
IGREJA, SOCIEDADE E POLÍTICA

Sobre a Evangelização do Político (*)

*Francisco Taborda S.J.
Belo Horizonte-MG*

"Notícias", o boletim semanal da CNBB, publicou em seu número de 20 de janeiro de 1983 a seguinte informação:

"Os Episcopados dos Estados Unidos da América, da França e do Canadá divulgaram, quase simultaneamente, pronunciamentos que tiveram ampla repercussão na imprensa e junto à opinião pública. A declaração dos Bispos dos E.U.A. sobre as armas nucleares, cujo texto ainda não é definitivo, deu origem a uma reunião que se realiza nestes dias em Roma, entre representantes dos Episcopados Norte-Americano e Europeu, para o aprofundamento do assunto. O pronunciamento do Conselho Permanente do Episcopado Francês sobre os 'Novos Modos de Vida' provocou comentários sobre a tonalidade nova do apelo dos Bispos, que questionam fortemente todos os atores habituais do jogo econômico, social e político, convidando-os a uma mudança de mentalidade, à imaginação social criadora e a novos comportamentos e prática. Já os Bispos do Canadá se pronunciaram sobre o grave problema do desemprego, que assola o país, lembrando que esta questão deve ser enfrentada prioritariamente pelos governantes, antes de preocupações outras como a inflação monetária".

Após a notícia, o boletim acrescenta uma reflexão "pro domo sua":

"Tais declarações episcopais perturbam e questionam profundamente um mundo habituado a distinções cômodas e tranquilizadoras entre o temporal e o espiritual e obrigam à reflexão, à superação de posições e esquemas fechados de pensamento, e à busca de caminhos novos diante dos desafios da história. E, como sempre, não deixam de scandalizar aqueles que preferem uma Igreja e um Deus que nada teriam a dizer sobre proble-

(*) Este texto tem sua origem em palestra proferida nos quadros de uma "Semana de Filosofia" sobre Igreja, Política e Sociedade, na Universidade Católica do Paraná (Curitiba) a 4 de junho de 1981. Ulteriormente a temática foi abordada em palestra aos grupos de Pastoral Ambiental da Arquidiocese de Vitória, ES, por iniciativa da Comissão Justiça e Paz daquela Arquidiocese, a 20 de novembro de 1982. Para a publicação todo o texto foi retrabalhado.

mas sociais, econômicos ou políticos. Contudo, o ensinamento social faz parte integrante do magistério católico, fiel ao desígnio de Deus sobre o homem, sobre a sociedade, sobre a história e sobre o mundo" (1).

Esta notícia e seu comentário não podem ser mais significativos para introduzir o problema com que este artigo pretende ocupar-se. Armas atômicas (especialmente no contexto da política de Reagan), sistema econômico, social e político, desemprego x inflação são temas claramente políticos. Que tem a Igreja a ver com eles? De que forma a Igreja evangeliza uma sociedade a braços com essas questões? Mais aguda ainda se torna a problemática, quando, em vez de declarações, a Igreja, enquanto instituição, intervém com atitudes e ações em prol da transformação da sociedade, ou cristãos individualmente ou em grupo atuam no mesmo sentido em nome de seu cristianismo. Está a Igreja em seu direito?

1. QUESTÕES PRÉVIAS

1.1 A posição do problema

Não é preciso encarecer a atualidade do problema das relações Igreja-Sociedade-Política. Há os que criticam a Igreja por intrometer-se em política. Os críticos são aparentemente os que mais falam, ou pelo menos aqueles que têm mais acesso às agências de notícias e aos meios de comunicação. Há os que aplaudem, congratulando-se por ter a Igreja enfim saído de seu obscurantismo e de suas posições retrógradas e conservadoras, ou, pelo menos, por ter-se finalmente mostrado relevante para a situação vigente. Há os que se admiram, não tanto porque a Igreja atue politicamente, pois isso ela sempre o fez, mas por estar agora agindo em política não no sentido de conservar, mas no sentido de transformar a realidade. Estes últimos prognosticam vida breve para essa atuação, porque para eles a Igreja é uma instituição essencialmente conservadora do "status quo" e só acidentalmente pode influenciar em outro sentido.

No Brasil, muitos críticos da atual "intromissão" da Igreja em Política caracterizam-se pelo fato de não serem em tese contra essa interferência, mas contra a *direção* da interferência. Denunciam infiltração marxista na Igreja, mas acham normal e louvável um apoio direto ao sistema vigente ou a sacralização de seus feitos por missas comemorativas, por bênçãos a edifícios públicos etc. Nesses

(1) Notícias 14 (20-01-1983 / n. 3 [658])4.

fatos não reconhecem conotação política. Opõem a Igreja do Brasil à Igreja universal, buscando contradição entre as palavras e ações daquela e as grandes orientações desta.

O mais interessante nos diversos posicionamentos é que eles podem provir de cristãos e mesmo de membros da hierarquia. Com isso o problema se torna mais complexo: não são acusações, desconfiças e louvores de pessoas alheias à Igreja, que se dividissem na interpretação e na avaliação do fenômeno eclesial. É a Igreja mesma que se acha dividida por problemas que à primeira vista se diriam alheios a ela (2).

Há, portanto, dois níveis distintos nessa problemática: um nível intra-eclesial e um nível extra-eclesial. Alguém pode, pois, ver problemas no posicionamento político da Igreja, desde fora dela, por julgar uma extrapolação das finalidades religiosas de uma instituição, cujas convicções não comparte. É o problema da legitimidade da relação Igreja-Política, visto desde fora da fé. Legitimidade significa então: essa instituição com fins religiosos pode, deve ou até está obrigada a dizer algo em Política? Ou deve abster-se, sob pena de extrapolar seu direitos e funções? Mas alguém pode — e é o mais freqüente — duvidar de que a Igreja, cuja fé comparte ou pretende compartilhar, se posicione e aja *dessa maneira* em questões políticas e sociais. É o problema da ortodoxia ou da ortopraxis, que também é problema de legitimidade, mas de legitimidade *desta* posição, em contra a outra possível e talvez até adotada por parte da hierarquia. Por trás deste problema estão distintas concepções de Igreja, distintas opções políticas e sociais, distintos interesses ideológicos.

A questão Igreja-Sociedade-Política imbrica, pois, de tal forma o Político com a fé que a própria abordagem da questão se torna complexa. Falar sobre Igreja, Sociedade e Política requer um discurso sociológico ou um discurso teológico? Evidentemente se pode abordar o tema desde os dois pontos de vista. Pode-se fazer um discurso sociológico, pois é um fenômeno sócio-político. Pode-se fazer um discurso teológico, pois, estando implicada a Igreja, nada mais natural que o tema interesse à Teologia.

Neste artigo, o próprio subtítulo promete uma abordagem teológica: Evangelização do Político. Acaso essa abordagem exime de um discurso sociológico sobre o tema? Não. Um discurso teológico sobre uma realidade humana, social, empírica, como é o Político,

(2) Cf. João Batista LIBÂNIO, *Pastoral numa sociedade de conflitos*, Petrópolis/Rio, Vozes/CRB 1982.

requer um conhecimento prévio, o mais aperfeiçoado possível, da realidade em questão. Não se pode tomar como tema da Teologia uma realidade que não se conhece através da revelação, sem que se estude em seu caráter próprio, autônomo. Não haveria seriedade num discurso teológico que dispensasse esse estudo prévio. Assim é com a reflexão teológica sobre Política e Sociedade. Não será a revelação, fonte primordial da Teologia, que poderá explicitar o que é a Sociedade ou o que é o Político. Afirmar o contrário seria negar a autonomia das realidades terrestres e, em última análise, anular a distinção entre fé e razão. A Teologia precisa, pois, receber como dado para sua reflexão o que as ciências competentes eruíram sobre a questão. E assumir esses resultados em sua pureza, sem tentar camuflá-los com uma linguagem teológica que só roubaria consistência ao discurso original.

A abordagem teológica do tema Igreja-Sociedade-Política requer, pois, previamente uma abordagem científico-social. Esta será a mediação necessária àquela. Para falar da evangelização do Político, será necessário antes precisar, numa análise feita do ponto de vista sociológico, como a Igreja se localiza na sociedade e em seus conflitos, mundo próprio do Político (3).

Com isto estão determinadas as duas partes fundamentais deste artigo: Igreja-Política em abordagem sociológica e Igreja-Política em abordagem teológica. Uma não poderá ser compreendida sem a outra. A primeira sozinha seria insuficiente (ao menos para o cristão), porque lhe faltaria o essencial daquilo que a Igreja pretende ser; a segunda sozinha seria abstrata, porque lhe faltaria a base concreta a que referir-se. A primeira responde suficientemente ao problema da legitimidade de a Igreja dizer algo em Política, quando lançado por pessoas alheias à fé. A segunda responde à questão da legitimidade de uma posição concreta da Igreja, no caso: daquela assumida em inúmeros documentos da CNBB e em incontáveis ações de muitos membros do episcopado brasileiro e de padres, religiosos e leigos. Entretanto, antes dessas duas partes, são necessárias ainda algumas outras observações prévias. A primeira observação origina-se do confronto entre os campos religioso e político; a segunda são algumas indicações sobre o conceito de Político.

(3) Sobre a metodologia, cf. Clodovis BOFF, *Teologia e prática. A teologia do Político e suas mediações*, Petrópolis, Vozes 1978, especialmente 67-84 e 165-174.

1.2 Campo religioso e campo político: duas reivindicações de totalidade

Superficialmente se pode considerar o Político como um campo de atividades específicas, exercidas por certos profissionais: os políticos. Os demais cidadãos são propriamente alheios ao Político, exceto no momento de ir às urnas, se é que há urnas... Hoje, entretanto, se torna cada vez mais generalizada a consciência de que Política não é um ato esporádico, casual, mas uma dimensão de todas as atividades humanas e, portanto, também das atividades e instituições estritamente religiosas. O campo político apresenta-se, pois, hoje com uma reivindicação de totalidade (4); semelhante à que o campo religioso sempre teve. Daí haver para o tema deste artigo um choque de pretensões a ser previamente esclarecido. Qual o campo mais abrangente: o político ou o religioso (5)? Responder a essa questão é vital para o tema Igreja-Sociedade-Política.

