sistema dominava face ao acesso interrogante da realidade".

"O Concílio, porém, manifestou e impôs também a sua vontade de cultivar de novo a teologia desde a totalidade das fontes, de não enxergar essas fontes unicamente através do espelho da interpretação oficial dos últimos cem anos, mas de lê-las em si próprias; manifestou a sua vontade não só de escutar a tradição dentro da Igreja católica, mas de pensar e recolher criticamente o desenvolvimento teológico das demais Igrejas e confissões cristãs; deu finalmente o mandato de escutar as perguntas do homem de hoje em si próprias, e, partindo delas, repensar a teologia, e, sobretudo, escutar a realidade, as coisas que estão aí, e aceitar as suas lições".

"Podemos dizer, a propósito da orientação geral que deve prevalecer de acordo com o Concílio, que uma teologia magisterial que nasce do medo do risco da verdade histórica, ou do risco da realidade, seria radicalmente uma teologia diminuída, uma teologia de pouca fé desde o seu ponto de partida, e, afinal de contas, uma evasão ante a grandeza da verdade. Seria uma teologia conservadora no mau sentido da palavra, preocupada somente pelo fato de conservar e não pela realidade. E ela não seria certamente uma teologia missionária, muito pelo contrário".

"Aí está o modelo fundamental daquilo que significa, que deve e pode ser a abertura conciliar enquanto tal: a teologia recorda de novo a sua obrigação querigmática, a sua ligação com a pregação que ela inclui. Mas inclui a ligação com o homem real, inclui que o teólogo deve entrar na experiência fundamental da paixão da existência humana para viver de novo plenamente e a fundo o problema teológico, para sofrê-lo em cheio e assim tornar a teologia capaz de falar dentro dessa *paixão humana*. Não nos esqueçamos de que em definitivo o Verbo divino se fez para nós palavra de pregação, quando desceu pessoalmente até o fundo da paixão humana, até as últimas profundezas do *descensus ad infernum*, e que este é de novo o caminho para que a teologia se torne palavra viva".

3. Citamos a edição espanhola, *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona, 1972, p. 318-321. A edição original, *Das neue Volk Gottes*, Patmos-Verlag, Düsseldorf, é de 1969.

“A tripla abertura que pediu o Concílio: abertura às fontes, abertura aos outros cristãos, abertura às perguntas da humanidade inteira, não é expressão de um desejo de secularização, de uma acomodação barata, mas exprime em última instância o retorno ao sentido total da teologia, isto é, ao seu dever missionário. O dever missionário pede evidentemente a audácia da totalidade do ser cristão, e daí a audácia do humano, não para parar aí mas para lhe dar em Cristo e na sua paixão o sentido divino ao qual está chamado”.⁴

Eis um comentário claro e brilhante, que constitui um bom ponto de partida. Está claro que o Concílio queria uma teologia profundamente diferente daquilo que se conhecia até então. Queria uma teologia em função da missão e não em função da simples continuidade da instituição. Queria uma teologia que aceitasse uma tripla interpelação e, afinal de contas, se deixasse interpelar pelo mundo. Queria uma teologia que procedesse de uma participação profunda na paixão do mundo.

Salientemos as palavras-chave: *escutar, risco, paixão humana, palavra viva, missionária.*

O Concílio não podia prever as aplicações práticas das suas recomendações. Uma coisa é pedir que venha uma realidade nova, outra coisa é a chegada dessa realidade nova. Muitos queriam novidade, mas menos nova. Uma vez confrontados com a realidade da novidade, espantaram-se.

Parece-nos que se pode dizer que na América Latina houve um movimento teológico que levou a sério e quis aplicar até as últimas conseqüências o programa traçado pelo Concílio. Alguns acham que pecaram por excesso e saíram dos limites fixados pelo Concílio. Porém, para ter certeza disso, precisamos ouvir tudo o que diz o Concílio na sua seriedade, tal como o fez o texto do Cardeal Ratzinger.

Aconteceu que não somente novos conteúdos teológicos se manifestaram mas a própria figura e tarefa e missão e definição social do teólogo mudou. Se levamos a sério as recomendações do Concílio podemos perfeitamente justificar as mudanças mais significativas.

Quais são os caracteres mais imediatamente visíveis da função teológica nova que se pode perceber já à primeira vista na América

4. *Ibid.*, p. 318-321, *passim*.

Latina? Uma simples comparação mostrará que eles se situam em continuidade com as recomendações do Vaticano II.

1. Em primeiro lugar, os teólogos que consideramos não são propriamente professores. Muitos não ensinam em seminários ou Universidades. Os que ensinam, dedicam a essa atividade a menor parte do seu tempo. No trabalho teológico, a função de ensinar está no segundo plano, deixando para um primeiro plano a função de *pesquisar*.

Ora, o que é pesquisar para a teologia após o Vaticano II? Pesquisar é perscrutar os sinais dos tempos, conhecer o mundo, dialogar, caminhar junto aos homens que lideram o movimento atual, sobretudo auscultar o coração dos pobres.

2. Em segundo lugar, eles se dedicam mais à evangelização do que à transmissão da catequese dentro do recinto da Igreja já reunida e já constituída. O seu problema não são os que já são cristãos, mas os que ainda não o são ou deixaram de sê-lo, a parte do humano que ainda não foi evangelizada antes do que a parte já evangelizada.

3. Esses teólogos não falam como mestres. O que dizem, não é afirmação taxativa. Eles escutam mais do que falam, e quando falam, o que dizem exprime freqüentemente antes o que escutaram do que o que pensaram pessoalmente. As suas palavras são partes de um diálogo. No diálogo as palavras já não são de um interlocutor somente: o que diz um interlocutor já exprime parcialmente o que o outro lhe disse anteriormente, e está projetando no outro o que este dirá mais adiante. Já não se distinguem claramente os autores dos pensamentos, pois estes procedem do diálogo como tal e não de pessoas individuais. Assim também acontece com muitas palavras dos teólogos dedicados ao diálogo.

Pode objetar-se que esse modo de falar envolve um perigo. Mas o perigo existe somente se um ouvinte quer tomar separadamente uma das afirmações enunciadas, se não a toma como parte de uma caminhada e não quer ele próprio entrar no diálogo.

4. O que é na América Latina a participação na *Paixão humana* da qual falava o Cardeal Ratzinger? É a participação no longo cativo de cinco séculos e nas esperanças de libertação das grandes multidões cujos clamores foram desatendidos durante tanto tempo inclusive no seio da Igreja. Cada continente ou civilização terá a

sua *Paixão* específica. A participação, porém, não pode ser de caráter geral ou universal, não pode ser um artifício abstrato: trata-se daquela paixão que nenhum povo escolhe, que é essa mesma e não outra.

5. Essa teologia não procura a exposição didática, a sistematização que agrada às pessoas já convencidas, já interessadas pela fé. Ela procura a audiência das multidões que nunca ouviram a palavra da Igreja. Pois num continente de esmagadora maioria de batizados na Igreja católica, multidões imensas nunca ouviram realmente a voz da Igreja. Esta não os atinge há séculos: camponeses, operários, favelados, intelectuais, estudantes, uma pequena minoria deles já ouviu alguma vez a Igreja falando-lhes. Mesmo assim a Igreja não lhes falava na linguagem deles, e eles não a entenderam ou entenderam outra coisa. A teologia de hoje está à procura da *palavra viva* que suscita interesse, desperta a atenção, faz nascer a inquietação. Enfim uma palavra a serviço da evangelização.

6. Os teólogos não são pobres e não têm o direito de falar em nome dos pobres. Porém, eles podem estar empenhados no esforço que faz a Igreja latino-americana para ir ao encontro dos pobres, para escutá-los, emprestar-lhes uma voz em caso de necessidade e despertá-los para a sua vocação evangelizadora. Essa preocupação pelos pobres e a prioridade dos pobres não está enunciada claramente nos textos do Vaticano II. Não esteve ausente, e basta lembrar um dos momentos culminantes da segunda sessão do Concílio que foi a famosa intervenção do Cardeal Lercaro, exatamente sobre a prioridade dos pobres.⁵ O Concílio não chegou a assumir plenamente esse apelo do Cardeal Lercaro, embora um forte grupo se mantivesse sempre fiel a ele e o cultivasse durante o Concílio inteiro. Medellín, porém, prolongou autenticamente o espírito conciliar. Ao adotar a perspectiva da opção preferencial pelos pobres Medellín dava continuidade às intuições conciliares.

