

# A Cristologia das Conferências do Celam

Luiz Vanildo Zugno

# UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

*Reitor*

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

*Vice-reitor*

José Ivo Follmann, SJ

## **Instituto Humanitas Unisinos**

*Diretor*

Inácio Neutzling, SJ

*Gerente administrativo*

Jacinto Schneider

## **Cadernos Teologia Pública**

Ano V – Nº 43 – 2008

ISSN 1807-0590

*Responsável técnica*

Cleusa Maria Andreatta

*Revisão*

André Dick

*Secretaria*

Camila Padilha da Silva

*Editoração eletrônica*

Rafael Tarcísio Forneck

*Impressão*

Impressos Portão

*Editor*

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

*Conselho editorial*

MS Ana Maria Formoso – Unisinos

Prof. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. Dr. Laurício Neumann – Unisinos

Prof. Dra. Marilene Maia – Unisinos

Esp. Susana Rocca – Unisinos

Prof. MS Vera Regina Schmitz – Unisinos

*Conselho científico*

Prof. Dra. Edla Eggert – Unisinos – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Faustino Teixeira – UFJF-MG – Doutor em Teologia

Prof. Dr. José Roque Junges, SJ – Unisinos – Doutor em Teologia

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS – Doutor em Teologia

Prof. Dra. Maria Clara Bingemer – PUC-Rio – Doutora em Teologia

Prof. MS Maria Helena Morra – PUC Minas – Mestre em Teologia

Prof. Dra. Maria Inês de Castro Millen – CES/ITASA-MG – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner – EST-RS – Doutor em Teologia

---

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

*Instituto Humanitas Unisinos*

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467

**[www.unisinos.br/ihu](http://www.unisinos.br/ihu)**

## **Cadernos Teologia Pública**

A publicação dos Cadernos Teologia Pública, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica em diálogo com as ciências, culturas e religiões de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Busca-se, assim, a participação ativa nos

debates que se desdobram na esfera pública da sociedade. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, especialmente, a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, no diálogo com as diferentes concepções de mundo e as religiões, constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos Teologia Pública se inscrevem nesta perspectiva.



## A Cristologia das Conferências do Celam

Luiz Vanildo Zugno

Antes de entrar na temática da cristologia das Conferências Gerais do Conselho Episcopal Latino-Americano, queremos fazer referência a algumas questões que, mesmo supondo serem de domínio público, convém explicitar:

a) As assembleias da Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe não têm como um dos seus objetivos a elaboração de princípios teológicos para serem aplicados à realidade latino-americana. A pretensão das assembleias não é primeiramente dogmática, mas, sobretudo, pastoral. No entanto, como não poderia deixar de ser num documento eclesial de tal natureza, é impossível dissociar o teológico do pastoral. Todo projeto pastoral supõe e exige uma elaboração teológica e vice-versa. Desse modo, como bem o assinala Cadavid Duque,

[...] la visión que se tiene de la realidad y la lectura que se hace de los signos de los tiempos dirige las preguntas que se van a hacer a Jesús y a la Iglesia, pero, a su vez, las reflexiones cristológicas y eclesiológicas no están cerradas en si mismas, sino que se van a determinar el tipo de pastoral y de misión que se quiere realizar como respuesta a los desafíos encontrados en la realidad (2007, p. 418-419).

b) Todo texto pastoral tem que ser entendido “em contexto”. Nesta exposição, pressupomos os contextos que foram explicitados pelos palestrantes que nos precederam neste ciclo de palestras e, quando for necessário, faremos breves referências a ele. No entanto, embora o contexto seja indispensável para a compreensão do texto, seguindo a indicação de Murad (1993, p.12), nos atemos aqui principalmente aos textos:

O tempo produz um distanciamento inevitável do texto em relação ao grupo que o produziu. A Conferência se insere numa conjuntura social, geopolítica e eclesial. Reflete a linguagem possível que a instituição eclesial suportou neste contexto e jogo de forças. Todos estes fatores (e outros) ajudam a explicar a situação atual do texto, mas não resolvem o problema hermenêutico. Para o cristão latino-americano interessa mais o que o texto vai produzir na sua vida presente e futura ('teleo-logia') do que o contexto que gerou ou engendrou ('arqueo-logia').

c) Nosso objetivo nesta abordagem não é de fazer uma "recepção" dos documentos produzidos pelas Assembléias, mas uma análise teológica. Do ponto de vista pastoral, a recepção, enquanto atuação do *sensus fidelium*<sup>1</sup> (cf. LG 12), é o mais importante. Contudo, para que a comunidade eclesial possa fazer essa acolhida com uma perspectiva mais ampla e profunda, é necessário uma análise teológica crítica e é isso a que nos propomos aqui;

d) Assim como toda "recepção" se dá sempre dentro de uma tradição eclesial, toda análise teológica também se faz a partir de uma tradição teológica. Nossa in-

tenção é analisar os textos das Assembléias do Celam a partir da perspectiva cristológica latino-americana que se preocupa com o Jesus histórico, ou seja, "com sua atividade para operar ativamente sobre sua realidade circundante e transformá-la numa direção determinada e buscada, na direção do Reino de Deus" (SOBRINO, 1985, p. 103). Uma cristologia que se preocupa em compreender a prática de Jesus que em seu tempo desencadeou história e que chegou até nós como história desencadeadora de práticas libertadoras e salvadoras.

## 1 Jesus Cristo no Magistério Eclesial Latino-americano

Nesta breve abordagem, tentaremos visualizar os grandes traços das reflexões cristológicas subjacentes aos documentos das Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano realizadas em Medellín, Puebla, Santo Domingo e Aparecida.<sup>2</sup> O objetivo é perceber as linhas mestras e a evolução, tanto em termos de continuidade

<sup>1</sup> *Sensus fidelium*: movimento pelo qual a comunidade eclesial como um todo desenvolve o que há de mais valioso no texto, seleciona suas idéias mais inspiradoras e cultiva as sementes mais promissoras

<sup>2</sup> A I Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (Rio de Janeiro, 1954) teve como preocupações principais a escassez do clero e a afirmação da Igreja na sociedade. Afora alusões *en passant* a alguns títulos cristológicos (Divino Mestre, Sacerdote, Cordeiro...), afirmações cristológicas estão praticamente ausentes, o que não deixa de ser teologicamente interessante de ser observado.

como de ruptura, presente nos discursos a respeito de Jesus Cristo nestes documentos que refletem a vida da Igreja da América Latina nas últimas quatro décadas.