Política e religião são dimensões onipresentes do real, mas não são mutuamente exclusivas. O real tem muitas dimensões, entre essas sempre apresenta a dimensão política e sempre também a dimensão religiosa. Ou seja: toda e qualquer ação ou omissão humana, por mais privada que possa parecer, tem conotação política; toda e qualquer ação ou omissão humana, por mais profana que se julgue, tem conotação transcendente. A onipresença da dimensão política não exclui (pelo contrário: inclui) um domínio específico do Político. O mesmo se diga da dimensão religiosa. Toda e qualquer atividade humana, mesmo a especificamente religiosa (liturgia, discurso religioso, instituições religiosas...), tem repercussões políticas, porque o homem é sempre um ser social, inserido num determinado contexto histórico, isto é: sócio-econômico-político. E atua sempre como tal. Mas também a ação estritamente política (a gestão da coisa pública, o ato de

(4) Sobre a universalidade da dimensão política, cf. Bernard PORTE, *Foi et politique: Interpellations réciproques*, em: SEMAINES SOCIALES DE FRANCE (60^e session — Lyon 1973), *Chrétiens et Eglises dans la vie politique*, Lyon-Cedex/Paris, Chronique Sociale de France/Co-Diffusion Gamma 1974, 17-35 (aqui: 22-23); Alfred GROSSER, *Le nouveau visage du politique*, ib. 69-82 (aqui: 73-75 e 80). Ver também Leonardo BOFF, *Fe y política: todo es político, pero lo político no lo es todo*, em: *Diakonía* (Nicarágua) 6 (1982/n. 21) 20-24.

(5) O termo "religioso" aqui é usado num sentido amplo, sem entrar na conhecida distinção entre fé e religião. Por isso às vezes é substituído por "transcendente".

votar, o engajamento em partidos políticos...) é um ato que relaciona o homem com Deus, tem caráter de salvação ou de perdição, de graça ou de pecado, pois o homem é um ser de transcendência chamado por Deus à participação em sua vida.

A reivindicação de totalidade dos campos político e religioso não é, portanto, excludente e, desde esse ponto de vista, não é preciso estabelecer uma hierarquia entre ambos. Mas é necessário acrescentar que as pretensões de totalidade estão em planos diferentes: o Político é o plano das práticas concretas, diretamente atuantes sobre o real; o Religioso é o plano do sentido último das práticas e do real. O Religioso, sem a dimensão política, poderia tornar-se inócuo (6); o Político, sem a dimensão estritamente transcendente, poderia encontrar sentido em mundivisões sem Deus. Deveria, no entanto, necessariamente buscar sentido, já que toda ação excludente da pergunta pelo sentido já não seria ação humana, não seria práxis.

Para o enfoque deste artigo, significa uma confirmação das considerações metodológicas: não se pode abordar teologicamente o tema Igreja-Política, sem antes se estabelecer sociologicamente a relação Igreja-Política, pois a Igreja exerce sobre o real (campo do Político) uma ação de dar sentido (campo do Transcendente). Consequentemente há uma prioridade lógica da análise sociológica sobre a interpretação teológica.

Entretanto, ainda falta um passo prévio: elucidar, em linhas gerais, o que é o Político.

1.3 Conceito inicial de Político

Evidentemente não se trata de dar uma definição completa e acabada do âmbito do Político, o que requereria por si só um estudo

-
- (6) Escreve-se "poderia", pois há outras práticas concretas diretamente atuantes sobre o real que não são imediata e primariamente políticas; ex.: a aceitação do sofrimento ou da velhice. Como práticas (embora não diretamente políticas) atuantes sobre o real, elas dão concretidade à atitude de fé. Indiretamente são — como toda atuação humana — também políticas, porque aceitar o sofrimento e/ou a velhice, p. ex., tem como consequência negar a eutanásia e, portanto, prolongar uma vida não-produtiva economicamente. O sustento dessa vida dependerá da produção realizada por outros e da distribuição da renda nacional, de forma que também o inválido e o velho recebam o suficiente para o sustento. Repercutirá, pois, na vida política, econômica e social.

especial e competência específica. A pretensão é muito mais modesta: recordar em poucos traços uma distinção corrente nos meios eclesiais (7) que logo se mostrará não ser tão simples e linear como parece.

O Documento de Puebla distingue entre *Política* (com P maiúsculo) e *política* (com p minúsculo). A primeira (*Política* com maiúscula) seria algo nobre, digno de toda consideração. Ela "visa o bem comum... Corresponde-lhe precisar os valores fundamentais de toda a comunidade..., conciliando a igualdade com a liberdade, a autoridade pública com a legítima autonomia e participação das pessoas e grupos, a soberania nacional com a convivência e solidariedade internacional. Define também os meios e a ética das relações sociais". (8) Abrange, portanto, os níveis utópico e ético das relações sociais. A segunda (*política* com minúscula) é o campo do contingente, dos partidarismos, (9) fator de divisão e resultado de compromissos. Situa-se, pois, no nível das mediações para a ação e da própria ação.

Na *política* (com minúscula) se poderia, por sua vez, distinguir, por um lado, a luta pelo poder, seja para conquistá-lo, seja para manter e fortalecer o poder já possuído (partidos políticos), e, por outro, o trabalho que visa a implantação e solidificação de comportamentos estruturais necessários à vida em sociedade (sindicatos, escolas, associações...). (10)

Entretanto, a distinção entre *Política* e *política* não é tão simples e deve ser corrigida e complementada (como, em parte, o Docu-

(7) Cf. Leonardo BOFF, *Igreja: carisma e poder. Ensaio de Eclesiologia militante*, Petrópolis, Vozes 1981, 50-54.

(8) Puebla 521/385. O primeiro número remete ao texto oficial: III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, *A evangelização no presente e no futuro da América Latina*, São Paulo, Loyola, 1979; o segundo número, ao texto original: *Evangelização no presente e no futuro da América Latina. Conclusões da Conferência de Puebla* (Texto provisório), São Paulo, Paulinas, 1979.

(9) Cf. Puebla 523/386.

(10) Cf. Rogério I. de Almeida CUNHA, *Papel da Igreja na luta política*, em: REB 42 (1982) 562-587 (aqui: 571-572). — Neste artigo é freqüente o uso da expressão "o Político". Corresponderia em seu sentido gramatical ao espanhol "lo Político" e ao alemão "das Politische". O uso de maiúscula nessa expressão nada tem a ver com a distinção já mencionada entre *Política* (com maiúscula) e *política* (com minúscula). No caso de pretender evocar esta distinção sempre se acrescentará entre parênteses a discriminação "com maiúscula"/"com minúscula", a não ser que a intenção fique clara pelo contexto.

mento de Puebla o faz). Reverenciar a Política (com maiúscula), desprezando a atuação política cotidiana (com minúscula) é destruir com uma mão o que se constrói com a outra. Não existe Política (com maiúscula) sem política (com minúscula) e vice-versa. Política (com maiúscula) é o abstrato, cujo concreto é a política (com minúscula). A primeira é mediada pela segunda. A primeira pertence ao nível das utopias, dos ideais éticos que só se realizam em mediações sócio-históricas (política com minúscula) (11).

Com isso, a Política (com maiúscula), com toda sua nobreza que leva os bispos de Puebla a afirmarem que "é uma forma de dar culto ao único Deus" (12), é, ao mesmo tempo, fonte de conflitos, porque esse projeto comum se deverá impor frente a realizações políticas do passado, de forma que: "Ainda no presente parece que Política consiste primariamente em liquidar o passado, que não deixa os homens serem livres na atualidade" (13). E esse "liquidar o passado" não é simplesmente quebrar estátuas de mármore, mas romper com estruturas de que pessoas humanas se beneficiam e com as quais se identificam. A Política, portanto, na medida em que tlescer ao nível das mediações, que é o único eficaz, será campo de conflitos. Não existe Política "pura"; ela é sempre reação e, desta forma, "partidária", pois cada ação intervém num conjunto de outras ações. "Todas as nossas ações, pessoais ou coletivas, entram em uma rede da qual não nos é possível fazer abstração. Quer o queiramos, quer não, outros também agem e nossa ação não adquire seu sentido senão por sua relação com as ações dos outros. Ela se põe com eles ou contra eles, com alguns deles e contra outros. Toma partido" (14).

A Política diz respeito, portanto, à ação concreta numa sociedade concreta, onde existe determinada estrutura econômica e social

(11) Cf. Puebla 523/386. Sobre a diferença e a unidade entre Política e política, cf. Bernard PORTE, art. cit. na nota 4, 21; Alfred GROSSER, art. cit. na nota 4, 69. Para a distinção entre os níveis utópico, ético e das mediações, cf. João Batista LIBÂNIO, *Comunhão e participação*, em: *Convergência* 12 (1979) 161-171 (aqui: 163-167).

(12) Puebla 521/385.

(13) Otwin MASSING, *Politik*, em: Hermann KRINGS — Hans Michael BAUMGARTNER — Christoph WILD (coord.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (Studienausgabe), vol. IV, Munique, Kösel 1973, 1087-1107 (citação: 1105).

(14) José COMBLIN, *O tempo da ação. Ensaio sobre o Espírito e a história*, Petrópolis, Vozes, 1982, 313.

e determinado equilíbrio do poder, equilíbrio que pode ser efetivamente, do ponto de vista ético, um desequilíbrio social. Falar de Política, como uma das instâncias da sociedade, será referir-se também às outras: as instâncias econômica, social e ideológica. Por essa razão, a análise sociológica da relação Igreja-Política não se pode contentar com falar do campo político como algo isolado. Referir-se ao campo político exigirá concomitantemente considerar as demais instâncias que o determinam.

2. IGREJA E POLÍTICA: ABORDAGEM SOCIOLÓGICA

A abordagem sociológica das relações Igreja-Política permitirá conhecer a realidade social empírica dessas relações, as chances e limites do mútuo relacionamento e dessa forma possibilitará uma reflexão teológica sobre o assunto, com os pés no chão.

Entretanto, não se imagine que a abordagem seja imparcial. A ciência não é neutra. E em especial a Ciência do Social. Há fundamentalmente dois modos de abordar a realidade social com dois interesses distintos: no interesse de conservar e aperfeiçoar as estruturas existentes ou no interesse de transformá-las. Escolher qual a mediação sócio-analítica apta para a reflexão teológica supõe uma opção ética subjacente. O reconhecimento da injustiça vigente na sociedade só permite uma escolha: o segundo tipo de Ciência do Social (15).

Ambos os tipos estão inseridos em tradições sócio-políticas opostas. O primeiro, funcionalista, na tradição do liberalismo capitalista; o segundo, dialético, na opção sócio-política de inspiração marxista. Entretanto, para a abordagem do tema Igreja-Política, é característico que as duas tradições sociológicas opostas comunguem da mesma opinião: a religião tende a cumprir em toda sociedade sempre e apenas a função de equilíbrio e conservação do "status

(15) Cf. Clodovis BOFF, ob. cit. na nota 3, 122-126. Sobre a suposta neutralidade das ciências, cf. Francisco TABORDA, Teologia e ciências no diálogo interdisciplinar, em: REB 34 (1974) 824-839, especialmente 826-834. Cf. também Paul RICOEUR, *Interpretação e ideologias*, Rio de Janeiro, F. Alves 1977, 77-95.

quo" (16). Esse preconceito deverá ceder lugar aqui a uma visão que admite que a função social e política de uma religião dada, em uma sociedade dada, variam "conforme a história, a estrutura e a conjuntura de cada sociedade particular e de cada sistema religioso específico" e, portanto, a única maneira de saber qual sua função é a investigação empírica dos fenômenos (17).