É verdade que Pio XII entendia o papel da teologia de modo diferente. Na Encíclica *Humani Generis*, que não fazia outra coisa a não ser levar ao radicalismo extremo uma prática constante desde o Concílio de Trento e sobretudo desde o Vaticano I, Pio XII fazia do teólogo o auxiliar do magistério e não concebia para ele outra função.

5. Trata-se da intervenção na sessão plenária do dia 3 de março de 1963 (texto em *La Civiltà Cattolica* [1965], II, p. 483-487). Diversas intervenções de padres conciliares sobre o mesmo tema foram reunidas por Y. Congar, *Pour une Eglise servante et pauvre*, Cerf, Paris, 1963, p. 139-150.

Auxiliar do magistério, o teólogo estava ligado por dois imperativos. Em primeiro lugar, o seu ponto de partida era a última e mais elaborada expressão do magistério, essencialmente as encíclicas pontifícias. A sua teologia era teologia de encíclicas, como dizia o Cardeal Ratzinger.⁶ Em segundo lugar, o teólogo não podia afastar-se dos conceitos, da metodologia e da história da escolástica. Era o continuador da escolástica tradicional. Não podia nem tomar como ponto de partida o modo de falar anterior à escolástica, nem as perguntas do pensamento contemporâneo. A razão dessa estreita ligação com a escolástica era a necessidade de um aparelho conceitual fixo e claro para o magistério.⁷

Por conseguinte, o teólogo tinha por ministério, por um lado, preparar os enunciados do magistério, fornecendo-lhe o estoque de conceitos tradicionais, e, por outro lado, explicar, ilustrar e divulgar para o uso da Igreja os mesmos enunciados do magistério. Numa palavra o teólogo tinha que preparar as encíclicas e explicar para a Igreja as encíclicas que tinha preparado. Estava totalmente a serviço do magistério.

Ora, tudo isso era antes do Vaticano II. Alguns católicos ainda não se conformaram com a mudança que sucedeu desde então.

Sem dúvida, não se exclui que às vezes certos teólogos sejam consultados pelos bispos ou pelo Papa em vista do ministério magisterial deles. Pode até acontecer que alguns teólogos estejam reservados para essa tarefa. Por outro lado, no seu ministério de professores ou de formadores de sacerdotes e demais ministros da Igreja, os teólogos serão chamados a comentar e explicar os documentos do magistério. Doravante, porém, essas não serão mais as suas preocupações prevalentes. Por motivo da sua relação estreita com a doutrina da fé, o teólogo há de manifestar uma atenção constante e uma submissão leal ao magistério eclesiástico, mais do que qualquer discípulo de Cristo. Mas a tarefa dele o leva mais vezes ao mundo a ser evangelizado do que ao magistério que é o guardião da fé em última instância.

Alguns poderiam objetar que os teólogos estão numa dependência particular da hierarquia porque participam de algum modo da função de ensinar a fé. Contudo não é bem assim. A missão de ensinar a fé compete a todos os cristãos, hierarquia ou leigos, cada

6. Cf. Denzinger-Schönmetzer, n. 3.881.

7. Cf. Denzinger-Schönmetzer, n. 3.883.

um de acordo com o lugar que ocupa na Igreja e de acordo com o carisma recebido. Não está comprovado que a missão de ensinar dos teólogos esteja mais ligada à função de ensinar da hierarquia do que à função de ensinar dos leigos.

Se o teólogo é também sacerdote, estará mais ligado à hierarquia, em virtude das suas responsabilidades sacerdotais. Se a sua função de teólogo está em conexão com as suas atividades sacerdotais, elas também estão ligadas à hierarquia. Se o teólogo é também professor de seminário ou de Universidade católica, formador de sacerdotes ou de religiosos, no exercício destas atividades, ele também recebe uma conexão especial com a hierarquia. Nada daquilo, porém, é essencial à teologia tal como ela se desempenha na atualidade na América Latina.

Por outro lado, não podemos pretender que cabe à hierarquia definir qual é o papel da teologia numa época determinada. A hierarquia poderá confirmar, aprovar, estimular, mas não inventar, nem determinar as condições fundamentais.

A teologia não pertence às estruturas permanentes da Igreja, não é um ministério fundado por Jesus. É um carisma: ninguém pode ser consagrado teólogo se Deus não lhe deu a capacidade. A teologia é como a música ou o esporte. Quem tem a capacidade pode desenvolvê-la ou perdê-la, mas ninguém pode dar o talento a quem não nasceu com ele. "Quod natura non dat, Salamanca...". Os carismas surgem de modo imprevisível e orientam-se também de modo imprevisível. Estão subordinados à construção da Igreja, como diz São Paulo, e à vigilância do magistério. O ministério carismático, porém, nunca é mero auxiliar do ministério instituído.

Hoje em dia o carisma teológico situa o teólogo mais perto dos leigos do que da hierarquia, porque mais perto da missão evangelizadora do Povo de Deus do que da defesa da ortodoxia pela hierarquia.

Para usar uma analogia, poderíamos dizer que os teólogos precisam do nível de autonomia que sempre foi reconhecido aos místicos, aos autores espirituais, aos inspiradores da vida religiosa, aos grandes missionários do passado, como o foram os evangelizadores das Américas do século XVI.

Tudo aquilo que foi explicado neste parágrafo, porém, ainda é bastante circunstancial e não vai ao fundo do problema. Quería-

mos aprofundar mais. A nossa época atingiu uma etapa na evolução do pensamento humano, que obriga a repensar a função de qualquer teologia possível para o futuro. Um certo limiar de ingenuidade foi superado. Qualquer reflexão humana hoje em dia precisa levar em conta certos limiares *críticos* que não se pode simplesmente ignorar.

Hoje em dia na Igreja não há ninguém que não aceite a crítica histórica e literária, ainda que ela obrigue a ler a Bíblia, os SS. Padres e os documentos da Igreja antiga de uma maneira que ficou totalmente desconhecida até os últimos séculos. Hoje em dia há outras formas de crítica que se impõem com a mesma seriedade porque são aquisições definitivas do pensamento humano. Entendemos melhor como funciona o pensamento humano e como circula entre nós, do que os filósofos antigos que forneceram as bases da autocompreensão da teologia antiga. Precisamos assumir as novas críticas: crítica da linguagem, sociologia do pensamento, psicologia do inconsciente, antropologia, ciências da interpretação das culturas em geral. Alguns filósofos praticaram a crítica filosófica dessas críticas científicas e podem orientar a teologia pelos labirintos da crítica contemporânea. Nenhum deles é infalível, todos são parciais, mas a ciência somente pode evoluir além deles e nunca ficar aquém deles. Citamos apenas a título de exemplo H. G. Gadamer, P. Ricoeur, J. Ladrière.⁸

Queríamos a seguir referir-nos a alguns temas muito comuns, de modo algum conflitivos, somente para mostrar os horizontes da teologia que se busca hoje em dia, na América Latina e em outros continentes.

Primeiro, a teologia pertence à *comunicação*. A sua missão é comunicar. Segundo, a teologia está à *procura da verdade*. Pois a verdade não se possui, mas ela se procura. Quando uma pessoa crê possui-la, ela já lhe escapou. Terceiro, a teologia busca uma compreensão e uma *expressão* da fé, uma compreensão numa expressão. Ela é uma tarefa de construção da verdade, construção sempre recomeçada a partir do ponto de descobrimento que foi alcançado.

Não somente tais temas não são alheios à tradição cristã autêntica, mas eles nos permitem redescobrir certos aspectos esquecidos dos Evangelhos e do pensamento bíblico em geral.

8. Citamos, a título de exemplo, Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1ª ed. 1960, 2ª ed. 1965, 3ª ed. 1973 (diversas traduções); P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969; J. Ladrière, *L'articulation du sens*, Cerf, Paris, 2 vol., 1984.

2. A COMUNICAÇÃO

O homem antigo considerava-se o dono das palavras. Por meio das palavras ele pensava e o seu pensamento atingia diretamente a verdade. As palavras permitiam-lhe dizer-se a si próprio o que conhecia e pensava: a verdade exprimia-se simplesmente no seu discurso. Num segundo tempo, ele podia exprimir para outros o seu pensamento por meio de palavras: o discurso dirigido aos outros transmitia o conhecimento da realidade percebido por ele. Eis o que já não podemos mais aceitar.