### 1.1 Medellín

Mais do que uma simples tentativa de aplicar as orientações do Concílio Vaticano II na problemática latino-americana, a Conferência de Medellín foi uma “re-interpretação” (cf. TAVARES, 2008, p. 46-49) e uma “recepção criativa” (cf. TAVARES, 2008, p. 49-51) do Concílio na realidade do Continente.<sup>3</sup>

De intenção eminentemente pastoral, o Documento de Medellín em nenhum momento se detém numa reflexão cristológica explícita. As Conclusões de Medellín estão elaboradas em capítulos cada um com valor em si mesmo. A ordem dos documentos foi dada pelo peso da urgência da realidade latino-americana daquele momento. Se quiséssemos estabelecer uma estrutura do conjunto dos documentos, poderíamos dizer que essa é constituída pela missão da Igreja. É a preocupação com a presença da Igreja “nesta hora de urgência” que coordena as diversas partes entre si.

Com Gonzalez (1994, p. 210-211), podemos dizer que, no tocante à questão cristológica,

[...] a figura de Cristo aparece aqui e ali, internamente assimilada na fé e na intenção dos pastores, porém não explicitada como a estrutura mesma dos procedimentos da assembléia. [...] iluminando ou reforçando este ou aquele elemento da fé, por exemplo, no que se refere ao que é o homem e seu destino (Med I,1.4; IV, 9); motivando uma ou outra opção, como a de evangelizar aos pobres, porque Cristo se fez pobre (XI, 27; XIV, 4.8.18); confessando sua presença na história, na liturgia, na comunidade de fé e na religiosidade do povo (I,5; VI,5; IX,2; X,12).

Estas referências pontuais a respeito de Jesus Cristo têm a importância de revelar os esboços de uma cristologia já presente em várias instâncias: no ambiente latino-americano, nas práticas das comunidades eclesiais de base, nas pastorais e movimentos populares, nas reflexões teológicas que começavam naquele momento a ver a luz do dia e que iriam se transformar no que se acordaria mais tarde chamar de Teologia da Libertação.

A grande característica dessa cristologia emergente e que está presente no texto de Medellín é a introdução

<sup>3</sup> Para a contextualização da Conferência de Medellín e de sua relação com o Concílio Vaticano II, ver: SUESS, Paulo. Medellín e os sinais dos tempos. *REB*, Petrópolis, fasc. 232, dezembro de 1998. p. 824-870. Sobre a relação entre os conteúdos do Vaticano II e de Medellín, ver também: BEOZZO, Oscar. Medellín: inspiração e raízes. *REB*, Petrópolis, fasc. 232, dezembro de 1998. p. 823-850.

da salvação na história. São muitos os textos em que podemos perceber essa dinâmica:

O amor, 'a lei fundamental da perfeição humana e, portanto, da transformação do mundo' (GS 32), não é somente o mandamento supremo do Senhor, é também o dinamismo que deve mover os cristãos a realizarem a justiça no mundo, tendo como fundamento a verdade e como sinal a liberdade. Assim é que a Igreja quer servir ao mundo, irradiando sobre ele uma luz e uma vida que cura e eleva a dignidade da pessoa humana (GS 41), consolida a unidade da sociedade (GS 42) e dá um sentido e um significado mais profundo a toda a atividade dos homens. Certamente, para a Igreja, a plenitude e a perfeição da vocação humana se alcança com a inserção definitiva de cada homem na Páscoa ou triunfo de Cristo, porém a esperança de tal realização definitiva, antes de adormecer, deve «avivar a preocupação de aperfeiçoar esta terra onde cresce o corpo da nova família humana, o que pode, de certa maneira, antecipar a visão do novo século. Não confundimos progresso temporal com Reino de Cristo; entretanto, o primeiro, 'enquanto pode contribuir a ordenar melhor a sociedade humana, interessa em grande medida o Reino de Deus'» (GS 39). A busca cristã da justiça é uma exigência do ensinamento bíblico. Todos os homens, somos apenas humildes administradores dos bens. Na busca da salvação devemos evitar o dualismo que separa as tarefas temporais da santificação. Apesar de estarmos rodeados de

imperfeições, somos homens de esperança. Cremos que o amor a Cristo e a nossos irmãos será não somente a grande força libertadora da injustiça e da opressão, mas também e principalmente a inspiradora da justiça social, entendida como concepção de vida e como impulso para o desenvolvimento integral de nossos povos (Justiça, 2).

Como toda libertação já é uma antecipação da plena redenção de Cristo (...) todo 'crescimento em humanidade' (PP) capacita-nos a 'reproduzir a imagem do Filho, para que ele seja o primogênito entre muitos irmãos' (Ef 1,4-13) (Educação, 2).

Ao apresentar sua mensagem renovadora, a catequese deve manifestar a unidade do plano de Deus. Sem cair em confusões ou em identificações simplistas, deve-se expressar sempre a unidade profunda entre o plano divino de salvação, realizado em Cristo, e as aspirações do homem; entre a história da salvação e a história humana; entre a Igreja, povo de Deus, e as comunidades temporais; entre a ação reveladora de Deus e a experiência do homem; entre os dons e carismas sobrenaturais e os valores humanos. Excluindo assim toda dicotomia ou dualismo no cristão, a catequese prepara o desenvolvimento progressivo do povo de Deus para a sua realização escatológica, que tem agora sua expressão na liturgia (Catequese, 4).

A novidade que Medellín introduz não é a de afirmar Cristo como o Salvador. O que de novo o documen-



to traz é a concretude do significado da *Salvação como libertação*. A Salvação que o Cristo nos trouxe não é algo para além desta vida, mas começa com uma transformação radical deste mundo e das situações de injustiça e de morte que prevalecem no continente. A Redenção não é uma realidade metafísica ou trans-histórica, mas tem uma concretude histórica: “É o mesmo Deus que, na plenitude dos tempos, envia seu Filho para que feito carne, venha libertar todos os homens, de todas as escravidões a que o pecado os sujeita: a fome, a miséria, a opressão e a ignorância, numa palavra, a injustiça que tem sua origem no egoísmo humano (Jo 8,32-34)” (Justiça, 2).