A opção por uma abordagem sociológica de tipo dialético não significa, portanto, servilismo acrítico aos inspiradores últimos de tal tendência. As notas que se seguem, procurarão oferecer um quadro teórico-sociológico para a análise das interrelações entre o campo religioso e o campo político-econômico-social, terreno dos conflitos sociais. Sendo sociológico, considerará o campo religioso (e, portanto, a Igreja) *unicamente* desde o ponto de vista de que as religiões constituem um corpo social, abstraindo (abstrair não é negar) do aspecto teológico. Será tarefa da terceira parte do trabalho analisar *teologicamente* o fenômeno social das relações Igreja-Política. Na presente abordagem sociológica o campo religioso (a Igreja, portanto) aparecerá como produto, terreno e fator ativo do conflitos sociais e, portanto, do Político num dado contexto econômico e social. Essa abordagem não pretende ser original, mas resumir em brevíssimos traços o minucioso estudo de Otto Maduro sobre "Religião e luta de classes" (18).

(16) Cf. Otto MADURO, *Religião e luta de classes. Quadro teórico para a análise de suas inter-relações na América Latina*, Petrópolis, Vozes 1981, 157, nota 8 e 152, nota 1.

(17) Otto MADURO, ob. cit. na nota anterior, 157.

(18) A obra já foi citada na nota 16. Para corroborar a teoria com análises de natureza mais empírica, pode-se ver, a título de exemplo, Paulo José KRISCHKE, *A Igreja e as crises políticas no Brasil*, Petrópolis, Vozes 1979; Luiz Gonzaga de SOUZA LIMA, *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil. Hipóteses para uma interpretação*, Petrópolis, Vozes 1979; Matias Martinho LENZ (coord.), *A Igreja e a propriedade da terra no Brasil*, São Paulo, Loyola 1980; Helena SALEM (coord.), *A Igreja dos oprimidos*, São Paulo, Ed. Brasil Debates 1981; Anônimo (Fernando BASTOS DE ÁVILA), Panorama geral da situação brasileira e a inserção da Igreja neste contexto (Relatório apresentado na XIX Assembléia da CNBB), em: *SEDOC* 13 (1981) 1111-1118. — Ainda no âmbito teórico, veja-se a excelente obra teológico-pastoral de João Batista LIBÂNIO, citada na nota 2 (cf. recensão em REB 42 [1981] 839-841).

2.1 O campo religioso, produto dos conflitos sociais

(a influência do Político na Igreja)

Toda e qualquer religião, enquanto é um fenômeno social, está *socialmente* situada, existe no contexto e sob a influência de uma sociedade estruturada segundo determinado modelo. O estar socialmente situado já *orienta* toda e qualquer ação dos agentes religiosos, de forma *objetiva*, independente de suas intenções e desejos. Portanto, numa sociedade dada, os agentes religiosos não dispõem de infinitas possibilidades de expressão e prática religiosas, mas apenas de um conjunto finito de alternativas, acessíveis nessa sociedade. A estrutura social vigente determina limites e tendências possíveis dessa religião, embora sempre dentro daquilo que é sua mensagem fundamental. (A estrutura social não é a única determinante, embora possa levar a uma falsificação da mensagem original). Pode ser que objetivos, mesmo procurados prioritariamente, não se possam alcançar devido à situação social (19), como também pode ser que resultados cuidadosamente evitados ou até repudiados pelos agentes, sejam os resultados mais visíveis para pessoas de fora ou em todo o caso os resultados objetivamente atingidos (20).

Numa sociedade assimetricamente estruturada, como a latino-americana e brasileira, constituem-se classes sociais com interesses objetivamente antagônicos. Cada classe social tem suas características próprias: necessidades, interesses, expectativas, esquemas mentais, formas de expressão, padrões de comportamento. Mas as classes não são um fenômeno estático. São grupos móveis em processo de surgimento, decadência ou reconstrução. Daí a necessidade de caracterizá-las também por sua origem particular, pela trajetória

(19) Por exemplo: a estabilidade da família, numa sociedade em que a mulher foi feita objeto de consumo e propaganda, em que a exigência de trabalhar mais e mais impede a convivência familiar, em que a exploração do trabalhador e as grandes distâncias entre o local de residência e o de trabalho fazem com que o casal sempre se encontre em situação de tensão pessoal etc.

(20) Por exemplo, o favorecimento do sistema político vigente (mesmo iníquo) por agentes religiosos que se pretendem e até fazem questão de ser politicamente neutros. Já no Império Romano malogrou a tentativa de o cristianismo passar por "religio lícita", isto é, politicamente neutra: sendo religião das classes subalternas e negando o culto religioso de adoração ao Imperador, só podia ser considerada e ser efetivamente uma religião subversiva.

peculiar no momento dado (se é ascendente, estacionária ou descendente), pelas relações de poder com as demais classes sociais, pelas possibilidades e tendências objetivas para o futuro.

A análise de classes é relevante para a questão Igreja-Política, porque o que vale da sociedade em termos globais, vale semelhantemente das classes sociais. Segundo a estrutura e a dinâmica das classes sociais, serão diferentes, de classe para classe, as limitações sofridas pela ação da Igreja e a orientação que lhe serão possíveis (21).

Quando se dão transformações substanciais na dinâmica das classes, a religião (a Igreja) é obrigada a transformar-se (independente da intenção e consciência dos atores). Senão estagna ou até se extingue (22). O que não significa que toda e qualquer transformação da religião seja fruto imediato e exclusivo dos movimentos sísmicos da sociedade. É preciso cada vez perguntar-se se e até que ponto a situação social nova influenciou.

Considerando a dinâmica das classes sociais, encontram-se classes em trajetória ascensional, em vias de tornar-se dominantes, e outras em trajetória descendente. A estratégia das primeiras será ampliar, aprofundar e consolidar o poder adquirido, até estabelecer um consenso geral sobre seu domínio, vindo a ser também hegemônica. Tal classe tende a definir as orientações e os limites de toda atividade social, também da atividade religiosa. A forma mais comum de instrumentalizar a religião aos interesses de classe será a sacralização e universalização das estruturas mentais da classe dominante (23). Esse processo é *objetivo* (não depende de intenções nem dum lado nem do outro) e quanto menos consciente é, tanto mais eficaz. Se a tendência hegemônica de uma classe durar por mais tempo, poderá chegar a aniquilar os elementos religiosos que lhe são obstáculo, favorecer a criação de outros mais favoráveis, reestruturar de

(21) Por exemplo, as CEBs não vicejam nas classes média ou alta, mas nas classes populares, de mesma forma que os Cursilhos de Cristandade e certos tipos de encontros de casais não se implantam, a não ser artificialmente, entre as classes populares.

(22) Por não se ter tornado relevante para a classe operária, mas antes ter apoiado as classes conservadoras, verificou-se o abandono da Igreja pelas grandes massas proletárias na Europa do século XIX.

(23) A título de exemplo: A expressão "civilização cristã e ocidental", usada para designar os regimes capitalistas, tenta declarar sagrada e universal a estrutura social (e mental) criada pela Revolução Industrial.

maneira mais adequada os elementos não diretamente obstaculizadores.

Por sua vez, a classe em vias de constituir-se como dominada, com trajetória descendente e poder em decréscimo, tenderá a resistir à dominação. Sua estratégia será procurar o máximo de autonomia material e simbólica em face dos dominantes. Portanto, também autonomia religiosa, criando um sistema de práticas e discursos religiosos próprios (24). Também aqui se verifica o fenômeno de que a situação social orienta e limita as atividades religiosas, mas num outro sentido do que nas classes dominantes.

2.2 O campo religioso, terreno de conflitos sociais

(o Político ao interno da Igreja)

O campo religioso não apenas está situado no interior do campo social. Ele apresenta atividades particulares próprias (atividades religiosas) e nesse sentido é *autônomo*. Entretanto, é preciso ver essas atividades situadas no contexto social global e assim a autonomia é *relativa*. A atividade religiosa é parcialmente independente do contexto social e parcialmente condicionada por ele.

A atividade própria do campo religioso é a produção de um sistema de práticas e discursos religiosos em resposta ao interesse

-
- (24) É o que explica a proliferação hodierna de religiões tipo "crentes" entre as classes populares: os agentes provêm das próprias classes populares; o povo mesmo cria e determina sua religião. O mesmo se diga do sucesso das CEBs em meios populares: o povo se apropria da Bíblia e descobre sua história nesse livro escrito por oprimidos. — Com os escravos africanos no Brasil a questão é mais complexa. Como não tinham uma religião comum, os cultos africanos os podiam antes dividir que unir. Daí a importância do catolicismo como religião comum, sob a qual conservavam elementos africanos ou até mesmo a substância de suas crenças de origem. O negro transformou, pois, o "catolicismo, do qual se queria fazer um meio de controle e de integração numa sociedade que o maltratava, num instrumento, pelo contrário, de solidariedade étnica e de reivindicação social". Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*, São Paulo, Pioneira/USP 1971, vol. I, 163-164. O peso sócio-político da religião do negro foi, aliás, perfeitamente reconhecido no século XIX pelo Conde dos Arcos (Bahia), num texto célebre em que vê no "bataque" um fator de divisão entre os negros, a ser tolerado e incentivado. O texto é citado por Michel BERGMANN, *Nasce um povo. Estudo antropológico da população brasileira: como surgiu, composição social, evolução futura*, Petrópolis, Vozes 1978, 2ª ed., 40, nota 20.

religioso de uma coletividade. Essa atividade produtora é desenvolvida por um corpo de funcionários especializados (clero) que constituem uma *instância mediadora* entre o impacto social e a atividade religiosa. Essa instância "é capaz de obstaculizar, facilitar, filtrar seletivamente ou dirigir influências que, surgindo *fora* do campo religioso, tendem no entanto a exercer-se *sobre* esse campo como tal" (25).

A influência das estruturas e dinâmicas sociais não é, portanto, direta e automática (contra a opinião tradicional do marxismo), senão que seu efeito no campo religioso é mediado pelo próprio campo religioso e se exerce na dependência de circunstâncias extra-religiosas e intra-religiosas. É isso o que significa a autonomia relativa do campo religioso frente ao econômico-político-social. Basta lembrar que o religioso marca a pessoa *subjetivamente* de maneira profunda. A visão de mundo assim interiorizada não se muda do dia para a noite conforme a estrutura social. Ademais, o religioso implica dados *objetivos* (práticas, ritos, discursos...) socialmente compartilhados que não se transformam tão facilmente. Além disso, o campo religioso é uma realidade *institucionalizada* que como toda instituição é refratária a mudanças bruscas e/ou repetidas. Por todas essas razões, não se pode absolutizar a influência do dado social sobre a doutrina e as práticas da Igreja.

