

A CONFIGURAÇÃO DO CRISTIANISMO NUMA CULTURA PLURAL

Ulpiano Vázquez

Nesta conferência poderão ser distinguidas Três Partes. A Primeira Parte se entreterá com duas questões metodológicas. A Segunda refletirá sobre o termo "configuração" e a sua história. A Terceira, e maior Parte, meditará sobre a configuração cristã do Cristianismo e, por sua vez, estará dividida em outras três partes. O estilo de escrever oralmente e de tentar pensar as palavras deixando-se guiar por aquilo que nelas foi depositado antes de mim, permitirá, ao menos, distinguir algumas balizas no caminho que juntos vamos percorrer num território que certamente é, como Minas, escarpado. Território que às vezes nos forçará a um percurso onde o discurso, para subir, deverá descer, para ir direto ao assunto terá que curvar-se nas espirais do rodeio, para chegar ao cume da montanha o perderá de vista... Paciência. O tema merece esse esforço.

I.

Na tarefa de repensar o cristianismo que esta Semana Teológica ousadamente se propõe, o título da conferência a mim confiada — *A Configuração do Cristianismo numa Cultura Plural* — nos situa, em princípio, diante de dois caminhos de reflexão; de duas maneiras de repensar o cristianismo ou, mais exatamente, de repensá-lo graças a sua configuração numa cultura que, no singular, é dita plural.

Esta eventual bifurcação do método em dois caminhos de reflexão derivaria de duas possíveis formas de relacionar os dois termos principais implicados no título da conferência, a saber: cristianismo e cultura plural.

Dado que a relação entre os dois termos, no título da conferência, é feita graças à palavra configuração — terceiro termo que é termo de ação e que funciona como termo médio entre cristianismo e cultura — a escolha de um dos dois caminhos possíveis para a nossa reflexão dependerá daquilo que se costumava denominar *opção metodológica*.

Nos termos do nosso assunto a questão implicada na opção metodológica poderia ser colocada assim: como e quem produz a configuração do cristianismo? o próprio cristianismo ou a cultura plural na qual o cristianismo se supõe estar? (Notemos desde já que a questão, também possível, da configuração da cultura plural pelo cristianismo, não é considerada no título desta conferência).

Parece-me evidente que a questão *como e quem produz a configuração do cristianismo*, assim colocada, de chofre e ex abrupto, não tem nenhuma possibilidade de ser respondida adequadamente. Ela possui porém, na sua formalidade lógica, o valor de um artifício retórico — figura de estilo, senão de pensamento — que pretende chamar a nossa atenção para o ponto chave que, na questão como e quem produz a configuração do cristianismo, tal como foi formulada, ao mesmo tempo que se anuncia precipitadamente, está ainda clamorosamente faltando.

Falta, com efeito, e em primeiro lugar, a *definição dos termos* da questão, isto é, falta a substância que pode fazer com que a pergunta, para além da aparente clareza formal da alternativa, possua um conteúdo que, possivelmente menos claro, situará a alternativa em seu verdadeiro lugar e numa lógica que não seja apenas logomáquica, luta ou jogo verbal entre os termos “cristianismo”, “cultura” e o médio termo “configuração”.

Mas falta também e previamente (ou num lugar que, se se pode falar assim, é anterior ao primeiro lugar) definir *quem e onde* definirá os termos da nossa questão; falta o agrimensor da sua tópica, o medidor da sua relevância.

Com efeito, a questão liminar, anterior à pergunta “como e quem produz a configuração do cristianismo?”, consiste em definir *quem e em que lugar* vai definir os termos da questão.

Essa *questão prévia*, anterior ao discurso lógico, seja qual for a natureza desse discurso, diz respeito aos *pressupostos* a partir dos quais todo discurso humano é produzido. Questão de *pertença*, na linguagem dos filósofos da hermenêutica; questão do *lugar social*, na linguagem suspeitante — mas nem por isso insuspeita — daqueles que cultivam a crítica às ideologias; questão inevitável, até para o bom senso que sabe que “*primum est vivere postea philosophari*”. Que sabe que

a vida é anterior à filosofia, assim como a linguagem é anterior à lingüística, o ethos anterior à ética, o fenômeno à fenomenologia... que sabe que a fé cristã é anterior à teologia... mas que agora se deixa perguntar se a fé cristã será ou não anterior à configuração do cristianismo.

Esta *conferência*, e tudo aquilo que nela será conferido ou ajuntado, não esconderá a sua pertença, nem o seu lugar social que, neste caso, é também um lugar eclesial, ocidental e meridionalmente católico. Minha conferência, pois, será um discurso *delimitado*. Não só pelos meus limites pessoais, pelas minhas inúmeras limitações, como também pelos limites que delimitam o *discurso teológico*. Ambos os limites, porém, é que permitem a identificação e a identidade e, por isso mesmo, a *exposição ao diálogo*, que só é possível entre discursos que se expõem sem pretender se impor por qualquer uma das muitas espécies de imponência do discurso, que não percebe ou não aceita a sua delimitação e se pretende totalizante ou total.