Ora, o teólogo é o homem das palavras. Ele é a pessoa que melhor conhece todo o vocabulário cristão e sabe usá-lo adequadamente produzindo com ele uma abundância de efeitos que provocam a admiração dos cristãos comuns e correntes, sempre impressionados pelo malabarismo dos teólogos que jogam com palavras complicadas, como se fosse brincadeira. Sendo homem das palavras, o teólogo seria a pessoa que melhor conhece a revelação cristã e é a mais capacitada para comunicá-la dando-a a conhecer aos outros.

A experiência de cada dia desmentiu milhões de vezes essa opinião comum, mas as idéias preconcebidas parecem mais fortes do que todas as experiências por evidentes que sejam.

A teologia escolástica inspirava-se nos filósofos gregos, e estes nunca deram demasiada importância às palavras. Não faziam distinção entre as palavras e o pensamento. Para eles as palavras não faziam problema. Eram puros meios de conhecimento, puros canais pelos quais o pensamento passava sem nada perder, sem mudar em nada. Na realidade eles eram condicionados pelas palavras que usavam. E os teólogos são limitados, condicionados e orientados pelas palavras que usam.

Os homens não são os donos das palavras. Elas são uma herança de dezenas ou centenas de gerações, são uma realidade social suscetível de mudanças, por certo, e sempre em estado de transformação, mas devagar e fora do alcance das preferências individuais. Se se pode dizer que pensamos por meio das palavras, pode-se dizer também que as palavras pensam por meio de nós. A linguagem se pensa a si própria por meio dos indivíduos. Mesmo quando pensamos que enunciamos um pensamento absolutamente original e pessoal, a maior parte desse pensamento é apenas expressão da estrutura de uma língua. Uma parte mínima dos nossos discursos

enunciam pensamentos originais. Na maioria dos casos a língua repete-se indefinidamente, desenvolvendo as suas virtualidades, graças aos indivíduos que a usam. A língua encerra o pensamento em categorias prévias: todos conhecem a dificuldade de traduzir um pensamento de uma língua para outra, sobretudo se se trata de línguas realmente diferentes que não derivam de um tronco comum. Há coisas que se exprimem numa língua e não se podem dizer em outra. A comparação entre o grego e o hebraico acostumou os exegetas a esse fato. As palavras têm a sua realidade autônoma.

Que são as palavras? Os meios de comunicação entre os indivíduos dentro de uma sociedade. Existe uma comunicação porque todos reconhecem nas palavras sinais que evocam determinados tipos de experiências vividas em comum. Por isso mesmo não existe palavra para dizer uma experiência absolutamente original, nem existe palavra para dizer Deus. A palavra "Deus" que usamos já diz outra coisa e constitui uma armadilha, uma das mais graves que encontra o teólogo no seu caminho.

Assim se explica por que a língua é o elemento mais fundamental da cultura: a língua comunica numa sociedade todo um modo de viver. Ela permite que se comunique esse modo de viver entre os contemporâneos e entre as sucessivas gerações. Ela é o cimento de uma cultura, o cimento de uma sociedade.

O teólogo é o homem da comunicação na Igreja. Ele carrega uma linguagem religiosa tipicamente cristã, resultado de uma longa história. Conhece centenas de palavras e sabe usá-las. Quando fala, faz com que a língua da Igreja circule. Um certo pensamento coletivo da Igreja circula. Com isso, os laços sociais da Igreja se fortalecem. Os católicos percebem apenas alguns fragmentos do discurso teológico. Assim mesmo esses fragmentos servem para consolidar o edifício social.

Não desaparece a personalidade individual. O teólogo pode também alcançar certos aspectos da verdade percebidos por ele pessoalmente. Notemos, contudo, que a impressão de evidência é produzida normalmente pela ausência de pensamento individual. Se um pensamento me parece evidente, é sinal de que se trata de um pensamento coletivo, anônimo, impessoal, ainda que apresente um caráter subjetivo de ultrapessoal.

O teólogo pode também chegar a exprimir um pensamento pessoal. Contudo ele somente poderá descobrir o que lhe permite

a estrutura do seu vocabulário, e poderá transmitir algo na medida em que as palavras que usa são entendidas pelos ouvintes e de acordo com o sentido recebido pelos ouvintes.

O teólogo comunica o pensamento de muitas gerações cristãs. Não comunica todos os pensamentos de todos, mas apenas daqueles meios sociais em que o seu linguajar se desenvolveu.

Pois a Igreja não constitui uma sociedade perfeitamente homogênea. Há diversas línguas nela. Existe a língua dos clérigos e a língua dos leigos. Existe a língua tradicional da civilização cristã rural, existe a ausência de língua religiosa das favelas e das periferias urbanas, existe um início de língua da religião cristã burguesa em via de formação nas classes médias das cidades e nos grandes movimentos burgueses que nasceram depois da Segunda Guerra Mundial.⁹

Na concepção de Pio XII, o teólogo era o agente da comunicação no mundo do magistério eclesiástico, o mundo que lê as encíclicas e recebeu informação sobre a doutrina ortodoxa num nível especializado, em concreto, no clero. Esse tempo passou. O teólogo hoje em dia não se identifica com o mundo fechado do clero e com o seu linguajar específico.

A teologia universitária nascida no século passado vivia num mundo mais reduzido ainda. Seguiu o caminho das demais disciplinas universitárias. Sabe-se que os cientistas escrevem para os seus pares. A literatura científica está reservada a um mundo bem delimitado. Um leigo nada entende dessa literatura. Da mesma maneira há uma teologia universitária acessível apenas aos próprios universitários. Na atualidade a teologia também não pretende fechar-se no mundo tão restringido dos especialistas da teologia. Os teólogos não querem comunicar-se apenas com outros teólogos.

Qual será então a língua dos teólogos? Onde vão eles ser agentes de comunicação?

Lembremos que o seu afã é a evangelização. Eles não serão apenas agentes de comunicação dentro de uma Igreja já instituída. Querem antes provocar uma comunicação entre o mundo latino-americano e os cristãos. Mais precisamente, escolheram uma perspectiva no mundo latino-americano: o mundo que espera ansiosamente

9. Os movimentos chegaram a ocupar na atualidade um lugar importantíssimo na Igreja católica. Cf. (col.) *Movimenti della Chiesa*, Jaca Book, Milão, 1982.

uma libertação, isto é, virtualmente o mundo dos pobres e todos os que não sendo pobres de nascença querem tornar-se solidários com eles. Por outro lado os cristãos que são o objeto da atenção são também os pobres e os solidários com os pobres. Majoritariamente são as mesmas pessoas. Contudo entre o cristianismo e as esperanças dessas pessoas há pouca comunicação. De certo modo podemos dizer que se trata de estabelecer uma comunicação entre as duas partes separadas em cada católico latino-americano.

Esse mundo não está ainda bem articulado. Podemos dizer que teólogo enfrenta a tarefa de articular um mundo que ainda não elaborou todo o seu vocabulário cristão. Ainda não existe um linguajar teológico novo plenamente adaptado às suas exigências.

Não será blasfematório comparar essa tarefa com aquela que assumiu o apóstolo Paulo nas origens do cristianismo. O desafio era juntar num só diálogo, numa língua comum pessoas que procediam do paganismo, isto é, da religiosidade popular semigrega semi-oriental que predominava nas cidades do império romano, com pessoas que procediam do judaísmo de estrita observância formadas pelo Antigo Testamento: juntar duas culturas, dois mundos para formar um mundo só. Não bastava reunir materialmente essas pessoas num mesmo local. Os problemas da missão atual mostram a inutilidade dessas aproximações sem profundidade. Trata-se na realidade de criar uma cultura nova que seja comum, uma língua nova, novas palavras, uma nova gramática e um novo estilo.

Paulo deixou o discurso do Reino de Deus que lhe era contemporâneo (os Evangelhos nem tinham sido redigidos ainda na sua versão definitiva). A partir da linguagem dos pagãos e dos judeus formou um linguajar comum fundado na sua famosa antropologia.¹⁰ Pois o cristianismo podia ser enunciado numa linguagem totalmente diferente da linguagem dos Evangelhos que predominava na Palestina e nas terras mais próximas dela.