Entretanto, convém não esquecer também que a produção religiosa é *transacional*, isto é, tende a satisfazer todas as categorias sociais que têm interesse religioso, mas — como esses interesses são diferentes e até opostos — vai satisfazer a todos apenas parcial e desigualmente. Aqui surgem os conflitos no interior da Igreja, conflitos que refletem e prolongam os da sociedade (26).

(25) Otto MADURO, ob. cit. na nota 16, 121.

(26) Nesse contexto é de grande importância a problemática da inserção do clero e dos religiosos: assim como o padre que vive em jantares ou é sócio do Rotary, pensará e agirá como um rotariano, satisfazendo o interesse religioso dos abastados, aquele que vive entre os pobres, pensará e agirá como oprimido, conseguindo responder melhor às expectativas religiosas das classes populares. Vejam-se os testemunhos de D. Helder Câmara e de D. Moacyr Grechi em: Helena SALEM, ob. cit. na nota 18, 105-106, respectivamente 123-124. Semelhantemente Luiz Alberto GOMES DE SOUZA, Puebla e as práticas populares na América Latina, em: *Encontros com a Civilização Brasileira* 9 (março 1979) 79-93; ID., Documento de Puebla: Diagnóstico a partir dos pobres, em: *REB* 39 (1979) 64-87 (aqui: 68-69), sublinha a influência da prática pastoral popular sobre o resultado de Puebla.

Sociologicamente uma religião tem uma série de exigências de ordem social e religiosa a cumprir para afirmar-se numa sociedade dada (27). O grau de afirmação "em uma conjuntura específica será a *resultante* geométrica do paralelogramo destas... forças que puxam essa religião em sentidos diversos e com diversas intensidades" (28). Assim se explica a limitação das possibilidades que uma religião tem num determinado momento histórico.

2.3 O campo religioso, fator ativo nos conflitos sociais

(a influência da Igreja no Político)

O homem constrói a sociedade, mas não o faz direta, imediata e mecanicamente. A visão de mundo lhe abre possibilidades de produção, reprodução ou transformação da sociedade, exclui outras possibilidades e direciona conforme isso (29). Há, portanto, uma relação de mútua causalidade entre as relações sociais que produzem cosmovisão correspondente e a cosmovisão que se traduz em relações sociais. A cosmovisão (e tal é também a religião) é, pois, terreno de mediação para a ação e, portanto, influi sobre a sociedade.

A função da religião no campo social é variável, conforme circunstâncias históricas, estruturais, conjunturais, tanto da sociedade como da Igreja, tanto do lugar como do grupo. A religião pode exercer influência tanto conservadora como transformadora (contra marxismo e funcionalismo), conforme corrobore a estratégia das classes dominantes (e garanta sua hegemonia) (30) ou as das classes

(27) O diálogo com o mundo moderno propugnado pelo Concílio Vaticano II se explica assim sociologicamente por uma exigência do interlocutor das Igrejas do Primeiro Mundo. As Conferências Episcopais de Medellín e Puebla, por sua vez, tentaram estabelecer o diálogo com o interlocutor do Terceiro Mundo. Na medida em que alguém capta a problemática da secularização, respectivamente, a da opressão, já não poderá, no campo eclesial, aceitar posicionamentos pré-conciliares, respectivamente, pré-Medellín.

(28) Otto MADURO, ob. cit. na nota 16, 149.

(29) Como exemplo, recorde-se que, a seu tempo, a Teologia da Secularização reconheceu com grande ênfase o mérito do cristianismo na gênese da sociedade moderna industrializada.

(30) Por exemplo, através de missas comemorativas do 31 de março de 1964; ou ainda: descaracterizando a "opção preferencial pelo pobre".

subalternas (e colabore para sua autonomia) (31).

A estratégia das classes dominantes no campo religioso (conforme seu interesse, mas em geral não consciente) é que a Igreja sacralize a dominação e dessacralize a rebeldia. Para tanto, cooptam-se os agentes ao sistema, para que assumam a ideologia dominante e atuem (inconscientemente e sem intenção) em favor da hegemonia das classes dominantes, produzindo, conservando, reproduzindo, difundindo e inculcando práticas e discursos religiosos afinados com os interesses dessas classes.

Assim, um discurso unitário e ambíguo que se coloque acima dos conflitos de classe, oculta, desloca e supera simbolicamente os conflitos sociais e desta forma consolida a dominação (32). Por sua vez, a própria Igreja, procurando apoio nas classes dominantes, para que impeçam o surgimento e a expansão de outros movimentos religiosos, corrobora a dominação de classes (33). A constituição hierárquica da Igreja também pode colaborar com a dominação, na medida em que inculca um respeito à hierarquia religiosa, transferível para outros âmbitos da vida social. Também uma seita ou movimento religioso que divida a unanimidade religiosa das classes subalternas pode ter efeito conservador (34). A divisão religiosa significa um deslocamento simbólico dos conflitos sócio-políticos.

A estratégia das classes subalternas consiste essencialmente em buscar o máximo de autonomia material e simbólica. A auto-

(31) Por exemplo, através da conscientização operada pelas CEBs. Sobre o sentido político das CEBs, como veículo de organização autônoma do povo, cf. Paulo José KRISCHKE, ob. cit. na nota 18, 97-98. Sobre a atuação da CPT, cf. Antônio Carlos MOURA, A Comissão Pastoral da Terra, em: Helena SALEM, ob. cit. na nota 18, 85-91. Para uma visão geral da pastoral libertadora, a nível de divulgação: cf. João Batista LIBÂNIO, *O que é pastoral*, São Paulo, Brasiliense 1982, especialmente 84-117.

(32) Aqui se vê quão pouco neutra é a pretensa "neutralidade" da Igreja.

(33) É o tradicional "recurso ao braço secular" que pode assumir formas mais sutis que a ajuda na repressão contra herejes na Idade Média.

(34) Tal é o sentido social dos crentes, pentecostais, adventistas e de outras seitas, às vezes financiadas por capital estrangeiro, que se propagam nos meios populares da América Latina. Aí está também o sentido político mais profundo (embora talvez não consciente) do apoio que recebem (cf. Pinochet e os crentes, no Chile; Ríos Mont e sua seita, na Guatemala; a presença do Presidente Figueiredo às pregações de Rex Humphrey; a presença de políticos do PDS à manifestação anti-Aparecida no Pacaembu a 12-10-82).

nomia se mede em três níveis diferentes e complementares: conforme o grau de consciência de classe, de organização de classe, de mobilização de classe. Em todos os três — independente da consciência e intenção dos agentes religiosos — a religião pode colaborar. Na consciência de classe, tornando explícitas as relações de dominação, dessacralizando as classes dominantes e apresentando como querida por Deus a luta contra a dominação (35). Na organização de classe, quando as classes subalternas têm um sistema religioso comum a elas, mas diverso e oposto ao das classes dominantes. Na mobilização de classe, quando a religião funciona como canal de mobilização (36).

Se as classes subalternas têm visão predominantemente religiosa (camponês, migrante de origem no campo) não são capazes de participar de um processo de transformação social, se a visão religiosa não se modifica nesse sentido (37). Entretanto, essa modificação deve dar-se em continuidade com as tradições religiosas dessa classe e estabelecer certa ruptura com a religião das classes hegemônicas.

Como já foi dito, a transformação da religião nesse sentido supõe uma conjuntura favorável na sociedade e na Igreja, como é o caso de uma dominação interna, em que a Igreja se torna única forma de protesto contra a dominação (38).

(35) Cf. João Paulo II no discurso nos Alagados (Bahia): *A palavra de João Paulo II no Brasil. Discursos e homilias*, São Paulo, Paulinas 1980, 229 (nº 3).

(36) Pelos três aspectos citados pode-se reconhecer a importância política das CEBs, realidade primeiramente eclesial.

(37) Veja-se o elucidativo artigo de Carlos R. CABARRUS, *Conversión política, camino de la conversión cristiana*, em: *Christus* (México) 44 (1979/nº 522) 13-21, onde analisa o trabalho pastoral com os camponeses de Aguilares (El Salvador). Estuda a relação entre conversão religiosa (de uma religiosidade tradicional a uma contestatária) e conversão política (que no caso foi a radicalização da conversão religiosa). Mas, ao mesmo tempo, mostra a ambigüidade da ação da Igreja que, imobilizada por temores, termina desconfiando de algo que ela própria ajudou a desencadear e abandonando os camponeses em sua luta.

(38) É o que aconteceu em concreto, por um lado, na Polônia antes de surgir o sindicato "Solidariedade", e por outro no Brasil pós-64. Sobre o Brasil, veja-se a excelente análise de Fernando BASTOS DE ÁVILA, art. cit. na nota 18. Cf. também Paulo José KRISCHKE, ob. cit. na nota 18, cap. VII e especialmente 90-91.

3. IGREJA E POLÍTICA: ABORDAGEM TEOLÓGICA

A abordagem sociológica mostrou, num quadro de análise global, de que forma Igreja, Sociedade e Política se relacionam, considerando a realidade empírica da Igreja como grandeza sociológica. Não é a abordagem mais adequada para falar da Igreja (e, portanto, de Igreja, Sociedade e Política), nem é tampouco a mais completa. Mas é uma abordagem necessária, pois é uma mediação para que a abordagem teológica possa ser concreta.

Por não ser a abordagem mais adequada, a análise sociológica pode escandalizar e ser julgada ímpia, como de fato seria, se fosse apresentada como a única possível e razoável. De uma indignação (que nesta hipótese seria justa) pode-se passar à não-aceitação da análise, mesmo quando constituindo parte do caminho da reflexão teológica. Por isso é necessário justificar teologicamente tal tipo de abordagem. Essa justificação abrirá as portas para ulterior reflexão teológica sobre o que a Política dá à Igreja e o que a Igreja tem a oferecer à Política.

3.1 Observações teológicas sobre a abordagem sociológica (a dinâmica encarnatória)

O quadro de análise sociológica das relações Igreja-Sociedade-Política fez aparecer a Política muito presente na realidade eclesial. A ação da Igreja, que a fé reconhece guiada pelo Espírito Santo, aparece limitada pelo social. A unidade da Igreja, uma de suas notas fundamentais, surge comprometida e posta em questão pelos reflexos da luta de classes ao interno da instituição eclesial. A perpetuidade da Igreja, garantida por Cristo, apresenta-se como resultado de autodefesa natural à instituição, autodefesa que recorre a meios tão excusos como a aliança com os poderosos, sugerindo infidelidade da Igreja em seu caminho histórico. Por isso, não se estranhe que a abordagem sociológica escandalize. Importa perguntar teologicamente como ela pode ser legítima, não destruidora de dados fundamentais da fé.