A Cristologia de Medellín – e este é o primeiro ponto que queremos dela destacar – é assim feita sob a chave de leitura que rege todo o Documento: a libertação da situação de pobreza vivida no continente como realização antecipada, na história, da salvação definitiva em Jesus Cristo. Em outras palavras, é a partir da situação concreta de pobreza e com a vontade de responder a essa situação, que se lê o mistério de Cristo: “Cristo nosso Salvador, não só amou aos pobres, mas ‘sendo rico se fez pobre’, viveu na pobreza, centralizando sua missão no anúncio da libertação aos pobres e fundou a Igreja como sinal dessa pobreza entre os homens” (Pobreza da Igreja, 7). A de Medellín é uma Cristologia que se constrói a par-

tir de um lugar social definido: a libertação dos pobres de sua situação de miséria. É a partir dali que se tenta compreender o mistério da salvação trazida por Nosso Senhor Jesus Cristo.

Esse modo de pensar pressupõe e, ao mesmo tempo expressa, no dizer de Moras (1998, p. 806), uma compreensão do próprio ser de Deus que fundamenta toda a articulação teológica do Documento:

O DM fundamenta os conteúdos da evangelização em duas perspectivas bíblico-teológico-eclesiológicas: numa perspectiva vétero-testamentária, inspirada no princípio teológico do Deus Criador e Libertador, no centro do qual figura o ser humano, criado à imagem e semelhança, conclamado a portar-se face a Deus como filho, face aos outros como irmãos – igual em direitos e deveres –, e face à criação interia como justo administrador; e numa perspectiva neotestamentária, fundada no princípio teológico do Deus encarnado em Jesus Cristo, em quem se realizou o plano Criador, Libertador e Salvador de Deus. A este plano vétero e neotestamentário, pelo batismo, cada fiel é incorporado e conclamado a testemunhar a indissociabilidade e complementariedade deste projeto Criador, Libertador e Salvador de Deus.

O pano de fundo e, ao mesmo tempo, consequência pastoral dessa opção, é que o engajamento dos cristãos na transformação da sociedade tem uma

fundamentação cristológica explícita. No dizer de Van Nieuwenhove (1986, p. 30), essa declaração tem uma importância evidente: “ela des-privatiza o sentido da encarnação e da ação salvadora do Cristo e os coloca em relação com a salvação histórica dos povos oprimidos”.

A segunda característica da cristologia de Medellín que queremos aqui assinalar transparece nos textos em que o Documento fala dos lugares onde podemos encontrar a presença de Cristo. Para Medellín, o encontro com Cristo que se dá:

na Liturgia:

...a presença do mistério da salvação, enquanto a humanidade peregrina até sua plena realização na parusia do Senhor, culmina na celebração da liturgia eclesial. A liturgia é ação de Cristo, Cabeça e de seu Corpo, que é a Igreja. Contém, portanto, a iniciativa salvadora que vem do Pai, pelo Verbo e no Espírito Santo, e a resposta da humanidade nos que se ligam pela fé e pela caridade no Cristo, recapitulador de todas as coisas (Liturgia, 2).

nas comunidades de fé que dão testemunho:

O apostolado leigo terá maior transparência de sinal e maior densidade eclesial, quando apóia seu testemunho em equipes ou comunidades de fé, nas quais o Cristo prometeu especialmente estar presente (MI 18,20). Desse modo, os leigos cumprirão mais cabalmente sua missão

de fazer com que a Igreja ‘aconteça’ no mundo, na tarefa humana e na história (Movimentos de leigos, 2,6).

na história:

Nós, cristãos, não podemos, com efeito, deixar de sentir a presença de Deus, que quer salvar o homem inteiro, alma e corpo. No dia definitivo da salvação Deus ressuscitará também nossos corpos, por cuja redenção geme agora em nós o Espírito com gemidos indescritíveis. Deus ressuscitou a Jesus e, por conseguinte, todos os que crêem nele. Através de Cristo, ele está ativamente presente em nossa história e antecipa seu gesto escatológico não somente no desejo impaciente do homem para conseguir sua total redenção, mas também naquelas conquistas que, como sinais indicadores, com voz cada vez mais poderosa, do futuro, vai fazendo o homem através de uma atividade realizada no amor (Introdução, 5).

no pobre injustiçado:

A paz com Deus é o fundamento último da paz interior e da paz social... Por isso mesmo, onde a paz social não existe, onde há injustiças, desigualdades sociais, políticas, econômicas e culturais, rejeita-se o dom da paz do Senhor; mais ainda, rejeita-se o próprio Senhor (Mt 25,31-46) (Paz, 3).

O pobre como lugar do encontro com Cristo ganha em Medellín o status de *primeiro princípio de discer-*

nimento cristológico, pois ele encontra seu fundamento na opção que o mesmo Cristo fez: “Cristo, nosso Salvador, não só amou aos pobres, mas também, ‘sendo rico se fez pobre’, viveu na pobreza, centralizando sua missão no anúncio da libertação aos pobres e fundou sua Igreja como sinal dessa pobreza entre os homens” (Pobreza da Igreja, 4,6).

Nesta escolha de Cristo, de encarnar-se entre os pobres para ajudá-los a sair da situação de pobreza, encontra-se a fundamentação evangélica ou, em outras palavras, cristológica, para que a Igreja como um todo e, dentro dela, cada cristão, em particular, faça a opção pelos pobres.

Ao estabelecer o pobre como ponto de partida privilegiado para o encontro com Cristo, podemos também encontrar aquilo que se constituirá como o *princípio metodológico de sua cristologia*: “para conhecer a Cristo é necessário conhecer ao homem” (Introdução, 1). Essas palavras, tomadas do Discurso de Encerramento do Concílio Vaticano II de Paulo VI, constituem toda uma proposta metodológica que a cristologia latino-americana tem tentado nestes 40 anos levar adiante não sem encontrar mal-entendidos, resistências e até, como veremos a seguir, com francas oposições.

## 1.2 Puebla

Entre a Conferência de Medellín e a de Puebla, muitas águas passaram por sob as pontes da Igreja e das sociedades latino-americanas. Muita água e muito sangue... A década de 1970 foi, sem dúvida, um período de muitas provocações para a Igreja no Continente. Uma época de perseguição e martírio que exigiu dos cristãos um aprofundamento de uma mística sustentadora do engajamento (cf. DUSSEL, 1979).