Notemos que não se trata simplesmente de buscar para cada palavra do antigo sistema uma palavra correspondente no novo. O discurso há de ser refeito na sua totalidade. Trata-se de reelaborar o núcleo que é propriamente o Evangelho, o anúncio ou a mensagem cristã de base. Com efeito, uma simples tradução não fornece um discurso articulado, nem cria uma língua. Foi o que fizeram

10. Ver a longa e minuciosa explicação dessa operação em J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, II/1, *Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1982, p. 287-599.

muitas vezes os missionários do passado presos a uma teologia que lhes era imposta: traduziram palavras e criaram um discurso ininteligível, sem conteúdo. Muitos pagãos converteram-se mas por motivos que não tinham nada a ver com o discurso ininteligível dos missionários.

Essa tarefa dos teólogos atuais, a articulação de uma língua nova para criar comunicação num mundo cristão emergente, pressupõe duas fases prévias (na realidade simultâneas no tempo): penetrar na língua do mundo, e converter os católicos do seu fechamento para com o mundo em que vivem.

1. Entrar em comunicação com a língua do mundo exterior a ser evangelizado

Em primeiro lugar trata-se de ouvir e identificar o clamor dos oprimidos que pedem justiça e libertação. Duas vezes pelo menos no passado as Igrejas da antiga cristandade deixaram de ouvir o clamor dos pobres e esse pecado de omissão repercutiu e ainda repercute na evangelização: deixaram de ouvir o clamor dos escravos negros que aos milhões foram levados da África para a América. Deixaram de ouvir o clamor dos trabalhadores da indústria nascente, muitas vezes mulheres, meninos, até crianças. Os teólogos estavam falando de outra coisa e o barulho dos seus discursos impediu que ouvissem o clamor dos que lhes dirigiam a palavra. A pergunta é: vamos deixar de ouvir a voz dos povos subjugados, oprimidos ao mesmo tempo por um mundo dominante que os esmaga e por elites locais que os mantêm reduzidos ao silêncio? Pois não se trata de aludir apenas ao fato em documentos oficiais, e sim de chegar a identificar-se de tal modo com esse clamor que ele se torne uma língua, uma cultura. Supõe-se que os teólogos possam recolher as expressões do clamor para fazer delas uma verdadeira língua capaz de ser comunicada e de criar laços de comunicação com os cristãos, capaz de constituir um meio de comunicação numa Igreja nova unindo os antigos cristãos com os novos convertidos.

Trata-se de recolher as expressões que exprimem a presença e a ausência de Deus nesse mundo. Como é que se pode falar de Deus nesse mundo dos oprimidos? Como é que se pode falar de Deus depois de cinco séculos da história que sabemos? Não pen-

semos que essa história foi esquecida. Ela está muito consciente em todas as partes. Como é que se fala do pecado e do perdão, da esperança e da fé neste mundo? Se Deus não estivesse já presente, ele não poderia aparecer. Se o Espírito não estivesse agindo apesar de tudo, não teria entrada por onde penetrar. Precisamos reconhecer a presença do Espírito de Deus neste mundo.

Certos discursos teológicos totalmente ortodoxos podem provocar ateísmo em certos ambientes e certos ateísmos podem ser a única maneira possível de exprimir a fé em Deus. Pois as mesmas palavras podem significar realidades muito diferentes em diversos mundos. Podemos recitar a profissão de fé tradicional sobre Cristo e multidões podem entender exatamente o contrário. Os sentidos divergem de acordo com o mundo. Assim no Nordeste é fazer um grande elogio dizer: "Esse padre não tem bondade nenhuma". Quer dizer que não é cerimonioso, é simples, não é exigente. Recomendar a bondade seria totalmente contra-indicado.

Assim S. Paulo teve a intuição das palavras gregas — já presentes na LXX ou não — que podiam exprimir a Deus no mundo mental grego. Não é problema de dicionário e sim de conhecimento profundo e de comunicação verdadeira com a alma e a religião desses povos. Vários leitores se deixaram enganar e pensaram que S. Paulo se deixava inspirar pela filosofia ou pela gnose. Na realidade ele quer comunicar o núcleo do Evangelho. Mas precisa articular um linguajar novo com palavras conhecidas e com sentidos conhecidos pelos seus interlocutores.

Alguns dizem que Paulo traduz simplesmente conceitos hebraicos na língua grega. Outros dizem que adota conceitos gregos com as palavras que usa. Na realidade ele não fez nem o primeiro nem o segundo. Ele exprime o Evangelho por meio de novos conceitos que acompanham as palavras que usa. Não deixa as palavras intactas. Introduce nelas outros conteúdos, mas a partir da experiência comum do mundo que usa essas palavras. O Evangelho é o mesmo, mas a expressão cultural, a língua é nova. É a língua que permite o diálogo com os gregos e a comunicação dos cristãos com eles.

2. Converter os cristãos chamados a ser evangelizadores

Os teólogos vão ser os evangelizadores deste mundo? Não certamente. Podem colaborar. Mas os evangelizadores surgirão e estão surgindo do meio dos pobres da América Latina.

Contudo a maioria deles não está preparada para essa tarefa. Nem imaginam que poderiam ter uma vocação, não sabem que há um Evangelho para anunciar e não saberiam bem qual seria esse Evangelho se porventura soubessem que há um. O Evangelho para eles é um livro que contém as palavras sagradas, um livro fechado que somente os padres podem abrir porque são pessoas sagradas.

A religião popular tem sido prejudicada de mil maneiras: falta de atenção, de instrução, pressão forte demais da religião dos dominantes, apelo fácil demais ao medo, à culpabilidade, predomínio da pregação do temor¹¹ que foi a matéria-prima da pastoral durante os cinco séculos passados.¹² Os cristãos precisam redescobrir o Evangelho, o Evangelho da humanidade de Jesus, o Evangelho do Espírito e da liberdade cristã. Muitas vezes eles ficam amarrados a uma religião de crenças e de obrigações morais extrínsecas. Redescobrir a sua condição de cristãos na qual está incluída a sua vocação de evangelizadores.

Desse modo os pobres tornam-se capazes de comunicar com os pobres, os cristãos com o mundo, o homem social no homem latino-americano e o homem religioso, tantas vezes separados. Uma vez que despertam para a vocação missionária, os pobres aprendem a língua do mundo. Rompem as barreiras que encerravam a sua religião no recinto da capela ou da paróquia e das obras paroquiais, e aprendem a linguagem religiosa do mundo.

Os teólogos são agentes de comunicação: agem no duplo plano dos cristãos que se convertem à sua vocação e do mundo que está à espera de uma palavra compreensível.

Para ser compreensível, o Evangelho precisa partir do próprio mundo. Se não tivesse partido das palavras dos pagãos, Paulo não teria podido articular no meio deles uma Igreja viva, capaz de desenvolver-se por si mesma.

Por que os teólogos não podem ser eles próprios os condutores da evangelização? Porque os teólogos são especialistas em palavras. Porém não se evangeliza apenas com palavras. As palavras são necessárias. Mas o Evangelho é levado por pessoas vivas, cuja vida, cujos atos, cujos comportamentos esclarecem as palavras. Os

11. A pregação dos missionários, sobretudo a partir do século XVII, não deixa dúvida a esse respeito. Ver, por exemplo, Pe. Martinho de Nantes, *Relação de uma missão no rio São Francisco*, Comp. Ed. Nac., Rio de Janeiro, 1979, p. 46-48.

12. Ver a obra clássica de Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIII^e-XVIII^e siècles*, Fayard, Paris, 1983.

discursos, as intervenções, os apelos recebem a sua força não das puras palavras e sim da pessoa. Por isso os evangelizadores são os que vivem intensamente o Evangelho. Os evangelizadores são pessoas comuns. Encontram-se entre os pobres da América Latina e os que com eles se solidarizam. Eles falam pelas palavras e por toda a vida, pelos gestos que estão carregados de significado no meio do mundo.

Os teólogos podem evangelizar também, porém não o fazem como teólogos, e sim como cristãos. O conhecimento de um linguajar não lhes dá o dom do Evangelho. Contudo a sua missão é importante para articular, organizar desde dentro uma sociedade cristã, uma comunidade cristã orientada para a evangelização. A teologia faz a ligação entre os evangelizadores e o mundo que evangelizam, entre os próprios evangelizadores e entre estes e toda a tradição cristã de todos os tempos.