Que não haja contradição entre os dados da ciência e os dados da fé, pode mostrá-lo uma reflexão sobre o que significa a encarnação: Jesus é Deus e homem, dado fundamental e inalienável da fé cristã. Dado que pode iluminar nossa compreensão da Igreja, já que

também a Igreja para o crente é uma realidade humano-divina (39).

A unidade de Deus e homem em Jesus é expressa no Concílio de Calcedônia (451) através de quatro advérbios gregos antinômicos, que podem ser traduzidos com as expressões: sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação (DS 302).

A expressão "sem confusão" garante a plena humanidade de Jesus. Seu ser homem não é absorvido pelo ser Deus, de maneira que se distinguisse de tal forma dos outros homens que não pudessem passar por um homem entre os muitos. Mas, se a divindade de Jesus não transfigura a humanidade, tampouco o ser homem diminui seu ser Deus. É o que expressa o "sem mudança". Mesmo quando Deus se dá totalmente ao homem, na unidade de uma pessoa, continua o Senhor, imanipulável. Não se "transforma" em homem. Tampouco se pode fazer uma divisão: até aqui vai o homem, até aqui vai Deus; essa ação de Jesus é do homem Jesus, essa outra é do Filho de Deus Jesus. Ele é Deus e homem "sem divisão", um e o mesmo Jesus. E essa união é irreversível, definitiva, sem arrependimento. Deus não volta atrás em sua entrega de si. Em resumo: um e o mesmo é perfeitamente Deus e perfeitamente homem. Mas isso não significa que não haja diferença entre ser Deus e ser homem. Divindade e humanidade, irreduzíveis entre si, constituem a unidade plena do Verbo Encarnado (40).

Essa unidade se realiza na história: Jesus é plenamente homem e como tal histórico e na história é plenamente Deus. Isso significa que ele sofre a influência dos acontecimentos, é tentado, cresce "em sabedoria, em estatura e em graça diante de Deus e diante dos homens" (Lc 2,52). Em cada etapa de sua vida ele é, correspondentemente a essa etapa, plenamente Deus. O seu ser Filho de Deus é um tornar-se Filho de Deus através do aprendizado dos acontecimentos que lhe advém. Ele não se torna Filho de Deus, porque antes não fosse: ele se torna, *porque era plenamente* Filho de Deus (41).

(39) Sobre os limites da aplicação do dogma de Calcedônia em Eclesiologia, cf. Yves M.-J. CONGAR. Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle, em: Alois GRILLMEIER — Heinrich BACHT (coord.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. III, Würzburg, Echter 1954, 239-268.

(40) Cf. José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva. Ensayo de Cristología*, vol. II, Madri, EAPSA e outras 1974, 448-454.

(41) Cf. ID, *ib.*, vol. I, 65.

Do homem em geral se pode dizer que não é "ele mesmo" desde o início. Ele *se faz* "ele mesmo" através do tempo, embora desde o início seja pessoa humana. O ser "ele mesmo", sua identidade, se modifica, à medida em que o outro, as coisas, Deus, vão fazendo com que ele se descubra e se dê identidade. Através dos acontecimentos, na identidade que vai encontrando ao dar resposta aos acontecimentos, o homem se modifica e, nesse modificar-se, aprofunda sua identidade. Justamente na mudança lhe é possível permanecer fiel a si mesmo, chegar a encontrar-se ou a perder-se. Isso acontece porque o homem está no tempo, isto é, está marcado por um tempo que já lhe escapou e um tempo que ainda lhe advém. Em ambos os casos, passado e futuro lhe escapam, e por isso mesmo o presente não é propriedade sua que ele possa segurar. E, no entanto, eles determinam seu ser, pois o passado continua a atuar nele e o futuro a desafiá-lo. Entre o que ele fez de si e o que é desafiado a fazer, o homem vai encontrando sua identidade. Assim o homem só se encontra, modificando-se através do tempo, assumindo novas situações, deixando-se desafiar pelo que lhe advém.

Sendo Deus à maneira humana, Jesus é Deus exatamente no vir-a-ser das etapas de sua vida. Sendo homem à maneira divina, Jesus é o homem que se entende *a partir de Deus e para Deus. A partir de Deus*, recebendo tudo em atitude de ação de graças: a si mesmo, os outros, as coisas, o mundo, como dons de Deus. *Para Deus*: fundamentando sua identidade na fé, na confiança, na entrega sem reservas a Deus.

Isso acontece no decorrer de sua vida, no concreto de sua história. O ser Filho de Deus, consubstancial ao Pai, se realiza na consubstancialidade histórica a nós: ao fazer na concretidade do momento a vontade do Pai; ao dedicar-se sem reservas aos homens, a suas necessidades e misérias; ao acolher crianças, pecadores e enfermos; mas também na energia de suas imprecações contra fariseus e ricos, porque mesmo frente a sua dureza de coração não desiste de chamá-los à conversão; em suas tentações; nos acontecimentos que querem desviá-lo do rumo. Todos esses acontecimentos o constituem Filho de Deus, e assim, justamente através das transformações, chega de modo aprofundado à originalidade de sua identidade como Filho de Deus (42). Ou, parafraseando a Epístola aos Hebreus: "embora

(42) O que foi dito no intento de pensar historicamente a união hipostática, realizando-se no tempo, baseia-se no excelente artigo de Peter HÜNERMANN, *Gottes Sohn in der Zeit. Entwurf eines Begriff*, em: AA.VV., *Jesus. Ort der Erfahrung Gottes*, Freiburg-Basel-Wien, Herder 1976, 210-236 (especialmente 224-231).

sendo Filho, foi ao embate dos acontecimentos, que aprendeu a entrega filial e confiante ao Pai" (cf. Hb 5,8).

Se Jesus foi "Filho de Deus no tempo", sob as condições da temporalidade, assumindo todo o humano (fora o pecado), "a fortiori" a Igreja deve entender sua eleição divina não como posse, mas como dom que se realiza no tempo, sob as condições de cada época. Se Jesus, Filho de Deus, foi limitado pela época (cultura, língua, conceitos, fatores econômicos...), por que a ação do Espírito Santo na Igreja não seria limitada pelos mesmos fatores? Se Jesus, o Filho de Deus, foi encontrando a vontade do Pai ao embate dos conflitos religiosos e sociais de seu tempo e acabou vítima deles, por que sua Igreja deveria poder encontrar seu caminho fora desses conflitos ou deles isenta? Se Jesus, Filho de Deus, era plenamente homem, necessitando lançar mão dos meios normais de o homem conservar sua vida: alimentação, vestuário, sono..., por que sua Igreja, instituição plenamente humana, não precisaria também do instinto de autodefesa, com que toda instituição preserva sua existência? Inclusive, podendo exagerar e abusar, porque — em contra de Jesus — ela é, além de humana, pecadora.

A dinâmica encarnatória permite aceitar com naturalidade os dados sociológicos sobre a Igreja (e toda instituição religiosa) na sociedade. Ela até pode levar a compreender melhor que a Igreja *se faz* Igreja de Deus na história. Não sai pronta das mãos e da vontade do divino Fundador. E se faz numa história que não é só história de fidelidade, — aqui o discurso cristológico e o discurso eclesiológico se afastam — já que é santa e pecadora. Nem se faz de forma que na hierarquia (no visível) esteja o mais representativo daquilo que ela deve ser. A Teologia já o sabe há muito tempo. Reconhecer que a Igreja, chamada à unidade, está dividida por questões humanas, demasiadamente humanas (a oposição de classes da sociedade), reconhecer que ela tenta sobreviver por alianças espúrias, e crer que, apesar de tudo, ela sempre de novo reencontra o fio da meada, é crer na ação de Deus nessa Igreja. Crer que Deus a recria sempre de novo, a partir da incapacidade humana de ser fiel e exatamente através dela. É crer que sua existência como Igreja de Deus é graça, não assegurada *pela* instituição, mas assegurada *por Deus à* instituição e, às vezes, *apesar* da instituição.

A dinâmica encarnatória consiste em unir o divino e o humano, sem confundí-los, mas também sem modificá-los. É no humano e à maneira humana que transparece o divino. Isso, de certa forma, "limita" o divino e é aqui que se deve entender teologicamente a *autonomia relativa* do religioso frente ao social, de que se falou na

abordagem sociológica. É, em outras palavras, o que o poeta jesuíta escrevia como elogio ao fundador da Companhia de Jesus: "Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est" (43). Não se deixar limitar pelo máximo, mas deixar-se prender pelo mínimo, é a forma divina de ser homem, a encarnação. Falar de Deus e testemunhá-lo nas formas sócio-históricas disponíveis, eis o que significa autonomia relativa. Em termos de encarnação, a universalidade não é a genérica e abstrata, tão fácil de compreender. Esse "máximo", pelo qual a Igreja não se deixa limitar, precisa, para ser concreto, prender-se no "mínimo" de uma opção entre as classes em oposição. A universalidade da Igreja, se quiser ser concreta, deverá ser mediada classicamente. É o que significa que a opção preferencial pelos pobres não é exclusiva. A Igreja chama a todos, mas desde o lugar aos pobres.

A dinâmica encarnatória supõe, portanto, que a Igreja receba algo da situação social, econômica e política, como Jesus recebeu de seu tempo. Que tem a Igreja a obter do Político?

3.2 O que o Político dá à Igreja: sua concreção histórica

A partir do que ficou dito sobre a dinâmica encarnatória, a contribuição da Sociedade e do Político à Igreja não é uma espécie de mordomia dispensável, senão que dá algo essencial à Igreja: sua concreção histórica. Na concreção histórica, nas tentações, mostra-se a verdade do que cada homem é, e, portanto, manifesta-se o grau de fidelidade da Igreja à sua missão. A identidade/verdade da Igreja (como de toda instituição e de cada homem) se encontra num processo histórico. Não é algo pronto, atemporal, previamente dado. Seria a negação da liberdade e da responsabilidade. Cada um de nós já nasce ele mesmo, mas é através dos embates da vida que se vai tornando ele mesmo, que vai mostrando e conformando sua identidade. Em última análise, é só no fim que sabemos quem realmente cada um foi. Semelhantemente a Igreja. Com a diferença de que a promessa divina assegura a fidelidade substancial da Igreja ao caminho de seu Fundador, através de todos os percalços e apesar de todas as infidelidades. A Igreja também tem que aprender a ser Igreja através da história, aprender a ser Igreja dentro das limitações das circunstâncias. "Non coerceri maximo, contineri tamen a

(43) Cf. Gaston FESSARD, *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola* (vol. I), Paris, Aubier 1956, 164-177.

minimo". A fidelidade a Cristo nas diversas épocas e circunstâncias históricas (políticas, econômicas, sociais, culturais) não se concretiza na repetição mecânica de gestos, mas na tradução criativa de sua vida e mensagem em práticas e discursos que a nova constelação de fatores sociais exige. A expressão "sinais dos tempos" quer dizer exatamente essa fidelidade criativa ou, em termos sociológicos, essa autonomia relativa da Igreja que consiste em descobrir o que tem a fazer para ser fiel à sua missão nos limites do espaço que o momento sócio-político lhe oferece.