Década em que o engajamento da Igreja ao lado dos pobres é questionado, não somente pelos poderosos da sociedade, mas também em instâncias intra-ecliais. Como não poderia deixar de ser, as lutas sociais têm suas repercussões eclesiais, teológicas e pastorais. O Documento de Puebla é pensado e elaborado neste contexto. E, como não poderia deixar de ser em um documento de tal natureza, a Cristologia que nele transparece é resultante dos embates teológicas presentes nas Igrejas latino-americanas.

Desse modo, se, por um lado, podemos dizer que as Conclusões de Puebla “recolhem os frutos da experiência e da reflexão durante os quase 12 anos que decorreram desde a reunião anterior” (GONZALEZ, 1994, p.

211), também há de se constatar, por outro lado, que, “diferentemente de Medellín, Puebla traz um capítulo intitulado *A verdade a respeito de Cristo, o Salvador que anunciamos* (n. 170-219) motivado pelo interesse de defender a ortodoxia diante dos perigos reais e imaginados das primeiras cristologias latino-americanas” (SOBRINO, 1996, p. 38).

Com efeito, em todas as fases de preparação e elaboração do Documento – as reuniões regionais de preparação para Puebla de 1977; o Doc. de Consulta de 1977;

as contribuições das Conferências Episcopais de 1978; o Doc. de Trabalho de 1978 –, há, de parte da equipe então dirigente do Celam, uma preocupação constante: os “desvios cristológicos” e a necessidade de “reafirmar a doutrina sobre Jesus Cristo” (Cf. KLOPPENBURG, 1980, p. 374-382; COMBLIN, 1999).<sup>4</sup> “Desvios cristológicos” que viriam supostamente de setores da Igreja vinculados aos movimentos revolucionários da América Latina e ao secularismo (o que para muitos é a mesma coisa).

<sup>4</sup> J. B. Libânio (1978), ao analisar a Cristologia no Documento Preparatório a Puebla, diz que “Podemos então resumir a perspectiva assumida no documento preparatório em três características fundamentais: uma *cristologia dogmática*, como *epifania de Deus* e como *pleroma da realidade*. Alinha-se mais numa dimensão paulina que sinótica” (p. 47). Para Libânio, “esse caminho cristológico escolhido pelo documento é absolutamente ortodoxo. Corresponde em tudo ao ensinamento da Igreja. Em termos estritamente teológicos é correto. No máximo, poderíamos apontar um suave doctetismo (n. 403), ou pelo menos, uma preferência pela escola de Alexandria com seus olhos voltados para o ser divino de Cristo. O aspecto humano e histórico, apesar de ser inúmeras vezes mencionado em termos descritivos, não recebe a devida valorização na interpretação teológica” (p. 48). As razões para tal abordagem cristológica, para o autor, além dos interesses pessoais dos autores (p. 49) está na intencionalidade do todo do documento: “[...] a cristologia mantém uma coerência com o horizonte de compreensão do documento, que consiste precisamente em desligar a leitura de Cristo do contexto conflitivo de nosso continente” (p. 50). Alberto Antoniazzi e a Equipe do Instituto Nacional de Pastoral da CNBB, ao analisarem o Documento de Trabalho de Puebla no tocante à Cristologia fazem a seguinte avaliação: “A Cristologia (como já no ‘Documento de Consulta’) está marcada por uma valorização unilateral da morte e ressurreição de Jesus, enquanto a vida terrestre de Jesus não conta nada, nem mesmo como modelo ou exemplo para o evangelizador. Desta forma tende a desaparecer a conexão entre a vida e a Páscoa de Jesus, como se a cruz não fosse consequência coerente da sua vida. Não se trata só de uma interpretação parcial do mistério de Jesus, mas – por reflexo – de uma interpretação que, junto com a encarnação, esvazia também a existência cristã. Talvez por causa disto, em outros textos (n. 282/288 e 368/371), enquanto o *mal* aparece como *real*, a libertação e a graça são apenas figuras, símbolos, a serem celebrados ritualmente” (p. 608) (ANTONIAZZI, 1978). Sobre o mesmo Documento, assim se expressa José Comblin (1978): “A Cristologia do documento é de cunho clássico. Tem como alvo as idéias nascidas da Ilustração, e tende a sublinhar o caráter ‘sobrenatural’ de Jesus: Jesus foi o ‘revelador’ de mistérios sobrenaturais, sua morte teve efeitos misteriosos e sobrenaturais de expiação pelo pecado, e sua ressurreição foi o grande milagre que manifesta o caráter sobrenatural de seu ser. Tudo isto é indiscutível, e foi repetido incansavelmente na apologética moderna, desde o século XVIII, mas não destruiu as ideologias combatidas” (p. 201).

Aqui já há uma diferença fundamental da cristologia de Puebla em relação à de Medellín. Os destinatários do discurso a respeito de Jesus Cristo não são mais os pobres que lutam por libertação e aqueles que, na Igreja, se põem a seu lado, como foi o discurso de Medellín. O discurso de Puebla tem como destinatários principais cristãos que, supostamente, estão equivocados na sua compreensão a respeito de Jesus Cristo.

Se Medellín teve um tom eminentemente profético, apresentando Jesus como aquele que se coloca ao lado dos pobres nas suas lutas de libertação, agora Jesus se torna um advertência contra aqueles que poderiam estar instrumentalizando a fé em Jesus Cristo em nome de interesses ideológicos ou de leituras parciais, como é explicitado nos números 178 e 179:

Não podemos desfigurar, parcializar ou ideologizar a pessoa de Jesus Cristo, nem fazendo dele um político, um líder, um revolucionário ou um simples profeta, nem reduzindo ao campo do meramente privado Aquele que é o Senhor da História.

Fazendo eco ao discurso do Santo Padre ao inaugurar nossa Conferência, afirmamos: “Qualquer silêncio, esquecimento, mutilação ou inadequada acentuação da integridade do mistério de Cristo que se aparte da fé da

Igreja, não pode ser conteúdo válido da evangelização”. Uma coisa são as “releituras do Evangelho, resultado de especulações teóricas” e “as hipóteses, talvez brilhantes, porém frágeis e inconsistentes que delas derivam” e outra a “afirmação da fé da Igreja: Jesus Cristo, Verbo e Filho de Deus, se faz homem para aproximar-se do homem e presenteá-lo, pela força de seu mistério, com a salvação, grande dom de Deus (João Paulo II, *Discurso Inaugural I*, 4. I, 5 AAS LXXXI, p. 190, 191).