Este *circunlóquio* todo, bem sei, não é mais que um rodeio. Se houver alguém que, mais impaciente, já está se perguntando onde é que eu quero chegar com esta volta, saiba que era justamente aqui, a esta *provocação* da pergunta pelo *lugar semântico*, pelo lugar onde se faz o sentido, sem o qual não há sentido possível nem fim. O rodeio do circunlóquio poderá provocar assim o *colóquio* onde a *conferência* será possível porque circunscrita.

II.

Voltemos, pois, ao assunto desta conferência e, em primeiro lugar, à definição ou *circunscrição sumária do termo configuração*. A repetição desta palavra em três das cinco conferências desta Semana Teológica parece mostrar uma indicação clara da importância que os seus idealizadores lhe atribuem. Nesta conferência, concretamente, a palavra configuração opera como termo médio e mediador entre cristianismo e cultura, assim sendo, ele é o ponto chave e o *nó da questão*.

De onde veio essa palavra, qual o seu significado, o que ela pode nos levar a pensar?

Antes de partir à procura do que venho chamando "lugar semântico" onde a expressão "configuração do cristianismo" poderá encontrar a significação que me parece mais própria do ponto de vista da *teologia cristã*, e dado que o teólogo não fala a "língua dos anjos", mas uma língua humana sobrecarregada de história, vejamos, em primeiro lugar, de que maneira a palavra configuração é entendida na *linguagem comum*.

Abordarei essa linguagem comum de duas maneiras ou em dois níveis que pretendem estar atentos para duas “comunidades” de linguagem. À primeira maneira de abordagem, e mais comum, denominarei *lexicológica*. Consistirá em conferir o sentido que o termo *configuração* tem num dicionário brasileiro atual. A problematização desse primeiro significado, nos conduzirá à segunda maneira ou ao segundo nível, que denominarei *doxográfico*, explicando ao seu tempo, por que razão e em que sentido utilizarei esse termo exótico.

Lexicologicamente entende-se por *configuração* (como nos lembra Aurélio) “a forma exterior de um corpo”. O mesmo dicionário indica, à maneira de sinônimos, os termos seguintes: “conformação, aspecto, figura, feitiço”.

Retenhamos desta primeira abordagem lexicológica algumas evidências... questionáveis:

1º A configuração parece querer dizer respeito à *forma exterior* de um corpo. Mas, não será um pleonismo falar de forma exterior de um corpo? Existe por acaso uma forma interior não configurável?

2º Os termos apresentados como *sinônimos*, “aspecto, figura, feitiço”, parecem acentuar ainda mais essa exterioridade do ato de configurar. Mas, serão eles de fato sinônimos?

3º O prefixo *con-*, utilizado também no sinônimo conformar, não merece destaque no dicionário e deixa na sombra o aspecto relacional ou relativo por ele indicado.

Não creio que quem tenha pensado o título desta conferência, ou quem o tenha lido colocando nele alguma expectativa, se sentisse satisfeito se eu, acreditando no Aurélio, praticasse a seguir uma espécie de *morfologia do cristianismo* na chamada cultura plural. Essa prática, que só levaria em conta o nível que chamei lexicológico e aquela primeira comunidade de linguagem que, sem vulgaridade, chamaria de *vulgo*, não poderia satisfazer à expectativa, pelo menos à minha.

Não sabendo o que pensaram tanto o idealizador do título desta conferência como o seu ouvinte expectante, sei apenas que para mim o termo *configuração* quer dizer mais do que a mera conformação exterior. E sei isso porque o *uso* que esta palavra tem numa linguagem que evidentemente não é só minha, mas da qual eu participo como participam a maioria dos ouvintes da *Comunidade Acadêmica* que se reúne nesta Semana Teológica, nos obriga a pensar mais, ou nos dá a pensar mais. Como atingir e conhecer esse *mais*?

Para responder esta pergunta será necessário ultrapassar o ponto de vista lexicológico, substituindo-o pelo ponto de vista *doxográfico*. A

doxografia, como sabem, é um gênero praticado na filosofia antiga. Consistia em expor, seja em ordem cronológica, seja por assuntos ou problemas, as “opiniões” dos filósofos que precederam ao doxógrafo. Usarei este procedimento de uma maneira aproximativa ou análoga. Aproximativa, porque a minha intenção não consiste, e nem poderia consistir, em investigar as opiniões dos filósofos que nos precederam. Consiste apenas, a duras penas, em conferir alguns dos significados que o termo “configuração” e os sinônimos da sua constelação semântica têm ou tiveram quando são ou foram utilizados na linguagem da teologia, que é certamente uma linguagem acadêmica.