Em outros tempos, essa percepção se realizava (e podia tranquilamente realizar-se) de forma empírica. Hoje a racionalidade científica lhe possibilita uma maneira mais refinada e mais exata de conhecer as chances que cada conjuntura lhe oferece. Com o instrumental científico de que hoje se dispõe, cabe ler nos presentes limites históricos (político-econômico-sociais) a vontade de Deus para o momento atual (44).

O Político não é, portanto, acidental à Igreja. A Igreja não vive para si, mas para o mundo. Somente uma eclesiologia que não considerasse as dimensões abertas pela Constituição "Gaudium et Spes", poderia desprezar a contribuição da Sociedade e do Político à Igreja.

Mas talvez seja importante acentuar que, através de todas as concretizações históricas que assuma, a Igreja não se confunde com o campo político, não se reduz a seu papel na Sociedade. Afirmá-lo seria esquecer o que significa encarnação. Por mais que o Político conforme a fé e dê concretude histórica a sua vivência, ele não se substitui à fé. A pastoral (ação da Igreja, pela qual esta assume sua feição histórica em cada época) "é politicamente insuficiente, assim como a política tem seu raio de ação e é insuficiente para responder aos anseios espirituais do ser humano e às indagações de sua subjetividade atraída pelo Absoluto" (45). Fé e política são campos autônomos, com racionalidade própria. Mas essa autonomia é relativa, conforme a análise sociológica o mostra cientificamente e a dinâmica encarnatória o confirma teologicamente. A afirmação de que a Igreja recebe do Político sua concreção histórica, expressa apenas um lado dessa dinâmica. Como encarnação significa a união de dois

(44) Cf. Clodovis BOFF, "Sinais dos Tempos". *Princípios de leitura*, São Paulo, Loyola 1979.

(45) Frei BETTO, Oração, uma exigência (também) política, em: *REB* 42 (1982) 444-455 (citação: 451).

diferentes, sem confundí-los, a afirmação deve ser complementada pela seguinte, sobre o que a Igreja tem a oferecer ao Político. É o outro lado da dinâmica encarnatória, a ser agora considerado.

3.3 O que a Igreja oferece ao Político: a evangelização do Político

Assim como o Político dá à Igreja aquilo que lhe é próprio (ao Político), a concretidade histórica, também a Igreja oferece ao Político o que lhe é próprio (à Igreja), o Evangelho. A Igreja poderá dar outras coisas ao Político, tais como apoio, prestígio, reforço. Mas só o fará em fidelidade a sua missão como Igreja santa, quando essas outras formas de intercâmbio forem veículos de evangelização (46).

Ao falar em evangelização, deve-se ter presente dois elementos fundamentais: o conteúdo e os destinatários da evangelização. O conteúdo da evangelização é Jesus Cristo que pregou e viveu o Reino de Deus por ele anunciado e inaugurado e, em sua morte e ressurreição, assegurado como certeza e como promessa. Os destinatários primeiros, privilegiados, da evangelização são os pobres.

3.3.1 O conteúdo da evangelização: o Evangelho do Reino

Evangelização é a proclamação da notícia alvissareira de que o Reino de Deus irrompe no reino dos homens. Já no início de seu ministério público, Jesus se apresenta como portador dessa notícia (cf. Mc 1,15). Jesus não fala de Deus em si, mas de sua relação para com os homens: Reino de Deus. Essa relação é a transformação radical e completa do reino dos homens, das relações dos homens entre si (uma notícia de dimensões indubitavelmente políticas), porque Deus quer instaurar seu Reino, sua soberania entre os homens. Reino de Deus é a relação entre os homens que se estabelece, quando Deus é determinante na vida dos homens, quando só Deus é absoluto na vida dos homens. Essa relação dos homens entre si é, ao mesmo tempo, reflexo e verdade da relação dos homens com Deus.

(46) Veja-se o comentário a Ef 2,7, de Heinrich SCHLIER, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf, Patmos-Verlag 1965, 5ª ed., 114-115. O Político ("Öffentlichkeitscharakter") é legítimo à Igreja, quando se trata da presença da graça para o mundo. Daí os limites da legitimidade de seu caráter e pretensão políticos. Todo eventual impulso da Igreja ao Político por procura de afirmação seria um vício e mudanizaria a Igreja. Igualmente se o impulso se originasse do receio de não acompanhar a moda. À Igreja pertence necessariamente a dimensão política, mas sua dimensão política é *sui generis*.

A parábola geminada do tesouro escondido e da pérola preciosa (cf. Mt 13, 44-46) é talvez a expressão mais eloqüente da atitude do homem frente a Deus. Diante de algo que se apresenta como vontade de Deus, importa deixar todo o resto, por mais caro que seja, para abraçar o que Deus quer. Qual a vontade de Deus em termos genéricos é muito claramente patenteado pela outra expressão típica de Jesus: Deus é Pai. Novamente não se trata de uma metafísica, mas de Deus revelado em sua relação para com os homens. Se Deus é Pai, os homens são irmãos. A relação entre os homens, quando Deus é o absoluto em suas vidas, é a relação de fraternidade, porque Deus é Pai.

Mas Jesus não entende — nem poderia entender — seu ensinamento sobre o Reino e o Pai como belas metáforas e novas teorias. Por isso ele viveu a cada momento o Reino e a Filiação e viveu-os segundo as concreções históricas, sociais, políticas e econômicas de seu tempo o permitiam, segundo as reações que suas ações anteriores desencadeavam (47). Uma é sua atitude na primavera da Galiléia, quando todos o acolhem entusiasticamente e as multidões o seguem. Outra é sua maneira de realizar o Reino e viver o amor ao Pai e aos irmãos, quando da crise da Galiléia, frente a multidões e a discípulos que esperam um Reino fácil, uma “graça barata” (para usar a expressão de Bonhoeffer). Outro ainda seu modo de viver o Reino e obedecer ao Pai na segunda fase de sua vida, quando se entrega à formação dos discípulos e a inimizade dos fariseus e dos poderosos vai crescendo. Outro seu comportamento, quando se dirige a Jerusalém e encara a morte como consequência de sua pregação e como frutuosa para o irromper do Reino e, portanto, como vontade do Pai. Outro, enfim, na cruz, nas trevas do abandono de Deus e, não obstante, na fidelidade à missão.

A história de Jesus mostra que o Reino e a filiação/fraternidade se expressam em concreções históricas e é necessário aprender a viver o Reino e a filiação ao embate dos acontecimentos. Mas sempre há um norte único: o Pai vivido como absoluto. As concreções são diversas, porque não são absolutas. Absoluta é só a meta: o Reino de

(47) Sobre o tema da evolução histórica de Jesus, veja-se: Jon SOBRINO, *Cristologia desde América Latina (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico)*, México, CRT 1977, 2ª ed., 75-94; Leonardo BOFF, *Paixão de Cristo — Paixão do mundo. Os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje*, Petrópolis, Vozes 1977, 74-81; Franz MUSSNER, *Gab es eine “galiläische Krise”?* em: Paulo HOFFMANN (coord.), *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Für Josef Schmid*, Freiburg-Basel-Wien, Herder 1973, 238-252.

Deus e o Deus do Reino que é Pai. Mas entre o relativo das concreções e o absoluto da entrega ao Pai há uma unidade profunda: a entrega ao Pai cria formas próprias de expressão e estas devem remeter intrinsecamente à fé que nelas se expressa. As concreções dão credibilidade à fé. Fé (entrega ao Pai) e credibilidade são momentos estruturalmente distintos da mesma realidade. Por isso se exigem e se remetem uma à outra. "Há uma unidade total que é a fé e sua credibilidade, não há esta sem aquela, nem aquela sem esta. A credibilidade é o momento significativo da fé, precisamente porque é a presença visível e encarnada da fé; a fé é o momento significativo pela credibilidade, só enquanto for capaz de mostrar-se verdadeira e realmente como fé operante na credibilidade histórica correspondente. Há, além disso, uma permanente circularidade entre ambas, enquanto a reta significatividade robustece a fé e a fé revigorada consegue nova significatividade" (48).

Evangelizar o Político não pode ter outro conteúdo: Jesus como o primeiro a concretizar de modo pleno o Reino de Deus e, conseqüentemente, a vivenciar o Deus do Reino que é Pai. Isto significa em primeiro lugar que a Igreja contribui ao Político, absolutizando a atuação política, como parábola concreta do Reino de Deus. O Reino de Deus não é determinado sistema político, nem é esgotável numa estrutura social determinada. Ele é a grande utopia que se realiza fragmentariamente na história, nos sistemas políticos. Evangelizar o Político significa anunciar o Reino como meta da história humana e como desafio a ir sendo realizado e aproximado intrahistoricamente em estruturas políticas, econômicas e sociais que sejam o menos possível destoantes da meta. Evangelizar o Político é confiar que os valores escatológicos do Reino se possam tornar presentes, já aqui e agora, ainda que na imperfeição do provisório.

Mas, se no Político se trata de realizar o Reino, o Político passa a participar da absolutidade do Reino, adquire uma seriedade insuperável, pois no Político se decide a situação do homem diante de Deus. Conforme os valores que o homem realiza politicamente, ele está realizando sua salvação ou sua perdição. O Político não é um campo neutro, é campo decisivo para o destino transcendente do homem. "Não anunciamos o Evangelho por discursos, mas mostrando, por ações, que cremos nele, e que o tomamos tão a sério a ponto de tentar traduzir seu ensinamento na vida da Cidade. Não

(48) Ignacio ELLACURÍA, *Fe y justicia*, em: AA.VV., *Fe, justicia y opción por los oprimidos*, Bilbao, Desclee de Brouwer 1980, 11-78 (citação: 68-69).

preparamos o advento do Reino, aceitando o mundo tal qual é, pelo serviço ao dinheiro e ao poder, mas pelo esforço para que seja feita assim na terra como no céu a vontade do Pai no seio da comunidade dos homens" (49).

A primeira contribuição da Igreja ao Político, evangelizando-o, é, pois, absolutizar as ações políticas como matéria de salvação ou perdição. Mas, ao mesmo tempo em que as absolutiza, a evangelização, por seu conteúdo e sua dinâmica, as relativiza, porque as ações políticas são concretas, o concreto é histórico, contingente. Uma mesma ação política pode ser hoje e aqui uma virtude, amanhã e ali um descaminho. A ação política *depende* da avaliação do momento histórico. Aqui entra o relativo. Como o Reino de Deus é transcendente, não há ação política que se identifique com o Reino, de forma a ser eterna e imutavelmente válida. Mas *depende também* da meta: aqui entra o absoluto, na medida em que a meta da ação política se identifica (embora parcialmente, na forma de parábola) com o Reino de Deus.