A tendência de falar do Cristo a partir da proclamação ortodoxa, *a verdade sobre Jesus Cristo*, foi reforçada, como vimos na citação precedente, pelo discurso inaugural de João Paulo II e será a marca maior da Cristologia de Puebla:

Se percebe de imediato o quanto influenciou o discurso inaugural de João Paulo II, que ofereceu as linhas teológicas mestras em torno a Jesus Cristo, a Igreja e o homem, que logo se tornaram em Puebla o eixo central da reflexão teológica sobre os riquíssimos dados provenientes da análise fenomenológica da realidade latino-americana, e ponto de partida para optar e decidir sobre as ações pastorais básicas (GONZALES, 1994, p. 211).

Em relação a Medellín, há aqui outra mudança: muda o ponto de partida do discurso cristológico. Se,

como dissemos anteriormente, para Medellín, o ponto de partida para a Cristologia, seguindo o Discurso de Encerramento do Vaticano II, é a realidade humana, na medida em que “para conhecer a Deus é necessário conhecer ao homem”, para o Documento de Puebla, seguindo o Discurso Inaugural de João Paulo II e a *Gaudium et Spes* 22, a verdade sobre Jesus Cristo é o ponto de partida para se chegar ao homem (DP 319) (Cf. KARLIC, 1993).

A avaliação de José Comblin (1999, p. 215) sobre os elementos cristológicos do Documento de Puebla, é clara e suscita:

Tratou-se aqui da Verdade sobre Jesus Cristo. Prevaleceu a advertência do Papa relativa à releitura e a figura de Jesus revolucionário. O texto desta Comissão 2 apresenta uma lista de acontecimentos da vida de Jesus assim como a lembrança dos dogmas tradicionais. Não há análise do sentido concreto da humanidade de Jesus como vida humana vivida no seu contexto. A morte de Jesus permanece sem explicação humana. Não há referência à realidade latino-americana. Este é um texto sem originalidade.

Em resposta a Comblin e em defesa da Cristologia dogmática de Puebla, assim se posiciona Boaventura Kloppenburg (1980, p. 387):

Se disse que na declaração cristológica de Puebla os bispos nada mais fizeram que repetir o que já sabíamos. Ou seja: o que já sabíamos em nossa profissão de fé cristã e católica. E esta profissão deve-se repeti-la todos os dias para vivê-la e fazê-la viver. Não seriam Pastores nem cumpriram seus deveres de Mestres autênticos da fé se, em situações de dúvidas, ambigüidades, alterações ou negações do conteúdo da fé em Jesus Cristo, não tivessem dito o que agora tão firmemente declararam. [...] Com sua declaração cristológica Puebla cumpriu um dever profético exigido pela situação.<sup>5</sup>

Na sua tentativa de explicitar a intencionalidade cristológica do Documento de Puebla, Boaventura Kloppenburg (1980, p. 384-387) estabelece *Seis normas cristológicas* presentes no documento que *devem* (sic) ser seguidas na sua interpretação. Para maior clareza transcrevêmo-las:

<sup>5</sup> Não deixa ele, no entanto, de alfinetar outros bispos que, no seu modo de entender, não estariam colocando em prática as orientações de Puebla: “Neste momento em que são tantas as vozes discordantes em livros, revistas, folhas mimeografadas (principalmente estas), cassetes, cursos, palestras e até sermões, a omissão, o silêncio ou a negligência dos ‘sucessores dos Apóstolos no carisma da verdade (DV 8b) causa perplexidade e desorientação nos cristãos que sinceramente desejam ser ‘fiéis’ ou, como se diziam tão expressivamente em latim, ‘cristifideles’” (KLOPPENBURG, 1980, p. 387).

*Primeira norma:* ‘é nosso dever anunciar claramente, sem deixar lugar a dúvidas ou equívocos, o mistério da Encarnação: tanto a divindade de Jesus Cristo tal como a professa a fé da Igreja, como a realidade e a força de sua dimensão humana e histórica’ (n. 175);

*Segunda norma:* ‘Devemos apresentar a Jesus de Nazaré partilhando a vida, as esperanças e as angústias de seu povo e mostrar que Ele é o Cristo acreditado, proclamado e celebrado pela Igreja’ (n. 176);

*Terceira norma:* ‘Devemos apresentar a Jesus de Nazaré ‘consciente de sua missão: anunciador e realizador do Reino, fundador de sua Igreja que tem a Pedro por cimento visível’ (n. 177)<sup>6</sup>;

*Quarta norma:* devemos apresentar ‘a Jesus Cristo vivo, presente e atuando em sua Igreja e na história’ (n. 177)<sup>7</sup>;

*Quinta norma:* ‘Não podemos desfigurar, parcializar ou ideologizar a pessoa de Jesus Cristo, seja convertendo-lo em um político, um líder, um revolucionário ou um simples profeta, seja reduzindo ao campo do meramente privado aquele que é o Senhor da História’ (n. 178)<sup>8</sup>;

*Sexta norma:* Deve-se evitar as ‘releituras do Evangelho, resultado de especulações teóricas’ e ‘as hipóteses, brilhantes talvez, porém frágeis e inconsistentes que delas derivam’ (n. 179).

Uma leitura atenta do Documento nos mostra, no entanto, que sim há pontos de continuidade com Medellín. Leonardo Boff (1979, p. 46) consegue ver esta continuidade estabelecendo dois níveis de presença teológica no documento. O primeiro, o explícito, está presente naqueles tópicos em que se fala diretamente de Jesus Cristo como é o caso da II parte sobre A verdade sobre Jesus Cristo Salvador. O segundo, o implícito, é encontrado nos textos pastorais.

Para o autor,

A teologia subterrânea que informa e sustenta as opções pastorais é significativamente melhor e mais latino-americana que a explícita. Esta, a explícita, é contida, retrátil e tuciorista. Dá a impressão que seus elaboradores queriam fazer frente a possíveis reducionismos minimalistas presumidos na teologia elaborada no continente. Os si-

<sup>6</sup> Sobre a consciência de Jesus de ser o realizador do Reino, ver n. 190-193; sobre a consciência e a vontade de Jesus de fundar a Igreja, ver n. 222.