Trata-se pois de realizar uma espécie de *genealogia* do termo “configuração”, aprofundando as raízes históricas desta palavra. Ninguém estranhará que um teólogo cristão antes de mostrar estas raízes na Sagrada Escritura e na tradição, que são a pátria do teólogo, vá visitá-las nas filosofias em que a fé cristã se disse teologicamente. O teólogo, já disse, não fala a língua dos anjos. Serve-se de palavras que vêm de longe e que, mesmo quando são desviadas da sua trajetória original por força de uma nova atração gravitacional (desvio que a teologia freqüentemente praticou ou padeceu), conservam sempre a marca da sua origem mais primitiva.

Essa origem primitiva diz respeito, evidentemente, à *etimologia* dos termos que hoje nós utilizamos. Mas, mais do que isso, diz respeito também à forma de usar esses termos, à maneira segundo a qual eles foram pensados e, sobretudo, à maneira segundo a qual eles ajudaram a pensar o sentido. A etimologia, o *étymos lógos*, não significa somente a “palavra verdadeira”; significa também o “verdadeiro sentido”. É por isso que a questão não é apenas uma questão *de verbis* mas, se assim se pode falar, uma questão de *sintaxe*, uma questão que visa a com-posição do pensamento.

É nesse sentido que, na história do pensamento ocidental, o termo *figura* — que originará o composto *configuração* —, só poderia ser considerado sinônimo do “*forma exterior de um corpo*” (como vimos no Aurélio) se previamente for submetido a um processo de lavagem radical dos conteúdos depositados na memória do pensamento em que esse termo nasceu. Graças a uma operação de limpeza ou de “*tabula rasa*”, de superficialização, de tudo aquilo que com ambas as palavras, *forma* e *figura*, não somente foi pensado, como também de como foi pensado e de por que foi pensado.

Esses termos, com efeito, fazem parte desse não muito numeroso grupo de termos que poderíamos chamar *palavras matriciais* que, a partir de Platão, serviram para pensar a *realidade* e torná-la inteligível no seu devir. Palavras matriciais que, além disso, serviram também para pensar o *pensamento*, o ato de pensar, e, finalmente, para fazer do

pensamento, ou do logos, ou da razão, a forma do vivente humano, a sua *diferença* fundamental em relação à natureza. Palavras matriciais que, depois do encontro alexandrino da Escritura hebraica com a filosofia grega, serviram também para pensar a *imagem* e a *semelhança* do homem com Deus.

Seria tolice, ou pelo menos temeridade, tentar captar, como num inventário, todos os significados que de Platão aos nossos dias — via Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino, Kant e Hegel — os termos *forma* e *figura* adotaram na filosofia e na teologia cristã. Baste aludir à *teoria hilemórfica* para lembrar ao mais moderno dos teólogos que, séculos a fio, os assuntos que hoje tratamos, por exemplo na Antropologia Teológica, foram pensados graças a uma metafísica elaborada a partir de uma filosofia da natureza segundo a qual em toda realidade corporal os princípios do ser *matéria* e *forma* compunham uma unidade substancial. E que foi graças a essa unidade que a diferença e a semelhança, tanto em relação à natureza como em relação a Deus, puderam ser pensadas como inteligíveis.

A sobrevivência dessas palavras ao descrédito da metafísica e da ontologia, ou mais tarde, ao descrédito da crítica kantiana ou da dialética hegeliana, manifesta que todos esses supostos descréditos não impediram que esses termos continuassem transmitindo, ou pelo menos acenando para a *forma mentis* que, de maneiras diferentes, por eles foi veiculada e chegou até nós.

Repito, seria insensato tentar resumir todos os contextos de linguagem e, através deles, toda a evolução do pensamento que os termos *forma* e *figura* revestiram no pensamento ocidental. É, por exemplo, um lugar comum da história da filosofia a polêmica entre Platão e Aristóteles, e sobretudo entre os epígonos que se consideraram seus herdeiros, a propósito da imanência ou da transcendência das formas, das idéias e, conseqüentemente, a polêmica sobre o estatuto filosófico da figura. Na verdade, nem Platão era tão idealista, nem Aristóteles tão realista quanto a nossa vã filosofia ou a filosofia banalizada queriam fazer-nos crer.

Dessa polêmica resta, talvez, o desenho de uma forma, ou a figura de uma atitude, ou o feitio de uma maneira de pensar que, atravessando os séculos, configura uma opção que define ainda hoje a maneira de nos situar diante da realidade e pensá-la.

Dessa polêmica resta, talvez, o que Lévinas (definindo claramente a sua opção filosófica) denominou “o antiplatonismo da filosofia contemporânea da significação”.