Em resumo, com as palavras de Clodovis Boff, a Igreja tem frente ao Político uma dupla atitude: "*- de reforço ou de radicalização*, enquanto a Política é *areté*, isto é, mediação histórica da justiça, do Agapé e assim do Reino e nessa medida o cristão vai até à morte; *- de reserva ou de relativização*, enquanto a Política é *techné*, isto é, 'arte', meio-de, poder-para, estratégia" (50).

Para que a evangelização do Político tenha por resultado a eficácia, será necessário mediá-la ao concreto. A evangelização atinge facilmente os níveis mais altos da Política: o nível utópico e o nível ético. A sociedade humana deve ser reflexo, parábola e antecipação do Reino. Tudo quanto empana o ideal do Reino, deve ser rejeitado. Mas a evangelização se dirige a uma sociedade concreta já constituída com seus vícios e suas estruturas injustas e pecaminosas. Como passar desta realidade para o ideal evangelizado? A objetividade do ponto de partida torna inócua toda tentativa voluntarista de que é preciso passar, porque sim, porque é melhor, porque é vontade de Deus. A Polí-

(49) Jean RIVERO, *Perspectives d'avenir: Être chrétien en politique*, em: SEMAINES SOCIALES DE FRANCE, ob. cit. na nota 4, 277-285 (citação: 282).

(50) Clodovis BOFF, *Igreja e política*, em: Clodovis BOFF, *Comunidade eclesial - comunidade política. Ensaios de Eclesiologia política*, Petrópolis, Vozes 1978, 64-84 (citação: 79). Cf. Herman VOS, *Fé cristã e política: uma visão doutrinária*, em: *Vozes* 76 (1982) 622-627 (aqui: 624-625).

tica (com maiúscula), por mais nobre que seja, não se realiza senão através de política (com minúscula). Por isso, a evangelização do Político deve estar atenta também ao nível ideológico-prático (51), que é o nível das mediações. Caso contrário, a evangelização será improdutiva e até ideológica, com sentido contrário a suas intenções. A partir da absolutidade dos valores e princípios éticos evangélicos (níveis utópico e ético), também as estratégias de implantação (nível ideológico-prático) adquirem absolutidade.

A tendência da Igreja é evangelizar até os dois níveis mais altos. A questão é como evangelizar no terceiro nível. Aqui se manifesta a insuficiência da distinção entre Política (com maiúscula) e política (com minúscula), quando se quer correspondentemente atribuir a primeira à tarefa da Igreja, como hierarquia, e a segunda à tarefa dos leigos (quase seria tentado a dizer: não mais como Igreja, mas como cidadãos). É que ao fazer essa divisão de trabalho não se consideram duas coisas: que a Política sem a política é abstrata e inoperante; e que a política (com minúscula) não é só exclusivamente inscrição e incorporação num partido político. Apenas dois exemplos para esclarecer. Se um bispo ou um padre realiza um ato tão estritamente religioso e tão eclesial como é a celebração da Eucaristia, e o realiza para comemorar e em ação de graças pelo levante militar de 1964, ele faz política (com minúscula). Da mesma forma que o faz, se se recusa a celebrar. Se o Papa, durante a crise do sindicato Solidariedade na Polônia, inúmeras vezes, quase diariamente, se referia a ela em seus pronunciamentos, fazia política (com minúscula), da mesma forma que fazia ao não se pronunciar com a mesma intensidade sobre os massacres diários em El Salvador e Guatemala.

Dada a universalidade e onipresença do Político, a distinção entre Política (com maiúscula) e política (com minúscula) não consegue atingir o objetivo para o qual foi pensada: a divisão do trabalho eclesial no campo político. Não é possível entregar aos leigos a política e contentar o clero com a Política. Os leigos evangelizariam o Político desde dentro da ação política; o clero desde fora, do alto de sua imparcialidade. Seria simples e puro. Mas — a abordagem sociológica o mostrou — não é realista nem sequer real. A grande questão não é, pois, esta, mas sim que leigos e hierarquia (e esta especialmente) descubram com que atitudes concretas poderiam fazer uma política (com minúscula) que fosse coerente com a Política (com maiúscula) que professam e proclamam em sua tarefa

(51) Sobre os três níveis, cf. João Batista LIBÂNIO, art. cit. na nota 11.

evangelizadora. Senão estarão desfazendo com uma mão o que querem construir com a outra e ensinando de modo muito eloquente em linguagem não-verbal o que pretendem condenar em linguagem verbal.

3.3.2 Os destinatários da evangelização: os pobres

Os pobres são "os primeiros destinatários" da evangelização (52). Essa afirmação pouco ajudaria a entender a evangelização do Político, se tivesse simplesmente sentido cronológico. A saber: que Jesus primeiro se dirigiu aos pobres. Nesse sentido fático, cronológico, nem se vai adiante numa reflexão sobre a evangelização do Político, nem se faz justiça aos textos do Evangelho, onde é tematizada a questão dos destinatários.

O tema da evangelização dos pobres aparece explicitamente em duas perícopes do Evangelho de Lucas (53). Ambas as vezes trata-se de uma citação do Antigo Testamento que confirma o ministério de Jesus, o que dá especial relevo ao tema da evangelização dos pobres.

A primeira ocorrência é na cena de Nazaré (Lc 4, 1-30) que Lucas transpõe para o começo de sua narrativa da vida pública de Jesus e exerce no seu Evangelho o papel de auto-apresentação de Jesus. "Ela contém de certa forma o todo do Evangelho... é um Evangelho no Evangelho..." (54), apresentando a missão de Jesus (vv. 16-22) e sua rejeição (vv. 23-30). Nesse contexto de grande importância, Jesus explicita sua missão a partir do texto de Is 61, 1-2a, e proclama que naquele momento a Escritura se cumpria (cf. v. 21). Destinatários de sua missão são os pobres, os presos, os cegos, os oprimidos. E o ano da graça é o ano do jubileu em que aos pobres são devolvidos seus direitos (cf. Lv, cap. 25).

A segunda ocorrência, comum a Lucas e Mateus, é a resposta à pergunta de João Batista (Lc 7, 18-23//Mt 11, 2-6). Também ela está localizada no Evangelho de Lucas como um ponto alto de seu contexto. Sua importância marcante está em que Jesus se auto-revela àquele que o precedera. "Nenhum outro estava tão autorizado para

(52) Cf. Puebla 1142/906, referindo-se a Lc 4,18-21 e 7, 21-23.

(53) Trata-se de Lc 4, 18-21 e 7, 21-23, esta última com paralelo em Mt 11, 2-6. Implicitamente o tema aparece também no anúncio aos pastores, do Evangelho lucano da infância (Lc 2,10).

(54) Heinz SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium*, vol. I, Freiburg-Basel-Wien, Herder 1969, 225; para toda a perícopa: 225-244.

receber a auto-revelação de Jesus como este enviado de Deus [João Batista]. A resposta de Jesus a ele alicia missionariamente a todos que viram na atuação do Batista presente a revelação de Deus (cf. v. 30). Todos em Israel (e para além de Israel) que reconheceram o Batista como enviado de Deus, recebem aqui uma resposta" (55).

Nessa sua auto-apresentação, Jesus cita também o Antigo Testamento, numa combinação de vários textos do profeta Isaías. A menção à evangelização dos pobres está no final como ponto culminante de sua atividade. As bem-aventuranças de Lc 6,20s mostram que a evangelização dos pobres não está no mesmo nível dos outros sinais (milagres sobre a enfermidade e a vida): ela os resume e lhes dá a chave de interpretação.

Estes dois textos, portanto, são duas explicitações centrais da missão de Jesus. Neles aparecem os pobres como destinatários da evangelização. A leitura dos Evangelhos o confirma. Inclusive quando Jesus se dirige a outros, fá-lo desde os pobres (cf. "ais" aos ricos e aos fariseus, a cena com Zaqueu). E aqui se entende que os pobres são os primeiros destinatários não num sentido cronológico ou fático ou excludente de outros, mas primeiros destinatários, porque a partir deles todos são evangelizados.

Dentro dessa perspectiva, entende-se como os destinatários da evangelização de Jesus são relevantes para uma evangelização do Político. A evangelização do Político — como toda evangelização — se dá desde o lugar dos pobres. "A categoria teológica 'pobres', embora não possa ser reduzida à dimensão sócio-econômica, nem se identifique com uma classe social que seria como que a sua tradução profana, recebe inevitavelmente uma conotação ideológica de 'classe' ao ser aplicada a situações concretas" (56). O conceito bíblico abrange, a uma situação objetiva e atitude subjetiva, a situação material, estrutural, de despojamento e a atitude de solidariedade,

(55) ID., *ib.*, 407; sobre toda a perícope: 406-414.

(56) Carlos PALÁCIO, Igreja na sociedade (Para uma interpretação da "consciência" e da "práxis" atuais da Igreja no Brasil), em: Carlos PALÁCIO (coord.), *Cristianismo e história*, São Paulo, Loyola 1982, 307-350 (citação: 334-335). De resto, veja-se toda a clara explanação das págs. 333-337 sobre a relação entre pobres, no sentido evangélico, e classes populares. Cf. também Alberto ARROYO, Opción de clase en un cristiano?, em: AA. VV., *ob. cit.* na nota 48, 99-115; ID., Clases sociales, em: *Christus* (México) 45 (1980/nº 534) 20-24. Ainda: Francisco TABORDA, Pastoral Universitária. Reflexões teológicas sobre uma prática eclesial, em: *PerspTeol* 14 (1982) 191-237 (aqui: 209-213).

serviço, disponibilidade para com o outro necessitado. Nesse sentido se pode entender o conceito de "pobreza em espírito". Ela é, sim, uma atitude, a atitude de quem se solidariza com o pobre real e se põe a seu serviço. A pobreza espiritual só é entendida em seu genuíno sentido cristão, se passa (é mediada) através da pobreza real. Pobre espiritual é aquele que cria fraternidade com os mais necessitados e assim permite que o Reino aconteça em seu relacionamento social. Sem essa mediação através da pobreza real, a pobreza espiritual é máscara cômoda.

Evangelizar o Político será, portanto, exigir como valor absoluto de qualquer ação política que as classes subalternas cheguem à verdadeira e plena participação na sociedade (57). Os valores do Reino não estarão presentes na sociedade, onde se construir o progresso sobre a exclusão de alguns, que — no caso — não são "alguns", mas a maioria. Nesse sentido evangelizar o Político trará consigo que se deponham os poderosos do trono e se exaltem os humildes, que se cumulem de bens os famintos e se despeçam os ricos de mãos vazias (cf. Lc 1,52s). Desta forma, "... a função da comunidade eclesial na sociedade política, é tanto crítica no sentido estrito e corrente do termo [negativo], como instauradora, instituidora, instigadora de valores, de comportamentos, de realizações" (58). É possível evangelizar o Político, porque o Evangelho tem um potencial político de primeira qualidade (59).