Esse trabalho de comunicação não pode ser obra de uma pessoa só, por genial que seja. A teologia não é obra de uma e sim de muitas pessoas em diálogo constante através das diversidades individuais. A teologia que resulta do diálogo não pertence a nenhuma pessoa: o conceito de direitos autorais perde o seu significado. Todo discurso é o resultado da interferência de muitas pessoas.

3. A PROCURA DA VERDADE

A leitura dos Evangelhos e do Novo Testamento inteiro mostra que é perfeitamente possível possuir todas as fórmulas ortodoxas da fé e não conhecer realmente a verdade. Os fariseus sabiam perfeitamente todas as verdades sobre Deus. Foram precisamente as suas fórmulas que impediram que reconhecessem a verdade. Será que a Igreja está garantida contra a repetição de tais fenômenos? Pelo contrário os Evangelhos foram escritos para os cristãos, para que a lição dos fariseus fosse aproveitada por todos os cristãos.

Hoje em dia, na Igreja poucas pessoas contestam os dogmas: ou se aceita tudo ou nada. Poucas pessoas vão passar tempo procurando discutir os dogmas em particular. O problema é conhecer a realidade designada por esses dogmas. Uma vez estabelecidas as fórmulas cristológicas de Calcedônia, por exemplo, ainda não se compreende Jesus, nem se conhece o que ele é. Há uma verdade que se situa além das puras fórmulas. O que é a verdade? — perguntava

Pilatos. Jesus não respondeu. O que podia ter respondido? A resposta não se entrega numa fórmula. A verdade fica no fim de uma longa caminhada.

A história ensina que o cristianismo procurou e lutou durante séculos para conquistar cada parcela de verdade. Não podemos pensar que as coisas possam ser diferentes hoje em dia. Não estamos na condição dos que tranqüilamente desfrutaram do repouso ganho pelos trabalhos das gerações anteriores. Cada parcela de verdade responde a esforços perseverantes de uma Igreja em estado de espera e de disponibilidade ante a novidade dos tempos. As fórmulas dogmáticas não recebem o seu significado real a não ser a partir das lutas que as conquistaram. Cada dogma é o resumo de uma história, e sem essa história, fora do contexto dessa história, não nos ensina.

A história mostra que não se possui a verdade. Ela se conquista. Quem descansa nas fórmulas feitas, logo tem que constatar que está fora da verdade. Melhor dito, a verdade continua a sua viagem e ele está fora do trem.

Pois cada dogma particular recebe o seu significado a partir do conjunto. Cada um é uma maneira de penetrar no conjunto do cristianismo. A sua verdade aparece à luz da resposta a esta pergunta fundamental: qual é a verdade do cristianismo? Qual é a verdade que Jesus revelou e que o Espírito desperta nas nossas mentes e nos nossos corações? O problema de hoje é cada vez mais o problema do significado do cristianismo como mensagem total. Fora da verdade total, as verdades particulares transformam-se em fórmulas vazias e caem como folhas mortas.

Neste sentido não sabemos mais do que as primeiras gerações cristãs. O trabalho delas, a procura delas são o nosso trabalho e a nossa procura. Os dogmas não facilitam o trabalho, pois o seu valor de verdade aparece pouco a pouco na medida em que se nos revela a verdade total.

Às vezes os teólogos latino-americanos foram acusados de deturpar o sentido da verdade. Acontece, ao nosso entender, que entendem a verdade não no sentido da verdade de proposições particulares, mas no sentido mais global e mais bíblico de verdade total, como em S. João e S. Paulo.

Por acaso os teólogos pensariam que são os mestres da verdade? Jesus ensina-nos que não há mestres da verdade: somente Jesus

é mestre. A Igreja é discípula. O teólogo não é portador de nenhuma verdade e não vai ensinar a verdade para ninguém. Porque a verdade nasce em cada cristão de acordo com o dinamismo que a Bíblia mostra tão claramente quando elabora a caminhada da fé. A verdade é objeto de procura. Ela não se conquista, mas o Espírito é quem a faz surgir desde dentro como resposta à nossa procura. Melhor dito: a própria procura da nossa parte já é efeito da resposta que o Espírito lhe está dando.

Qual é então o papel que os teólogos se atribuem na busca da verdade? Ele deriva do seu papel de comunicação.

Pois a caminhada da busca da verdade do cristianismo, da verdade que há em Jesus Cristo, é obra coletiva, feita em Igreja. Os filósofos gregos tinham muitas ilusões a respeito do poder da mente individual, ilusões que transmitiram aos seus sucessores, os filósofos ocidentais. Contudo, não há dúvida de que o mais original dos pensamentos do mais genial filósofo foi carregado durante séculos por toda uma cultura transmitida por um povo, preparado por gerações anteriores de pensadores e provocado pelo diálogo com o mundo em torno dele.

Os teólogos já não podem e não querem ter a pretensão de pensar por si próprios, notadamente quando se trata da procura da verdade total de Cristo, na qual eles não são nem os mais aptos, nem os mais avançados. Os teólogos, porém, são especialistas da comunicação. Podem perceber a marcha da procura no meio do seu povo, e favorecer a comunicação entre tantos grupos, tantas pessoas, tantos movimentos. Fazem uma comunicação entre a diversidade das comunidades em estado de busca. Na caminhada eles fazem a ligação. O que dizem, não é expressão do seu pensamento pessoal, nem quer sê-lo, mas o estado da busca de Cristo tal como eles o percebem.

A caminhada do Povo de Deus cresce e acelera-se graças à comunicação entre todos os membros ativos. A circulação das experiências, das palavras que as simbolizam, das percepções coletivas ou mais pessoais, é o meio que o Espírito usa para que o seu povo possa progredir na sua caminhada.

De modo particular, os teólogos sabem que devem prestar atenção prioritária à voz dos pobres, dos oprimidos, dos desamparados, dos pecadores, dos desprezados, dos perseguidos. Os mais humildes, e até os pagãos mais afastados da Igreja, podem dar contribuições

iluminadoras. Os teólogos recolhem os pensamentos perdidos e os propõem aos que parecem já ser os donos da verdade. Desse jeito, eles reabrem os debates, obrigam a recomençar as pesquisas, desmontam os aparelhos de segurança, a fim de que todos sejam ouvidos, particularmente os que têm uma voz tão fraca.

Pela comunicação, os teólogos favorecem o diálogo dentro do Povo de Deus: diálogo que inclui naturalmente debates, questionamentos, lutas.

A procura da verdade é tão lenta, penosa, perseverante porque a verdade está escondida. Escondida pelo próprio Deus, para que somente os simples e os humildes a descubram. Substituir os humildes e os pobres, o teólogo não o pode fazer. A verdade, porém, está escondida também pelo pecado. Tampouco está armado o teólogo para libertar do pecado. Porém, o pecado usa muitas astúcias que formam parte da história do conhecimento humano. O pecado nunca se revela em si mesmo diretamente, mas usa os intermediários dos processos habituais do conhecimento de uma maneira que vamos sugerir.

A verdade é oculta aos nossos olhos porque, por todas as forças de um inconsciente que esconde o pecado, não queremos conhecê-la, não estamos interessados por ela. Os nossos interesses nos levam a preferir a mentira e a dar à mentira o nome de verdade.

A verdade fica recoberta por muitos véus. Conhecer é levantar os véus um por um pacientemente. Porém, não é fácil levantar os véus, porque as pessoas resistem. Levantar supõe muitas vezes arrancar. O pecado fica na vontade de manter os véus, para impedir que apareça a verdade. São João explicou magnificamente esse combate entre a verdade e a mentira. Pois a verdade somente aparece depois de um árduo combate contra a mentira, e as controvérsias de Jesus ilustram perfeitamente esses combates. Por sinal a Bíblia ensina por meio desses combates de Jesus, prolongando os combates dos profetas, que a luta pela verdade é para sempre constitutiva da própria verdade.¹³

4. VÉUS QUE IMPEDEM A REVELAÇÃO DA VERDADE

O primeiro, o mais profundo é o contrário da fé: o medo à vida, o medo ao risco, medo ao futuro que gera o apego à segurança, ao que se pode possuir, ao passado, ao conhecido, à repetição tranqüilizante. O temor deforma todas as percepções e todos os raciocínios, justifica todas as omissões e todas as demissões: nega o que não quer enxergar, o que não se atreve a assumir. Aí está o pecado em ação.