Creio que vale a pena citar um texto extremamente provocador do autor do *Humanismo do Outro Homem*:

“... enquanto que a alma platônica, liberada das condições da sua existência corporal e histórica, pode atingir as alturas do Empíreo para contemplar as Idéias; enquanto que o escravo, contanto que entendes-se o grego que lhe permite entrar em relação com o mestre, chega às mesmas verdades que o mestre — os contemporâneos exigem do próprio Deus que, caso ele queira ser físico, passe pelo laboratório, pelo peso e a medida, pela percepção sensível e até pela infinita série de aspectos em que o objeto percebido se revela.

A etnografia mais recente, mais audaz e influente, mantém no mesmo plano as culturas múltiplas. A obra política da descolonização encontra-se assim ligada a uma ontologia — a um pensamento do ser, interpretado a partir da significação cultural, múltipla e multívoca. E esta multivocidade do sentido do ser — esta desorientação essencial — é, talvez, a expressão moderna do ateísmo”. (HA 33).

O texto que acabo de citar é sem dúvida radical. A sua radicalidade consiste na denúncia que, nesta como no resto das suas obras, Lévinas eleva contra as filosofias contemporâneas. Nelas não haveria mais espaço para o que ele denomina “uma significação sem contexto”, ou (na linguagem do autor vem a ser o mesmo) para uma significação ética, ou ainda, para “Deus”. É nisso que o “antiplatonismo” se manifestaria: na impossibilidade de encontrar uma significação ou um sentido infinito ou transcendente, exterior à totalidade das diferentes contextualizações em que o infinito se significa ou se assinala.

Não é minha intenção expor a argumentação que, em Lévinas, produz esta radicalidade ou nela se sustenta. Interessa-me apenas o gesto ou a maneira de colocar a questão: existe para o homem uma transcendência que seja irreduzível ao contexto ou aos contextos da sua percepção ou da sua manifestação, uma transcendência absoluta?

A tentativa de circunscrever o termo *configuração*, chamando a atenção para a sua genealogia ou para as suas raízes etimológicas em contraste com o sentido raso que o mesmo termo pode ter na nossa linguagem cotidiana tal como ela aparece num dicionário comum, pretendia e pretende somente encontrar o embasamento para que a questão com a qual iniciei esta conferência: *como e quem produz a configuração do cristianismo numa cultura plural*, perdesse um pouco do seu *ex abrupto* sem perder o relevo do seu desafio.

III.

1. O estado da questão no percurso até aqui realizado, poderia ser resumido assim: a tarefa de repensar o cristianismo através da sua

configuração na cultura plural parece-me fadada à superficialidade meramente morfológica do fenômeno cristão — ou ao seu epifenômeno — enquanto, através do termo *configuração* (e para além dos diferentes pontos de vista que as diversas ciências aplicadas ao estudo do cristianismo podem produzir) nós não nos perguntássemos pela idéia, ou pela essência, ou pelo ato que produz a forma ou a figura cristãs como *absolutas*. *Ab-solutas*, no sentido rigoroso do termo, isto é, livres da relação, livres na relação; livres, assim, para a livre relação.

Eis, pois, a questão.

Se ela apresentasse alguma novidade, seria apenas a ilusória novidade criada pelo mais puro esquecimento. A questão, na verdade, nasceu com o próprio cristianismo, é contemporânea do que, com palavra infeliz na tradução em nosso idioma, os alemães chamam a “pretensão” do cristianismo. É, no fundo, a questão subjacente à pergunta pela identidade do Cristo — “*O que pensais a respeito do Messias?*” (Mt 22, 42) — ou subjacente à pergunta pela identidade de Jesus. Questão esta que, já nos Evangelhos, aparece bifurcada em duas perguntas — “*Quem dizem os homens que eu sou?*” (Mt 8, 27); “*E vós, quem dizeis que eu sou?*” (Mt 8,29) — nas quais despontam, opostos, dois métodos de resposta.

O ouvinte do Evangelho sabe que a resposta correta à pergunta direta e interpelante sobre a identidade de Jesus, feita por ele mesmo, não provém da “doxografia” praticada pelos apóstolos, nem da “genealogia” davídica do Messias sustentada pelos fariseus (Mt.) ou pelos escribas (Mc.; Lc.). As opiniões que os apóstolos podem ter recolhido entre o povo, assim como a tese defendida exegeticamente pelos doutores da Lei, serviriam apenas para ver como funciona um pensamento retroprojetivo. A própria confissão de Pedro, só tem de Simão a surpresa de dizer mais do que sabia. A surpresa de acolher a revelação do Pai e de, por um instante que não demorará, ter pensado “as coisas de Deus” e não as dos homens (Mt 19,23).

Era Simão Pedro um metafísico relutante? Qual é a relação que pode existir entre a sua confissão messiânica ou cristológica e a nossa afirmação de que a tarefa de repensar o cristianismo numa cultura plural só é possível quando nos perguntarmos pela idéia ou pelo ato que produz a forma cristã como absoluta?

Colocando esta pergunta, não estaremos praticando indevidas passagens de um gênero para outro heterogêneo: do religioso para o filosófico, do particular para o universal, do categorial para o transcendental, do relativo para o absoluto... da homologia para a apologia?