<sup>7</sup> Ver também o n. 196 de Puebla.

<sup>8</sup> Ver também o n. 179, onde repete as palavras do Papa: “Qualquer silêncio, esquecimento, mutilação ou inadequada acentuação da integralidade do mistério de Jesus Cristo que se afaste da fé da Igreja não pode ser conteúdo válido da evangelização”.

lêncios de si não implicam nenhuma negação (em todo dito existe sempre o não-dito) a não ser quando intencionados. O texto, temendo que os silêncios significassem negações, procura explicar o mais possível, orientando-se pelo seguro e certo das formulações consagradas. Há uma visível preocupação pela ortodoxia, o que confere aos textos um caráter abstrato e sem aderência concreta em termos de suscitar ânimo, amor, compromisso. Vigora uma espécie de mecanicismo da sã doutrina: garantida esta, as práticas justas seguir-se-iam por si mesmas; evidentemente é ingênuo conceber nestes termos a relação teoria-prática.

Da mesma opinião é Gustavo Gutierrez (1980, p. 48):

Puebla dedicou um documento à cristologia. A intenção foi boa, as afirmações gerais e básicas receberão, sem dúvida, um amplo e tranqüilo consenso, sem maiores questionamentos ou estímulos para a prática e a reflexão. Seria, contudo, um erro limitar a este documento a mensagem desta conferência sobre Cristo. Espalhados por seus diferentes textos, encontram-se ricas e fecundas considerações referentes a problemas concretos – muitas vezes controvertidos – do povo latino-americano, buscando nos gestos e nas palavras do Senhor uma inspiração fecunda, o que denota uma criatividade que merece atenção.

Também trabalhando com a mesma preocupação de resgatar a continuidade entre Medellín e Puebla, Jon Sobrino (1996, p. 40) assinala que a parte do documento que mais reflete e dá continuidade ao pensamento de Medellín é a que apresenta o Cristo identificado com os pobres, ou seja, o capítulo que fala da *Opção preferencial pelos pobres*. Nessa parte há dois elementos fundamentais para uma cristologia:

[a] a primeira é que os pobres são os destinatários privilegiados da missão de Jesus, e pelo mero fato de serem pobres, *seja qual for sua situação moral ou pessoal em que se encontre*, e que a evangelização dos pobres é sinal e prova por excelência da missão de Jesus (n. 1142). Desta forma se reafirma a correlação essencial entre pobres e missão de Jesus. [...]

[b] A segunda conclusão é que os pobres são como que um sacramento da presença de Cristo. Puebla não usa essa linguagem, mas ela está implicada eficazmente e de maneira dinâmica: os pobres possuem com relação à Igreja (e, acrescentamos, com relação a todos) um *potencial evangelizador, enquanto a interpelam constantemente, chamando-a à conversão, e porque muitos deles realizam em sua vida os valores evangélicos de solidariedade, serviço, simplicidade e disponibilidade para acolher o dom de Deus* (n. 1147).



Tomando o documento no seu conjunto, apesar da diversidade de perspectivas cristológicas nele presente, podemos, sem sombra de dúvida, afirmar que

[...] Puebla retoma o problema da presença atual de Cristo na humanidade e do acesso desta a ele, e em formulações realmente vigorosas e rigorosas que, no nosso entender, não têm paralelo em outros documentos eclesiais contemporâneos. Lembra o tradicional: que Cristo está presente em sua Igreja, principalmente na Sagrada Escritura, na proclamação da palavra, nos que se reúnem em seu nome e na pessoa de seus pastores. E conclui: Quis identificar-se, num gesto de ternura especial, com os mais fracos e os mais pobres (196). Estas palavras não devem ser analisadas como linguagem técnica, consciente de todos os seus detalhes, mais é importante notar que, conforme se fala dos lugares onde se dá a presença de Cristo, o texto muda de linguagem. Do Cristo exaltado se diz que vive no meio de nós, que está presente nos lugares eclesiais. Mas quando menciona sua presença nos pobres, a linguagem se torna mais vigorosa. Fala-se de identificação de Cristo com eles e de ternura especial para com eles. Não se pode duvidar, portanto, de que, ao falar da presença atual de Cristo na história, Puebla privilegia sua presença nos pobres (SOBRINO, 1996, p. 39).

Aqui podemos perceber, na continuidade do pensamento de Medellín, uma inflexão em Puebla. Em Medellín, a opção pelos pobres se vinculava mais estreitamente à Pobreza da Igreja. Aqui, em Puebla, a opção pelos pobres se fundamenta, por um lado, nos rostos dos pobres do continente (DP 31-39) e na identificação de Jesus com os pobres. Assim comenta Gustavo Gutierrez (1980, p. 45) essa identificação:

Nesta perspectiva, o ponto central é a identificação de Cristo com o pobre, como em Mateus 25,31-46, texto de grande importância em Puebla e nos discursos do Papa no México. (...) Numa passagem de Puebla, por nós citada, fala-se dos “traços sofredores de Cristo” e logo se apresenta uma lista das feições que eles assumem no rosto dos pobres do Subcontinente (n. 31-40). Esta identificação faz com que assumir a causa dos pobres, segundo a mensagem inicial, signifique assumir “a causa do próprio Cristo: ‘Tudo o que fizestes a um desses meus irmãos mais pequenos a mim o fizestes’ (Mt 25-40). É por isso também que ‘as obras de serviço aos outros’ constituem ‘critério e medida pelos quais Jesus Cristo há de julgar até aqueles que não o tiverem conhecido’” (n. 399).

Puebla repete a idéia de que o serviço ao pobre e o compromisso com ele são a “medida privilegiada” de

“nosso seguimento de Cristo” (n. 1145).<sup>9</sup> E este serviço exige “uma conversão e purificação constantes, em todos os cristãos, para que seja conseguida uma identificação cada dia mais plena com Cristo pobre e com os pobres” (n. 1140). Neste enunciado e em outros semelhantes que reaparecem constantemente em todo o Documento,

Jesus é reconhecido como o Verbo feito carne, como aquele que armou sua tenda no meio de nós, como se afirma no Evangelho de João. No meio de seu povo; povo pobre e explorado, mas que ainda crê e espera nele. É preciso estar muito distanciado da vida deste para não perceber aqui, na afirmação da proximidade de Cristo, manifestada pela expressão ‘Cristo pobre’, uma confissão da presença de Deus na história concreta da humanidade. Uma confissão de Jesus, Filho de Deus, não da boca para fora, mas brotando todos os dias de seus sofrimentos, lutas e esperanças; não de uma ‘ortodoxia’ que se esgota em si mesma, mas de

uma verdade vital e profunda e, ao mesmo tempo, pensada e afirmada (GUTIERREZ, 1980, p. 45-47).