O segundo, que não é outra coisa a não ser outro aspecto do primeiro, é o medo do outro, sobretudo do outro diferente, do estrangeiro: os judeus temem os pagãos e os pagãos temem os judeus; os habitantes de uma nação temem os vizinhos, o senhor teme o escravo e o escravo teme o senhor, o homem teme a mulher e a mulher teme o homem, o homem branco teme o homem negro ou amarelo e este teme o homem branco. O que é diferente provoca insegurança, porque exige mudança, criação de uma atitude nova, risco ante o desconhecido. Aceitar o estrangeiro é entregar-se de certo modo a ele. Existe o medo de se entregar a qualquer outra realidade: o indivíduo, o grupo, a tribo, o povo querem a sua segurança em primeiro lugar, e não sabem que buscando a segurança vão perder essa própria segurança. O temor do outro provoca a sua negação, e potencialmente a sua destruição. Está na origem de uma percepção falsa dele e do relacionamento com ele.

Usamos aqui de propósito um vocabulário neutro sem referência a nenhuma escola ou nenhuma tendência. Na realidade existem na atualidade muitos métodos e muitas disciplinas intelectuais que fazem a crítica das nossas percepções, dos raciocínios, do conhecimento em geral. Uns mostram a influência das culturas, outros a influência das relações sociais, outros a influência da raça ou do sexo ou da idade ou da posição de poder.

O que queremos salientar aqui é que na Igreja quem dispõe desses instrumentos são os teólogos. Por conseguinte a eles cabe a missão de submeter à crítica as percepções ou os juízos ou as teorias ingênuas que espontaneamente os cristãos tendem a adotar.

A prática dessas formas de crítica — crítica às diversas formas de ideologia — é ingrata, mas necessária na época em que estamos, necessária porque é parte da nossa cultura e quem não a pratica

13. O Pe. I. de la Potterie, S.J., dedicou grande parte da sua fecunda produção exegética ao estudo da verdade segundo São João. Remetemos a essa obra imensa. Entre outros cf. *La Vérité dans Saint Jean*, Inst. Bibl. Pont., 2 t., Roma, 1977.

fica desqualificado. Necessária porque constitui uma ajuda eficaz na caminhada para a verdade.

Além disso, a crítica de todas as formas de ideologização da fé cristã é condição prévia de todo diálogo. Se cada parte permanece na sua posição ideológica, não há acordo possível. Ao invés, o fato de ultrapassar as posições ideológicas abre o caminho para o encontro.

Se os teólogos denunciam a teologia da cristandade colonial ou da religião burguesa, não se deve ver nisso a negação do diálogo, mas pelo contrário um passo a mais para tornar esse diálogo factível.

É verdade que há católicos que se julgam totalmente imunizados contra a ideologização e se acham puros representantes de uma fé puramente cristã. Tal posição exprime apenas a ideologia ingênua da falsa universalidade da classe dirigente de uma sociedade. Os dirigentes sempre tiveram uma consciência universal. Trata-se, porém, de uma falsa universalidade puramente abstrata, fundada no silêncio das vozes dos grupos inferiores da sociedade.

O clero, menos do que ninguém, está protegido contra a ideologia. Por ser herdeiro de uma classe que foi a primeira e a mais privilegiada durante séculos, por deter um poder absoluto na Igreja em virtude de um direito canônico multissecular, o clero não pode evitar todos os preconceitos de uma classe dirigente. Na medida em que os teólogos pertencem ao clero e se identificam com essa pertença, estão também sujeitos aos defeitos da sua categoria. Por isso, no futuro, não seria de bom agouro, se o carisma de teólogo fosse reservado só ao clero. Os leigos, e particularmente as mulheres, percebem imediatamente a ideologização da fé que realizou o clero durante séculos.

Libertar-se de todas as projeções da subjetividade, individual ou coletiva, para atingir a verdade, uma vez arrancados todos os véus, é uma longa caminhada, jamais acabada. Na medida em que os teólogos são os mais aptos a introduzirem na Igreja a prática das críticas do conhecimento, eles colaboram com a caminhada.

No texto acima citado o Cardeal Ratzinger aludiu ao estreitamento do passado que se produz com o decorrer do tempo. Uma cultura religiosa estabelecida orienta para uma leitura estreita da Bíblia, encontra nela o fundamento da situação estabelecida e nada mais, nada para abrir caminhos novos e forçar as portas que parecem in-

franqueáveis. O mesmo fenômeno produz-se na leitura da Tradição antiga da Igreja. Ora, na atual perspectiva, o teólogo não busca no passado a confirmação do presente, mas, pelo contrário, algo diferente do presente para poder abrir caminhos para a criatividade no futuro. O passado é normativo, mas convém reduzir as normas ao mínimo indispensável. Por isso ninguém pode achar ruim que os teólogos procurem na Bíblia ou na Tradição antiga testemunhos de uma Igreja diferente da atual, a mais diferente possível. A finalidade não é voltar ao passado, e sim tomar a medida da liberdade do que dispõe o povo cristão para preparar-se o futuro.

Assim não faziam os teólogos anteriores. Os tempos, porém, mudaram e o Concílio mandou montar outra teologia, inédita.

Outro aspecto da caminhada da verdade é este: a verdade pratica-se, conhece-se na vivência. Uma pessoa conhece a verdade quando faz a verdade. Não há nada mais claro na Bíblia e em toda a tradição viva da Igreja. Por isso mesmo não podemos contentar-nos com a velha definição intelectualista e pré-cristã da verdade: *adaequatio rei et intellectus*. A definição cristã é *adaequatio rei et personae*. A *res* é o Reino de Deus, a realidade criada e criada de novo por Deus. Somente a conhece quem a faz pelo seu agir mais completo.

Por sinal, no cristianismo a *res*, o objeto que se conhece, não é uma realidade existente na nossa frente. Para o grego conhecer era conhecer aquilo que existe, as substâncias que estão aí, abertas ao nosso intelecto. Ora, no cristianismo, não somos chamados a conhecer o que já existe, mas principalmente o que ainda não existe. O que existe, não é ainda a verdadeira realidade. O que é a realidade, ainda não existe, mas Deus prometeu-o, anunciou-o, deu sinais da sua vinda futura. O objeto primordial da fé é o que ainda não existe: o Reino futuro de Deus, o que Deus preparou para os seus eleitos.

Então, como podemos conhecer o que não existe? Trabalhando para que exista. Conhecemos o Reino de Deus futuro nas obras que o anunciam e preparam, nos sinais que confirmam a sua chegada futura. Justamente porque na fé conhecemos um objeto que ainda não existe, ela é tão diferente dos outros modos de conhecimento. Todas as ciências e filosofias procuram saber o que existe. Elas não nos abrem caminhos para o Reino de Deus. Não são os caminhos intelectuais que nos permitem ter acesso ao conhecimento do Reino,

e sim o seguimento, diríamos cego, pelo menos confiante, de Jesus Cristo, o agir apontado por Jesus.

Qual é o papel do teólogo nisto? Exatamente o contrário daquilo que fez nos séculos anteriores. Pois naqueles tempos ele recorria aos métodos científicos e filosóficos para aprofundar a fé. Chegou-se desse jeito à elaboração de grandes sistemas de pensamento misto: a Palavra de Deus sendo tomada como ponto de partida para sintetizar sumas do conhecimento da realidade presente. Indiscutivelmente produziu-se assim uma deformação do conhecimento cristão. Os privilegiados formados intelectualmente nas disciplinas do saber foram considerados superiores na fé e no conhecimento. O conhecimento normal da fé foi considerado como o conhecimento teológico. O teólogo era o padrão do crente. A fé dos simples era problema. Os teólogos chegaram a lhe dar uma justificação, porém os simples foram mais tolerados na fé do que exaltados. O Evangelho fez exatamente o contrário.

Hoje em dia sabemos que a norma da fé está na prática da vida: bastava reler o Novo Testamento para dar-se conta. Mas era preciso que alguém viesse despertar a desconfiança. O papel dos teólogos consiste justamente em contestar o conhecimento puramente intelectual da fé. O seu papel é provocar uma suspeita, permitir a volta aos textos bíblicos e à verdadeira tradição espiritual da Igreja.