Permitam-me uma parábola a propósito de um enigma doméstico. Entre a Filosofia e a Teologia, nas Faculdades do CES, há uma escada única e a mesma; para subir e para descer. Trata-se talvez de uma homenagem inconsciente a Heráclito de Éfeso que, num dos seus fragmentos, dizia: "o caminho para cima e o caminho para baixo são um único e mesmo caminho" (Diels-Kranz 22 B 60). Seja como for, alunos e professores estão aqui obrigados a subir e descer pelo mesmo caminho, e somente "sobe quem desce", como também estava escrito, não mais por Heráclito, mas por João (3,13).

Quem compreender a imagem criada pela transferência da metáfora, saberá que a pergunta sobre as indevidas passagens deverá ser respondida negativamente. Quero dizer, positivamente, que o teólogo deve fazer essa passagem, mais ainda: que a teologia se faz nessa passagem que incorpora outra linguagem que não é originariamente sua. Concretamente, na questão que nos ocupa e que diz respeito à configuração do cristianismo numa cultura plural, meu esforço consistiu, até agora, em tentar mostrar que na confissão cristológica na qual se configura originariamente o cristianismo e a sua pretensão absoluta, *subjaz outra questão*. Outra questão que se pergunta se é dado ao homem — ou se o homem tem a capacidade — de perceber uma idéia, ou uma forma, um ato ou um evento *absolutos*.

Trata-se aqui de uma questão de antropologia metafísica, ou transcendental. Pouco importa agora o adjetivo, se percebermos o que está em questão. Pouco importa também a metodologia concreta — a didática, a propedêutica ou os preâmbulos — conforme os quais esta questão se propõe. O que certamente se impõe ao pensamento teológico cristão é a necessidade de mostrar de que maneira a particularidade da fé em Jesus Cristo tem um caráter universal e absoluto.

Digo *mostrar*, não *demonstrar*.

O que se impõe aos olhos da fé que o teólogo estuda na Escritura e na tradição viva da Igreja, ou simplesmente, aos olhos da fé do cristão que tem fome de compreender as dimensões da graça daquilo que crê, não é algo que se possa impor a outras pessoas por razões demonstrativas.

Esse não poder impor — incapacidade ou impotência — não é uma questão de estratégia pastoral que os cristãos de hoje teríamos aprendido depois de tantas tentativas de impor o cristianismo a ferro e fogo. Nem deveria ser o fruto de um ambíguo pudor, vergonha ou cansaço apologéticos.

Se os motivos fossem esses, ou a esses parecidos, nós mesmos, fideístas ou agnósticos (a fronteira entre ambos é quase imperceptível) teríamos também deixado de perceber a salvação que de graça é ofe-

recida à humanidade na confissão da fé em Jesus Cristo. E o nosso silêncio seria a expressão de que não sabemos o que dizer porque não temos mais nada a dizer.

O fato de que a confissão da fé em Jesus Cristo configure o cristão — utilizando uma metáfora que Paulo traz do Antigo Testamento — como um “vaso de argila” (2 Co 4,7), lembra-nos a pertinaz e imutável preferência do Criador pelo barro (isto é, falando teologicamente, a unicidade da economia do Deus único, e conseqüentemente a impossibilidade do cristão dizer respeito apenas ao religioso, ou o cristianismo aos cristãos). Lembra-nos, além disso e também, a irrenunciável confiança divina na argila, e, portanto, falando teologicamente, a unidade não tricotômica da carne, da alma e do espírito e, conseqüentemente, a impossibilidade do cristão dizer respeito apenas ao espiritual. Lembra-nos, com efeito, que nesse vaso de argila resplandece um “tesouro”: “a iluminação do Evangelho da glória de Cristo, que é a imagem de Deus” (2 Co 4,4).

Esta iluminação, realizada pelo mesmo Deus que disse no primeiro dia da Criação: “Que a luz brilhe no meio das trevas” (2 Co 4,6; Gn 1,3), é agora o próprio Deus que “brilha nos nossos corações para a iluminação do conhecimento da sua glória no rosto de Cristo” (2 Co 4,6). Iluminação que revela a verdadeira imagem do homem, a sua verdadeira figura prefigurada em Adão (Ro 5,14); imagem do homem teomorfo por causa da “conformação à imagem do seu Filho” (Ro 8,29; cf. Ga 4, 19), por causa da “metamorfose” (Ro 12,2) ou da transfiguração “nessa imagem, cada vez mais resplandecente pela ação do Senhor que é Espírito” (2 Co 3,18. cf. Fl 3, 21).