Com isso, retoma Puebla, mesmo que com outro ponto de apoio, a identificação que Medellín faz entre Libertação e Salvação, elemento fundamental da Cristologia latino-americana e de toda autêntica teologia cristã.

### 1.3 Santo Domingo

O Documento de Santo Domingo apresenta-se a si mesmo como em continuidade com o caminhar da Igreja na América Latina e sua opção:

Convocados pelo Papa João Paulo II e impulsionados pelo Espírito de Deus, nosso Pai, os Bispos participantes da IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, reunido em Santo Domingo, em continuidade às

<sup>9</sup> A mentalidade que quer ver em todo compromisso histórico um risco para a fé não deixou de deixar seus rastros no documento ao adjetivar ou tentar desencarnar os encontros entre salvação e libertação, tanto na vida de Cristo como na da Igreja e da história: Jesus é libertador da opressão, mas essa encontra sua raiz no pecado (185, 186, 330). Por isso, Jesus deve ser visto como “libertador integral” (189, 1183), salvador de homem todo e de todos os homens (181, 351). Numa interpretação positiva, pode-se dizer que o texto de Puebla tenta juntar as “tensões cristológicas” presentes na realidade eclesial e teológica da América Latina: divindade e humanidade (175); o Jesus histórico e o Jesus anunciado pela Igreja (176); o evangelizador e o realizador do Reino (177); o Jesus revelador do mistério trinitário (188) e, ao mesmo tempo, inspirador de mudanças sociais (174); o Jesus que não pode ser reduzido a um líder político, mas que também não pode ficar restrito ao campo da consciência individual ou ao meramente privado (174,178).

precedentes do Rio de Janeiro, Medellín e Puebla, proclamamos nossa fé e nosso amor a Jesus Cristo. Ele é o mesmo “ontem, hoje e sempre” (cf. Hb 13,8) (DSD 1).

A importância dada à figura de Cristo está na continuidade da sensibilidade latino-americana de colocar Jesus como o centro de toda reflexão:

Santo Domingo, com seu cristocentrismo, não se afastou desta sensibilidade. O Cristo a que se refere não é um conceito abstrato, mas uma pessoa viva cuja presença se experimenta e, por isso se confessa e se anuncia. É uma presença questionadora, que convida à conversão e que impulsiona a uma nova missão evangelizadora que se traduz em compromisso com a humanidade (CASTELLANOS, 1993, p. 334).

O Documento começa com uma profissão de fé (SD 4-15) que quer ser o fio condutor e o elemento central e unificador da Nova Evangelização. Fio que se mantém até o final onde se toma esta intencionalidade (287-289, 308).<sup>10</sup>

Tomado como um todo, no entanto, pode-se perceber, ainda mais claramente que em Puebla, que o texto contém duas *cristologias*. A *cristologia explícita* da primeira parte do Documento – “Cristo, Evangelho do Pai” – e a *teologia implícita*, da parte II – “Jesus Cristo, evangelizar vivente em sua Igreja” –, que expressa a experiência pastoral latino-americana.

Sob a chave dogmática de Hb 13,8 apresenta Jesus Cristo como

<sup>10</sup> Santiago Ramirez (1993, p. 36), assim, resume a linha cristológica que percorre todo o DSD: A pessoa de Jesus “constituye la clave promordial y absoluta del DSD porque lo pide la fe y porque así fue expresado en la IV Conferencia al desear que el hilo conductor fuera el anuncio de Jesucristo resucitado, única vida y esperanza de la humanidad que conduzca a una clara y gozosa profesion de fe. Y que al mirar la realidad, se considere desde Cristo los clamores de nuestros pueblos y los desafios actuales a la evangelización, a la promoción humana y a la cultura cristiana [...]. La persona de Jesús es el centro del documento. Ante todo fruto del amor que la Iglesia profesa a Jesucristo (1) y de quien ha tenido una autentica experiencia durante el desarrollo de la Conferencia, se trata de Jesucristo ayer, hoy y siempre (1;287). Es el hilo conductor, la clave de la vida de la Iglesia, de la evangelización y del documento. Jesús humanado, misericordioso crucificado y de la fe, que nos muestra la carta a los Hebreos y que describe el documento en el capítulo de la Promoción Humana. Jesús de Nazareth e Hijo de Dios, enviado por el Padre en misión, nacido de mujer, pobre, encarnado, cercano a las miserias y solidario con todos los necesitados, anunciado la Buena noticia a los pobres (4;178; cap. 2 de la II Parte). Jesús el Señor resucitado que entrega su misión a la Iglesia para que ésta lleve a cabo la misión histórica que el Padre le encomendó (22-23;178). La persona de Jesús presente en la Iglesia identificándose con cada uno de los suyos, realizando una conformación radical con Jesús (10;28) que la llena de esperanza, la vivifica (287); Jesús en la totalidad de su persona y misión, Hijo de Dios, el mismo ayer, hoy y siempre”.

a) centro do desígnio de Deus e “Senhor dos Tempos” (DSD 3; e “da história” (DSD 2);

b) Enviado pelo Pai, o Filho anuncia o Reino como boa-nova aos pobres (DSD 4);

c) Esse Reino “se realiza mediante a fé na Palavra de Jesus”; se faz presente “na vida e nas palavras dele; exige tanto o “amor a Deus” quanto o “amor fraterno”, ou seja, “a natureza do Reino é a comunhão de todos os seres entre si e com Deus” (RMi 15, DSD 5);

d) Para sua realização, “Jesus institui os doze”, tendo “Pedro como fundamento”, e “instituiu o sacramento do seu amor, a Eucaristia” (DSD 6);

e) “Ressuscitado... é Senhor, consubstancial ao Pai”. “A ressurreição confere alcance universal à mensagem de Cristo, à sua ação e a toda sua missão” (RMi 16). Pelo Espírito, enviado em Pentecostes, “a Igreja foi enviada a anunciar o Evangelho” (DSD 7).