Hoje em dia os teólogos são chamados a ser exatamente o contrário de uma classe *que sabe*, não podem ser os que sabem frente aos simples que não sabem. Os teólogos vão desmontar o intelectualismo profundamente encravado na Igreja e restabelecer a prioridade da prática. Vão apontar os cristãos que praticam, as novas formas de prática do Evangelho que encaminham para um conhecimento superior. Vão criar comunicação na Igreja entre as novas experiências derivadas de novas práticas e as massas de fiéis que ainda não sacudiram a rotina.

A prática orienta-se pelos sinais dos tempos: outro tema conciliar fundamental.¹⁴ Será o teólogo a pessoa mais apta para descobrir os sinais dos tempos? Não parece. A sua preparação não o habilita para tanto. Os sinais são percebidos precisamente pelas pessoas que estão na ação, e inauguram novas formas de ação: O teólogo, porém, comunica e transmite os dados que resultam das novas

14. Tomamos a expressão conciliar com toda a amplitude examinada por Cl. Boff em *Sinais dos tempos*, Loyola, São Paulo, 1979.

formas de ação, provoca reflexão e discussão, relaciona esses dados com o conjunto de informações que carrega sobre o mundo atual. Não lhe toca concluir. Aliás, a única conclusão é a ação. A conclusão será tirada pelos que iniciarão novas práticas usando as informações que lhes foram comunicadas pelos teólogos.

Mas então quando virá de novo a época das grandes *Summae Theologicae*? Tudo indica que nunca mais. Pelo menos o Vaticano II aponta outra direção. Se pudéssemos chegar a que a *Summa* estivesse no próprio agir das comunidades cristãs, estaríamos mais perto das ambições atuais. Uma teologia de comunicação e de diálogo, de serviço aos pobres e aos simples, não tem o que fazer com grandes *Summae*. Não serviriam estas para aprofundar mais ainda a separação entre os leigos e o clero, entre os "formados" e os simples?

Eis aí então alguns pontos de vista sobre a caminhada do conhecimento da verdade evangélica e a participação da teologia nessa caminhada. Até aqui não nos parece haver nada que não caiba dentro das orientações dadas pelo Vaticano II. Sem dúvida, o Vaticano II não podia — há 20 anos atrás — explicitar desse modo as suas intuições. Mas o Concílio estava intuindo algo que ia mais longe do que as fórmulas que usou e ainda traziam a marca do seu tempo.

5. A EXPRESSÃO

Já os antigos tinham notado que o termo final do conhecimento é a produção de um discurso. O conhecimento que não se exprime não chega a ser um verdadeiro conhecimento completo. Ora, nesta última fase do conhecer, os teólogos podem também assumir um papel importante.

Como especialistas das palavras, a construção de um discurso não apresenta para eles as dificuldades tão freqüentemente insuperáveis que experimentam os homens da ação.

A etapa da expressão é delicada. É fácil uma pessoa que tem o dom da composição introduzir no discurso as suas próprias preferências. Tantas vezes sucede nas assembleias e nas reuniões que a pessoa designada para resumir os debates e apresentar as conclusões formula um discurso que representa mais as suas próprias opiniões do que o ponto de chegada do grupo. Os teólogos correm esse risco e não escapam à tentação de manipular o Povo de Deus.

Contudo, essa parte lhes toca preferentemente a eles, por serem as pessoas que articulam um discurso a partir de muitas intuições, percepções parciais e pontos de vista complementares, mas à primeira vista divergentes.

Quem articula um discurso na caminhada da procura da verdade marca uma etapa: define um setor da verdade que foi reconhecido, propõe alguns passos que foram assumidos. Sem a pessoa que de vez em quando recapitula a caminhada, a discussão e o debate perdem o rumo, caem na dispersão e não conseguem progredir.

Quem articula o discurso, dá um ponto final a um passado, define um passado ao anunciar o presente. A partir de um passado assegurado é possível avançar para um futuro. Cabe à teologia, a partir de posições adquiridas no passado, abrir caminhos para o futuro: formular as perguntas que derivam da procura comum de tal sorte que a caminhada seja realmente colaboração de muitos.

Objetivar um conhecimento pode ser parar o trabalho de conhecer e procurar a verdade. Mas pode ser também definir objetivos mais claros para facilitar o diálogo. Entre todas as tentativas e todas as experiências faz-se mister manter a continuidade do intercâmbio. Os grandes teólogos contemporâneos são justamente os que mais favorecem a continuação do intercâmbio para rumos fecundos, impedindo que o debate se perca na repetição das mesmas coisas ou na discussão de controvérsias sem saída, de problemas mal colocados.

Em qualquer conhecimento científico todos sabem que o momento crucial é a colocação exata do problema: saber formular as perguntas corretas de maneira correta já é a metade da solução. Perguntas mal feitas sobre problemas mal definidos, fictícios, ociosos, puramente verbais, só podem impedir o progresso do conhecimento. De tal sorte que o trabalho dos teólogos consistiria em saber formular exatamente os problemas relevantes no momento certo.

Conhecer é construir. Repetir um texto não é conhecê-lo. Reproduzir uma realidade não é conhecê-la. Houve um tempo em que a "teologia das encíclicas", como dizia o Cardeal Ratzinger, se fazia com citações da Bíblia, dos SS. Padres, dos documentos do magistério, juntando tudo isso numa ordem mais ou menos lógica. Com esse método não se chega a compreender nada. Naturalmente tal tipo de teologia não expõe a nenhum risco. Mas também é inútil.

Com certeza toda reconstrução é subjetiva. Mas a objetividade não se opõe a todo tipo de subjetividade. Pelo contrário, os Evangelhos postulam que para compreender a Palavra de Deus é preciso definir-se, comprometer-se frente a ela. E esse compromisso consta de gestos, atitudes e atividades no mundo humano, no meio dos irmãos. Conforme uma pessoa age e reage no mundo, ela se torna bem disposta, bem preparada para compreender a verdade. Ela compreende construindo um modelo dessa verdade. Nesse modelo fica todo o seu compromisso pessoal. A construção do conhecimento faz-se com todo o empenho, toda a sensibilidade, toda a personalidade do sujeito. Por isso mesmo um conhecimento feito sem entusiasmo, sem compromisso, sem entrega da personalidade toda, não pode valer.

O teólogo constrói uma imagem da verdade de Deus que se está revelando pouco a pouco na história pela iluminação do Espírito. Essa imagem não é uma cópia. Não existe nenhuma cópia de Deus. Não é um xerox da realidade. A realidade não se presta a um xerox. E não temos nenhum contato direto com a realidade. A nossa inteligência não é capaz de fixar diretamente a realidade. Estamos na condição de termos que reconstruir a realidade a partir de mil experiências fragmentárias. Assim acontece também com a nossa caminhada para a verdade de Deus.

Na realidade o modelo pelo qual podemos compreender o cristianismo não é obra do teólogo sozinho. O teólogo é aquele que junta os materiais trazidos por toda a comunidade e dá a configuração final a um modelo vivido pela comunidade. Assim mesmo a sua colaboração é indispensável. Sem ele o conhecimento da realidade permaneceria implícito, inseguro e não permitiria juntar todas as energias de todos para uma obra comum. Seria difícil construir a Igreja.

Evidentemente em virtude da sua tarefa de construir modelos para conhecer, o teólogo é a pessoa que mais se expõe à crítica. Pode-se dizer que o seu papel consiste justamente nisto: expor-se à crítica. Quem não faz nada, não está exposto à crítica, quem não pensa nada e não diz nada não sofrerá nenhuma refutação.

Conhecer é construir e exprimir um modelo sem o qual a inteligência não funciona. Ora, uma vez que um discurso que exprime esse modelo está construído e comunicado, ele apresenta aos leitores ou ouvintes inúmeras parciaisidades e deficiências.

Todo discurso é parcial: escolhe entre inúmeras figuras possíveis uma que o autor estima mais correta. Os outros, porém, po-

dem achar que a escolha foi mal feita. De qualquer maneira eles terão a razão ao descobrirem que a opção feita reflete a personalidade do seu autor. Por acaso não existem quatro Evangelhos, cada um refletindo a personalidade do seu autor? Os quatro falam do mesmo Jesus e contudo apresentam quatro modelos diferentes do mesmo Jesus. Da mesma maneira todo discurso teológico é parcial e reflete a personalidade do seu autor. Se não fosse parcial e não refletisse essa personalidade, não teria nenhum sentido e seria uma massa informe de palavras sem conteúdo.