Chamo a atenção para o fato de que os termos utilizados nas citações bíblicas que acabei de realizar: imagem, forma, figura, vêm ao encontro da nossa questão inicial sobre o termo “configuração”; vêm ao encontro de nossa reflexão sobre as “palavras matriciais” graças às quais a cultura ocidental pensou a realidade e o próprio ato de pensar; vêm, portanto, ao encontro da pergunta sobre a capacidade humana de captar, ou ser captada, por uma forma que se apresenta como absoluta.

De fato, como se se tratasse de um encontro marcado com longa antecedência, em Alexandria ou em Jerusalém, na Capadócia ou em Cartago, em Milão ou em Hipona, os Padres da Igreja, gregos e latinos, dialogaram com as filosofias helenísticas — como os seus predecessores o fizeram com o judaísmo — na certeza de estar à altura dos seus ideais mais elevados e até de superá-los em virtude da fé em Jesus Cristo. Em Jesus Cristo que, como escrevia Ambrósio: “assumindo a nossa condição, se revestiu da criação e, assim revestido do universo, resplandece em todos os seres” (*De fuga saeculi* 13, PL 14,

666). Não é só a alma que seria “naturaliter christiana” (Tertuliano); todo o universo é cristofânico, cristomorfo. “É pelo Deus Verbo — confessa Agostinho — que é proferido eternamente, que todas as coisas são eternamente proferidas” (*Conf.* XI, 7). E, assim, “toda criatura clama pela geração eterna”, como escreve Boaventura no *Hexameron*, fiel à mesma tradição que vê em Jesus Cristo a “causa formalis” de tudo quanto existe.

2. Olhando para esse passado recolhido em nossas escrituras e no *Corpus Christianorum* ou no Migne, caberia agora perguntar: foi o helenismo plural quem configurou o cristianismo ou, pelo contrário, o cristianismo que configurou o helenismo plural?

Se a intenção dessa pergunta fosse equivalente, por exemplo e pedindo licença para a comparação, à pergunta: quem ganhou o Mundial de 94? seria necessário dizer que a pergunta sendo insensata, a resposta seria absurda.

Tentar respondê-la significaria, com efeito, que é possível elevar-se a um ponto de vista que, sobrevoando todas as formas históricas, culturais e religiosas, e reduzindo-as a um denominador comum e uniformizador, arbitrasse essa disputa fantasma. Fantasma, porque esse processo de uniformização e denominação comum realizado graças a um conceito universal, acaba deformando e propriamente falando, mortificando todos os forçados contendores dessa disputa.

Forçando os vivos a morrer e os mortos a viver, sem consulta prévia, para serem atores de uma espécie de luta — não sei se cosmogônica ou apocalíptica — manipulada pelas boas ou más intenções de um soberano juiz de campo que, ele também, só pode existir desistindo da sua existência real e assumindo uma existência que, pretendidamente escatológica, na realidade é também fantasmática.

O caminho da nossa reflexão nesta conferência, ou a picada um tanto ofegante que a nossa reflexão pretende seguir entre assuntos tão abruptos para responder à pergunta pela configuração do cristianismo como forma absoluta, não nos permite em nenhuma hipótese entrar nessa disputa ou nesse “vídeo game” pseudocultural. Mesmo que a fizéssemos com a melhor e a mais pós-moderna das intenções, essa hipótese comparativista nos levaria a becos sem saída.

O pior deles, por ser o mais espaçoso, o mais freqüentado, o mais “acadêmico”, seria o de acabar reconhecendo na surdina bem comportada do ceticismo que não há nada de absoluto, ou que o absoluto é informe, protético, espalhado por todas as formas sem estar propriamente em nenhuma; ou, então, que o absoluto é aquilo que há de bom em toda e qualquer forma cultural ou religiosa do passado, do presente ou do futuro.

Não é isso que a tolerância que a humanidade aprende e desaprende tão sofridamente nos levaria a pensar? Não seria essa a forma ecumênica do próprio cristianismo ou a sua existência anônima em todas as religiões, culturas ou simplesmente em todas as pessoas de boa vontade?

3. Eu devo dizer: não! Esse “não”, não é reflexo de um teólogo dogmático que, habituado à segurança familiar do seu lugar de pertença, não quer deslocar-se, e muito menos aventurar-se, além das fronteiras do seu torrão natal. Nem a negação de alguém que “criou juízo” e finalmente, feito Ulysses, volta para a sua Itaca de origem após uma longa circunavegação.

A afirmação do absoluto da forma cristã ou da forma cristã como absoluta, como absolutamente livre, não é um idiotismo cristão. Que essa afirmação seja própria do cristianismo, isto é, que a *Forma Christi* se compreenda a si mesma como absoluta, nós, espero, já o mostramos nas rápidas alusões aos textos evangélicos, que, ao mesmo tempo que enraizam num contexto humano a genealogia de Jesus, a situam para além de todo e qualquer contexto humano, confessando-o “Filho de Deus”.

A maneira conforme a qual essa forma transforma a humanidade, isto é, a maneira segundo a qual a forma de Cristo conforma o cristão, é algo que os textos paulinos antes citados afirmam sem lugar a dúvida.