A análise sociológica havia mostrado que uma religião pode exercer tanto função social conservadora como revolucionária, dependendo de fatores históricos, estruturais, conjunturais, da Igreja como da sociedade, mas dependendo também — devido à autonomia (embora relativa) do campo religioso — de sua mensagem fundacional. A partir do que ficou dito, a legítima função da Igreja na Sociedade — enquanto a Igreja for fiel a sua missão — só poderá ser uma função subversiva, em aliança com as classes subalternas.

(57) Sobre essa participação da Igreja na função política, veja-se Rogério I de Almeida CUNHA, art. cit. na nota 10, 577-585.

(58) René REMOND, *La communauté ecclésiale et la société politique*, em: SEMAINES SOCIALES DE FRANCE, ob. cit. na nota 4, 135-148 (citação: 144).

(59) Tanto é assim que o próprio Jesus foi condenado como agitador político, exatamente porque seu amor não foi idealista, mas concreto e, por isso, político: cf. Jon SOBRINO, ob. cit. na nota 47, 117-182.

Essa afirmação não condena a Igreja do passado, porque a parte mais representativa da Igreja (a Igreja santa) sempre se caracterizou pela opção pelos pobres. Apenas não havia condições para interpretar estrutural e politicamente essa opção. Ora, conforme a concepção de pobre, haverá uma atitude correspondente. Até há bem pouco, a única possibilidade de considerar o pobre era classificá-lo como o *necessitado*. A opção pelo pobre-necessitado se traduz em *esmola*. Aqui se encarnou o amor aos pobres de que grandes santos são exemplo. Há pouco, pelos anos 50, a ideologia do desenvolvimentismo permitiu reconhecer que o pobre não é apenas alguém, cujas necessidades vitais não são satisfeitas, mas alguém que está à margem do imenso progresso humano. Nessa época de otimismo pelo progresso, o pobre será visto como *marginalizado*. Ao marginalizado se procura promover, para que entre na caminhada do progresso. *Promoção humana* será a nova face da opção pelos pobres. E também aqui a Igreja soube realizar obras de vulto. Mas, apenas ao se ter uma visão estrutural-dialética da pobreza, foi possível reconhecer que a opção pelos pobres passa necessária e radicalmente pela evangelização do Político.

3.3.3 A vocação política da Igreja

Segundo a análise sociológica, uma religião — vista como instituição social — tem necessariamente dimensão política. Vale também para o cristianismo, a partir da fé na encarnação. Mas, para o cristão, a dimensão política da Igreja não é apenas consequência imposta desde fora, pelo fato de sua visibilidade institucional. O Político (dada sua onipresença, cf. acima 1.2) é um campo, onde o cristão exerce privilegiadamente seu cristianismo, porque, segundo o Novo Testamento, o lugar do culto divino é a vida (60).

O verdadeiro sacrifício do cristão é o "sacrifício espiritual", ou seja, o sacrifício no Espírito Santo ou segundo o Espírito, e a idéia de tal sacrifício segue a linha de crítica ritual do Antigo Testamento. Verdadeiro sacrifício é o "sacrifício da fé" (Fl 2,17), o amor ao próximo que se manifesta em ajuda material, a vida cristã, o louvor de Deus e o amor operante, a conversão dos pagãos como obra do apóstolo, a vida cotidiana, o martírio cristão. Para esse culto, que é a

(60) Recorde-se também o texto de Puebla 521/385, citado acima (cf. 1.3). Falando de Política (com maiúscula), diz: "É uma forma de dar culto ao único Deus, dessacralizando e ao mesmo tempo consagrando o mundo a ele (LG 34)".

própria vida, o cristão é feito sacerdote (todo cristão é sacerdote: 1 Pe 2,5 e 9) (61).

Também o Apocalipse (1,6; 5,10; 20,6) apresenta os cristãos como sacerdotes, que hão de exercer esse sacerdócio escatologicamente, quando estiverem diante de Deus. Esse sacerdócio escatológico tem, no entanto, duas raízes intra-históricas: a redenção por Cristo e a perseverança na luta histórica. Essa luta consiste em negar-se à adoração dos poderes anti-divinos (a besta e sua imagem, o imperador e seu culto), mesmo que tal rejeição signifique marginalização social (os cristãos não recebendo o sinal da besta, são excluídos da atividade econômica: cf. Apc 13,17), prisão e morte. Essa atitude é concretamente política: a rejeição das pretensões absolutas do Império Romano e, portanto, o exercício da função crítico-profética da Igreja na sociedade (62). Ora, o exercício profético é simplesmente a outra face da evangelização do Político, já que a mensagem de Cristo é "evangelho" (= boa nova) para quem aceita optar pelo pobre; para quem não aceita, a notícia de que Deus ama preferencialmente o desprezado e pobre é, em verdade, "má notícia" e assim denúncia profética.

É, portanto, a própria essência e vocação da Igreja que a remete ao Social e Político como terreno próprio de sua atuação e de seu culto a Deus. A Epístola aos Hebreus observa que Jesus, "para santificar o povo por seu próprio sangue, sofreu do lado de fora das portas" (da Cidade Santa), portanto, no lugar profano (Hb 13,12). E prossegue: "Saímos, portanto, ao seu encontro fora do acampamento, carregando a sua humilhação" (Hb 13,13). Sirva esta citação bíblica de síntese para o que foi refletido até agora: a Igreja evangeliza o Político, quando vai ao encontro de Cristo no pobre que está fora dos benefícios da sociedade e com ele se solidariza, para que o Reino venha e a fraternidade permita a todos dizer "Pai" "em Espírito e verdade" (cf. Jo 4,23).

(61) Os textos são abundantes: Rm 12,1; 2 Co 9,12; Fl 4,18; Hb 13, 15s; 2 Tm 4,6; Rm 15,16; Fl 2,17. Cf. Karl Hermann SCHEKLE. *Die Petrus-briefe. Der Judasbrief*, Freiburg-Basel-Wien, Herder 1964, 2ª ed., 58-59 e 64-65; Johannes BEHM, *thyo, thysía, thysiastérion*, em: Gerhard KITTEL (coord.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. III, Stuttgart, Kohlhammer 1938, 180-190.

(62) Cf. Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA, *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts-und Priestermotiv in der Apokalypse*, Münster, Aschaffendorff, 1972. Sobre a dimensão política inerente à função profética, cf. Francisco TABORDA, O religioso e a política, em: *Convergência* 12 (1979) 75-85.

CONCLUSÃO

Todo esse discurso até agora desperta a sensibilidade do cristão para uma atuação política, sem explicar *como* participar da vida política. Nem é possível dizer muito nesse plano do concretíssimo, se se leva a sério que é na própria história que se deverá aprender a atuar (cf. acima 3.1).

Em todo o caso, a Igreja institucional não há de substituir-se ao poder do Estado ou ao papel das oposições. Tanto aquele como estas se regem por uma racionalidade autônoma. Tampouco o cristão individual deverá criar instrumentos próprios de ação política segundo os modelos de cristandade. A função política da Igreja será a de articular-se com os interesses e valores da representação pré-reflexiva do povo, de forma a dar sustentação, com a mensagem cristã, a uma série de certezas elementares do homem comum, como a defesa dos direitos fundamentais, das liberdades básicas, da cultura popular etc (63). E a forma como o cristão individual dará apoio a esse projeto, será colaborando em organizações pluralistas que defendam tais valores para todos, a partir do mais pobre.

Fundamentalmente há dois tipos de grupos, em que o cristão poderá desenvolver sua atuação: grupos de política partidária (partidos políticos) (64) e grupos de participação política não-partidária (associações de bairro, grupos ecológicos, movimentos para defesa dos direitos humanos, movimento negro etc.). Entretanto, como o cristão aí lutará lado a lado com outras pessoas que se alimentam de outros ideais, ele terá no grupo de ação política o lugar de participar da humanização da vida; na comunidade de fé, o lugar de aguarçar a

(63) Cf. Henrique C. de LIMA VAZ, Igreja e sociedade no Brasil: primeiras reflexões depois de João Paulo II, em: Adair Leonardo ROCHA — Luiz Alberto GÓMEZ DE SOUZA (coord.), *O povo e o Papa. Balanço crítico da visita de João Paulo II ao Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira 1980, 179-185 (aqui: 183-184).

(64) Sobre a participação político-partidária do cristão, vejam-se dois tipos de tentativa de reflexão teológica, bem diferentes, escritas por ocasião das duas últimas eleições brasileiras, a de 1978 e a de 1982: Clodovis BOFF — Leonardo BOFF, Comunidades cristãs e política partidária, em: *REB* 38 (1978) 387-401; Antônio ALVES DE MELO, Fé em Jesus Cristo e compromisso político-partidário, em: *REB* 42 (1982) 551-556. Veja-se também Clodovis BOFF, A Igreja, o Poder e o Povo (Relatório teológico de um curso de Teologia), em: *REB* 40 (1980) 11-47 (especialmente 12-28).

sensibilidade e fundamentar sua ação pela leitura da Escritura, a oração e os sacramentos (65).

No entanto, para que a Igreja possa ser uma voz profética em favor da organização política justa na sociedade, não basta a ação individual dos cristãos; é preciso que como Igreja a comunidade entre na luta pela justiça. Mas, para que sua voz tenha autoridade, a própria instituição eclesial há de reformar-se (66). E a evangelização do Político se tornará assim auto-evangelização da Igreja, não suceda que, tendo sido arauto para os outros, venha a ser reprovada (cf. 1 Co 9,27).

ENDEREÇO DO AUTOR:

Caixa Postal 5047
30000 Belo Horizonte - MG

(65) Cf. Frei BETTO, art. cit. na nota 45. Cf. Bernard PORTE, art. cit. na nota 4,27: "... se o Evangelho dá sentido ao político, não contribui com respostas específicas aos problemas postos pela vida política: a mensagem cristã não nos oferece um modelo de organização política. Querer tirar dele um modelo de organização, é, sem nenhuma dúvida, condenar-se a fazer economia da análise das situações, do olhar objetivo sobre a realidade. Por outro lado, é também evidente que o Evangelho não é exterior ao homem e ao mundo, e que o que ele nos revela dá um sentido ao Político".

(66) Cf. Leonardo BOFF, ob. cit. na nota 7, 58-81.82-109; Albert GNÄGL, Constituição da Igreja e modelo de Estado. Um difícil equilíbrio entre fidelidade aos princípios e oportunismo, em: *Conc* 177 (1982) 24-30 (756-762); Gabriel MATAGRIN, La mission prophétique de l'Église en matière politique, em: *SEMAINES SOCIALES DE FRANCE*, ob. cit. na nota 4, 149-154 (aqui: 152-154); Bernard PORTE, art. cit. na nota 4, 28-29.