Por outro lado, o discurso teológico fala de uma realidade que ainda não existe: constitui uma aposta sobre o futuro, anuncia uma certa figura do Reino de Deus. Com o decorrer dos tempos, o discurso manifesta-se como antiquado, obsoleto, não foi verificado pelos fatos em vários aspectos. O discurso teológico revela-se uma aposta errada em vários itens. Já antes várias pessoas podem ter pressentido esses erros. Mas cometeram outros.

Por acaso, não aconteceu que todos os profetas erraram nas suas profecias? Dos anúncios feitos por Isaías, Jeremias, Ezequiel e os outros, alguns foram realizados e outros não. Os profetas erraram. Babilônia não foi destruída de acordo com o esquema anunciado pelos profetas, e assim por diante. Da mesma maneira, o que os teólogos propõem como imagem do futuro será desmentido pelos fatos em vários aspectos.

Além disso, existe ainda uma terceira fonte de parcialidade e inexatidão. Qualquer autor entusiasma-se pelo que enxerga e vê. Ele enxerga um aspecto das coisas, mas enxerga-as com tanta evidência que essa evidência oculta outros aspectos. Justamente porque conhece intensamente certas realidades, deixa de lado outras realidades igualmente reais. Contudo, se não tivesse entusiasmo, se não ficasse iluminado por uma evidência, não chegaria a saber nada e não diria nada. O falso teólogo não é aquele que erra, mas aquele que não diz nada. Este não exerce o seu ministério. O teólogo pode dar a impressão de querer absolutizar uma parte da verdade. Trata-se de uma atitude humana inevitável e necessária na qual não é preciso identificar uma perversidade herética. Na discussão, nos debates e no diálogo, os erros e as parcialidades corrigem-se.

Ao tomar uma posição avançada para se expor à crítica, o teólogo provoca reações e desperta a atividade. O debate que daí procede não consiste em defender e atacar para ver quem ganha:

assim não haveria nenhum progresso. Da discussão procede uma posição superior. O teólogo publica para ser logo superado por outros. O movimento científico procede dessa maneira. Não há escrito científico que não seja obsoleto depois de cinco anos. Da mesma maneira não deve haver escrito teológico que não seja superado depois de cinco anos.

A falsa teologia é aquela que não provoca nenhum debate: pois é a prova de que não toca em nenhuma realidade fundamental.

É impensável que a teologia se apresente como a verdade. Nenhuma teologia particular é a verdade. Todas juntas oferecem uma representação mais aproximativa. Assim mesmo a verdade de que se trata aqui não está num discurso: a verdade mesmo está na caminhada real e concreta do Povo de Deus: está sendo vivida e não dita. Consiste em fazer e não em dizer. Contudo, o dizer também é necessário: sem ele o Povo de Deus não se reuniria, ficaria desagregado e disperso. Estaria desligado do seu passado. Não teria imagem prospectiva do seu futuro.

A teologia, como todos os carismas, permanece sob o controle da hierarquia. O magistério eclesiástico pode estimar que tal teologia constitui um perigo para a Igreja. Intervém então das diversas maneiras previstas pelo direito eclesiástico ou suscitadas pela sabedoria dos pastores.

Contudo queríamos acrescentar uma pequena observação. Dentro do processo da teologia latino-americana há um movimento incessante de debate, discussão e superação. Cada obra suscita reações dos outros. Nenhum livro escrito há cinco anos atrás representa o estado atual da teologia. Todos já pensam além do que foi escrito então. Isto quer dizer que os teólogos se corrigem uns aos outros incessantemente. Os desvios são logo atendidos.

De modo particular o uso que foi feito de conceitos e esquemas marxistas no início foi submetido à crítica, retificado, superado nas fases ulteriores. Da mesma maneira no uso de cada tipo de categoria.

Se o Magistério intervém no meio do processo de correção, superação e busca, interrompe bruscamente uma vida, intimida, desorganiza, cria fermentos de resistência e de radicalização. Tem o pleno direito de fazê-lo. Contudo não poderá impedir as conseqüências das opções feitas.

Visivelmente os teólogos latino-americanos nunca até agora manifestaram insolência, soberba, desprezo ou teimosia para com o magistério da Igreja. Em vários países as relações entre hierarquia e teólogos são as melhores possíveis. Contudo, existem certos grupos integralistas no seio da Igreja atual, meio escondidos, mas perfeitamente identificados pelos entendidos, que querem sistematicamente radicalizar. Querem por meio de manifestações do magistério provocar uma resistência da parte dos teólogos e assim exasperar os ânimos de tal modo que se crie artificialmente um conflito que não existe e não deve existir. Esse jogo é perigoso.

De modo geral, está claro que os teólogos latino-americanos não se deixaram abalar pelos "agentes provocadores". Aqui no Brasil bem sabemos que o devemos em primeiro lugar à coragem e à lucidez da CNBB, justamente por isso mesmo tantas vezes atacada. Bem sabemos que o que os provocadores visam é antes de mais nada a destruição da atual CNBB. Esta é a principal força de paz, o principal obstáculo ao jogo da "guerra ideológica".

De qualquer maneira, não cederemos às provocações, nem entraremos no jogo dos "amigos" e "inimigos" de uma guerra ideológica absurda que não pode levar a nada. Aqui não há modernismo e não poderá haver nenhuma guerra do modernismo. A teologia prossigue na sua caminhada a serviço do Povo de Deus que vive e faz a verdade.

Este livro foi composto e impresso
nas oficinas da Editora Vozes Limitada
Petrópolis - RJ - Brasil



MATRIZ:

Petrópolis Rua Frei Luís, 100
25689 Petrópolis, RJ
Tel.: (0242)43-5112
Caixa Postal 90023 - End. Telefônico: VOZES
CGC 31.127.301/0001-04 - Inscr. Est. 80.647.050

FILIAIS:

Rio de Janeiro Rua Senador Dantas, 118 - Loja 1 - (Largo da Carioca)
20031 Rio de Janeiro, RJ - Tel.: (021)220-6445

Rio de Janeiro Rua Joaquim Palhares, 227 - Fundos - (Estácio de Sá)
20260 Rio de Janeiro, RJ - Tel.: (021)273-3196

São Paulo Rua Senador Felício, 158 e 168
01006 São Paulo, SP - Tels.: (011)32-6890, 36-2064 e 36-2288

São Paulo Rua Haddock Lobo, 360 - (Ao lado do Colégio São Luís)
01414 São Paulo, SP - Tels.: (011)256-0611, 256-0161 e 256-0361

Bragança Paulista Av. São Francisco de Assis, 218
12900 Bragança Paulista, SP - Tel.: (011)433-3675

Belo Horizonte Rua Tupis, 85 - Loja 10
30190 Belo Horizonte, MG - Tels.: (031)226-0665 e 226-5383

Belo Horizonte Rua Almorés, 1583 - (Ao lado do Colégio D. Cabral)
30140 Belo Horizonte, MG - Tels.: (031)222-4152 e 226-6838

Porto Alegre Rua Ramiro Barcelos, 390 - (Junto à Igreja Santa Teresinha)
90210 Porto Alegre, RS - Tel.: (0512)21-6522

Porto Alegre Rua Riachuelo, 1280
90010 Porto Alegre, RS - Tel.: (0512)21-6564

Brasília CLR/Norte - Q. 704 - Bloco A - Nº 15
70730 Brasília, DF - Tel.: (061)223-2436

Recife Rua dos Coelhos, 485 - (Boa Vista)
50070 Recife, PE - Tel.: (081)221-4100

Recife Rua da Concórdia, 167
50020 Recife, PE - Tel.: (081)224-3924

Curitiba Rua Alferes Póll, 52
80230 Curitiba, PR - Tel.: (041)233-1392

Fortaleza Av. Tristão Gonçalves, 1158 - Centro - (Ao lado da Igreja S. Benedito)
60015 Fortaleza, CE - Tel.: (085)231-9321

Salvador Rua Carlos Gomes, 137 - Loja 02 - Edifício Bela Center
40110 Salvador, BA - Tel.: (071)241-0045