Que essa forma, por sua vez, “cristomorfize” toda a realidade é, já na teologia neotestamentária e no desenvolvimento que a partir dela será realizado pelos Padres da Igreja, uma evidência que resultará da união ineludível da confissão cristológica com a confissão trinitária. A partir do século IV a própria estrutura ternária do Símbolo da fé universalmente aceito será a expressão da forma da fé que, no batismo em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo realiza a regeneração da criatura e a sua santificação. Criação, redenção, santificação dizem assim a “economia” do mistério trinitário de Deus, não como idéias, mas como os eventos conformadores da humanidade em Cristo.

Não vejo como alguém que se confesse cristão poderia colocar em dúvida estas afirmações que, de mim, só têm — no parágrafo que acabo de ler — o apressado resumo. Afirmações que de nós, teólogos, teriam apenas o trabalho de dizer o que foi ouvido, não tanto como resposta a uma questão que saiu de nós mesmos ou da nossa curiosa consciência, mas do que foi ouvido como resposta a uma palavra que, interpelação ou apelo, precede todas as perguntas e todas as questões e exige a obediência da fé.

Estariam assim resolvidas todas as nossas perguntas a propósito da maneira como o cristianismo deve ser repensado através da sua configuração na cultura plural do nosso tempo?

Mas, o que é o “*nosso tempo*” do ponto de vista da forma cristã?

Talvez já está na hora de me expor um pouco mais e dizer que, pessoalmente, careço do dom da profecia, ou melhor da futurologia; e de que, diante da questão que se pergunta pela configuração do cristianismo nesse lugar denominado “cultura plural”, eu apenas enxergo um lusco-fusco. Lusco-fusco no qual, só a partir da esperança teologal, eu poderia ter a certeza de que se trata de uma aurora, e não daquele lusco-fusco vespertino em que a ave de Minerva inicia seu sapiente sobrevôo

Como naquele obscuro oráculo de Isaías, parece-me ouvir a pergunta: “Sentinela, que resta da noite?” A sentinela responde: “vem raiando a madrugada, mas ainda é noite. Se quereis perguntar, perguntai. Voltai de novo!” (Is 21,11-12).

Essa esperança, que nos faz voltar sempre às nossas Escrituras, tem razões que a razão ainda desconhece, mas que o cristão deve estar sempre disposto a dar (1 Pe 3,15), “como uma luz que brilha num lugar escuro, até que raie o dia e surja a estrela d’alva” (2 Pe. 19).

É na luz dessa candeia que a minha resposta, com temor e tremor, ousa retomar tudo aquilo que até agora, nos momentos afirmativos da minha conferência, fui tentando dizer. E a minha resposta, no que diz respeito à maneira como deve ser repensado o cristianismo na sua configuração na cultura plural, traz à memória e à esperança os seguintes elementos que, se certamente não resolverão nossos problemas pastorais de previsão e planejamento, pelo menos nos ajudarão a recordar a forma onde se configuram, e aquilo que um pastor deve proclamar:

1º A fé cristã em Deus postula como absoluta a sua própria forma. Absoluta quer dizer, no caso, não produzida como efeito de uma relação com algo ou alguém que não seja ela mesma, a própria e teologal virtude da fé em Deus.

2º Esse absoluto da forma cristã da fé é causado pelo absoluto de Jesus Cristo, pela sua divindade, pelo fato de ser consubstancial ao Pai, de subsistir como relação absoluta com o absoluto; de ser, assim, absoluto na relação de amor que só pode ser um amor absoluto.

3º Unir absolutamente o absoluto e a relação, o Um e o Outro, fazendo do amor o absoluto, seria uma contradição nos termos — ou uma soberba licença poética, além de um temível esquema religioso ou político — se essa união se situasse fora do âmbito do *mistério trinitário*, do mistério de amor que é a Trindade de Deus. Nela, porém, e só nela e a partir dela, é que se tornarão compreensíveis as relações que conformam e configuram a forma cristã. A primeira delas, na

intençãomesmo que não seja na execução temporal, é a *união hipostática*, pessoal, teândrica, da natureza divina e da natureza humana em Jesus Cristo.

4º É a partir dessa união que todas as relações de Deus com aquilo que ele não é, e que só pode ser ou existir por Ele (começando pela própria criação, primeiro artigo do Credo, e acabando pelo último, a vida eterna) se tornam compreensíveis — sem que essa compreensão seja uma explicação necessária. Tornam-se compreensíveis todas as relações em que o Absoluto, Deus, parece relativizar-se a si mesmo, pois só o relativo se relaciona; parece sair de si, despojar-se, esvaziar-se de si, desapropriar-se e deformar-se nessa relação em que o imutável e eterno, o Logos, *se faz carne*.

5º Deus tem, pois, uma forma humana. A forma humana de Deus não é a humanidade geral ou a idéia geral da humanidade (Feuerbach). A forma humana de Deus é Jesus. É Jesus Cristo. Jesus como Messias. É o Messias em “*forma de servo*” (Fil 2,7), sofredor, humilde e obediente até a morte, e morte de cruz. A forma humana de Deus, sem formosura, acaba sendo escândalo para os judeus e loucura para os gregos, insensatez para os sábios, letrados e investigadores deste tempo (*tou aionos touto*), e de todos os tempos que, acreditando serem donos de si, são tempos modernos.

6º Poder ver na fraqueza e na loucura *de Deus* a força e a sabedoria de Deus; ver no Crucificado aquele que elevado atrai todos a si; aquele que, sobreexaltado recebe o Nome que está acima de todo nome (Fil 2, 19), proclamar que esse Jesus é o Senhor, somente se torna possível na passagem pelo impasse pascal. Graças à imersão batismal na morte e na ressurreição; graças à participação no memorial eucarístico que nos conforma à sua morte, na esperança de que ele “transfigurará nosso corpo humilhado conformando-o com o seu corpo glorioso” (Fil 3, 21).

7º “Corpo de Cristo”, ou Igreja, esse povo messiânico onde a unção do Espírito, como escrevia Ireneu, comunica o Cristo conformando-nos a Jesus e conformando para Jesus um povo que, “pequeno rebanho”, não pode contemporizar, ou não pode entrar no esquema deste tempo (Ro 12,2). Povo anacrônico ou extemporâneo. Povo “anacoretico”, pois não pode se dar ao luxo de ter uma forma política ou cidadã próprias, já que “não temos aqui cidade permanente, mas estamos à procura da cidade que está para vir” (He 13,14).

Eu me atreveria a dizer que neste tempo que chamamos *moderno*, justamente por ser um tempo onde a temporalidade consiste em agarrar e consumir, completo, o aqui e o agora, no conceito mais refinado, na programação sem falhas, ou na sensação mais sensual; nestes tempos modernos a forma do messianismo, sem redundância, cristão, só pode aparecer como uma forma enigmática, uma espécie de segredo

do ponto de vista da manifestação que a fenomenologia pode trazer à luz da sua ilustração ou do seu iluminismo. Enigma (ou segredo messiânico) desse tempo outro, pleno, que faz do cristianismo a testemunha de que “a nossa vida está escondida com Cristo em Deus” (Col 3,3) ou de que “ainda não se manifestou o que seremos” (1 Jo 3,2)...

A primeira vez que um cristão fez questão de assumir esse nome, que surgiu de um mal entendido em Antioquia dez ou quinze anos depois da morte de Jesus (At 11,26), o fez para escrever: “Bem-aventurados sois, se sofreis injúrias por causa do Nome de Cristo, porque o Espírito de glória, o Espírito de Deus repousa sobre vós [...] Se sofre como cristão, não tenha vergonha, glorifique a Deus por causa desse nome” (1 Pe 4,15-16).

O absoluto do Amor ou o Amor absoluto que é, na fé em Jesus Cristo, a forma cristã em sua plenitude, necessita passar neste tempo e neste mundo pela im-perfeição e pela in-completude sofridas da semente jogada na terra, ou do fermento jogado na massa. É esse o nosso serviço, o lugar do nosso amor ao mundo de Deus.

Gostaria de acabar esta conferência com um texto que, jovem estudante de teologia, me ajudou a encontrar meu lugar, consciente de que a forma como eu o interpretava e interpreto ainda hoje, vai além daquilo que o Autor quis dizer. Vai além, como o cristianismo vai além do judaísmo ao reconhecer que a redenção e a luz messiânica das quais o texto fala, pertencem a Jesus Cristo. Trata-se do último fragmento do livro *Minima Moralia, Reflexões a partir da vida danificada*, de Th. Adorno. E justamente tem como título *Para terminar*. Na bela tradução de Luiz Eduardo Bicca, diz assim: “A filosofia, segundo a única maneira pela qual ela ainda pode ser assumida responsavelmente em face do desespero, seria a tentativa de considerar todas as coisas tais como elas se apresentariam a partir de si mesmas do ponto de vista da redenção. O conhecimento não tem outra luz além daquela que, a partir da redenção, dirige seus raios sobre o mundo: tudo o mais exaure-se na reconstrução e permanece uma parte da técnica. Seria produzir perspectivas nas quais o mundo analogamente se desloque, se estranhe, revelando suas fissuras e fendas, tal como um dia, indigente e deformado, aparecerá na luz messiânica”.

Ulpiano Vázquez S.J. é doutor em Teologia pela Universidade Pontifícia Comillas, Madrid (Espanha). É professor de Teologia Sistemática na Faculdade do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, em Belo Horizonte.

Endereço: Caixa Postal 5047 — 31611-970 Belo Horizonte - MG