Essa apresentação que o DSD faz de Jesus Cristo no seu início “traz uma intuição teológica fundamental e uma chave de leitura essencial da experiência cristã: a centralidade de Cristo no projeto salvífico de Deus. Esse eixo fica bem sublinhado pelo lema ‘Jesus Cristo ontem, hoje e sempre’ (Hb 13,8). Essa referência, legítima e ne-

cessária, à herança teológico-dogmática da Igreja, no entanto, não assimilou suficientemente para dentro do texto, como era de se esperar, a experiência eclesial latino-americana do pós-concílio e sua reflexão teológica mais expressiva” (CALIMAN, 1993, p. 238-239).

Afonso Murad (1993, p. 21) é ainda mais mordente na sua avaliação da Cristologia explícita do DSD e aponta para uma outra limitação importante que é a ausência da prática de Jesus e o problema da cruz de Jesus Cristo e de sua interpretação:

A primeira parte do documento, intitulada ‘Cristo, Evangelho do Pai’, contém uma cristologia inepta e desconcertante (DSD 3-15). Oblitera a mordência da assim chamada ‘prática de Jesus’, do anúncio e inauguração do Reino. Proclama uma quase identificação entre o Reino e a Igreja (DSD 6) e abusa de uma teologia da reconciliação (DSD 6,8). A morte de Jesus é interpretada somente em chave soteriológica clássica (DSD 3,7,27), sem uma reinterpretação atual nem levando em conta que Jesus morreu em consequência de sua vida. Sem uma cristologia do crucificado histórico, a Igreja latino-americana perde um importante referencial para viver a fé no meio de conflitos. Santo Domingo se ressentia de uma cristologia integral, que considere Je-

sus Cristo encarnado, histórico, crucificado, ressuscitado e glorificado.<sup>11</sup>

Aqui, de fato, está, na opinião de Cleto Caliman (1993, p. 240) o grande limite cristológico de Santo Domingo:

A Cruz não aparece na devida luz. Como está a profissão de fé não se apresenta suficientemente completa. Não espelha suficientemente a tradição que sempre valorizou os mistérios da vida de Jesus, sua história pessoal e a Cruz. No texto, o Jesus histórico mal aparece. A cruz libertadora de Jesus Cristo, sinal de contradição, expressão da fidelidade à sua missão até a morte, está ausente. A nossa fé, no entanto, tem como núcleo básico o misté-

rio pascal, que engloba indissociavelmente vida, paixão, morte e ressurreição. O próprio encadeamento faz parte da compreensão da fé cristã. Sem a afirmação clara e explícita de um dos elos, a profissão de fé na ressurreição gloriosa corre o risco de nos distanciar da história, de sua realidade conflitiva. Na verdade, a ressurreição só é compreensível como coroamento de uma vida entregue, solidária com os homens e mulheres de todos os tempos, especialmente dos negados e excluídos. Colocada a cruz na penumbra, também a história pessoal de Jesus de Nazaré parece ficar fora do nosso olhar crente.<sup>12</sup>

No afã de ressaltar a importância do anúncio do Cristo Ressuscitado e Redentor de toda a humanidade, o

<sup>11</sup> Similar é a opinião de Francisco Tabora (1993, p. 356), ao assinalar como grande lacuna do DSD a ausência do “Jesus histórico”: “A cristologia de SD é uma cristologia da glória, abstrata e a-histórica. É gritante a “ausência do Jesus histórico no preâmbulo cristológico e o fundamentalismo com que os mistérios da vida de Cristo são abordados no decorrer do documento. O tema da encarnação volta frequentemente como analogado ao da inculturação, mas não aparece em seu aspecto quenótico, senão unicamente em sua dimensão de condescendência de Deus. Tampouco aparece o conflito, enquanto repetidamente se apela à reconciliação. A impressão que se tem é que a vida de Jesus decorreu entre flores. Ele parece ser o ‘doce nazareno’ de certas representações piedosas de gosto duvidoso (*kitsch*). A cruz, resultado dos conflitos de Jesus com as autoridades, é pouco mencionada e sempre mais num sentido metafísico. De forma nenhuma se percebe que a cruz foi um suplício a que se condenou um inocente. Ela só surge à lua da glória, como se não tivesse sido um fato histórico horrendo. Dá-se preferência ao Cristo glorioso das epístolas do cateireiro antes que a Jesus dos evangelhos. Tudo isso tem conseqüências pastorais imensas. Se a encarnação é só condescendência, a inculturação não será um processo sério que atinja o cerne das pessoas e da comunidade. Se a vida de Jesus não foi conflitiva, a Igreja deve procurar conciliar seus propósitos com os projetos dos poderosos de turno. Se a cruz é gloriosa, perde-se o realismo do martírio”.

<sup>12</sup> A avaliação de Clodovis Boff (1993, p. 31) sobre a *cristologia explícita* de Santo Domingo, é simplesmente arrasadora: “Mas o que põe o Documento no lugar da teologia? É a doutrina pura e simples. É só ver a primeira parte de cada item: é doutrina dogmática, enfarinhada de citações bíblicas. Por que então gastar tempo com teologia se o Papa já pensa pro todos? Mesmo a cristologia, que quis ser o núcleo teológico mais forte e desenvolvido, tende para o cristomonismo e é destituída de uma pneumatologia de amplo respiro”.

Documento de Santo Domingo corre o risco de *imprecisão teológica* no momento em que ressalta tanto a divindade de Cristo que acaba deixando na sombra a humanidade de Jesus e ressalta tanto a sua missão soteriológica que acaba não falando suficientemente da escravidão da qual Jesus veio nos libertar. Gonzalez (1994, p. 212-213) fala, neste contexto, de duas limitações cristológicas do DSD:

Eis aqui a primeira das limitações: ‘Confessamos que Jesus, que verdadeiramente ressuscitou e subiu ao céu, é Senhor, consubstancial ao Pai’. A confissão é globalmente justa, porque se baseia na profissão de Nicéia; e, no entanto, fica incompleta na medida em que falta o segundo elemento fundamental definido em Calcedônia(...): ‘Por nós os homens e por nossa salvação’: somente neste resto encarnacional se afirma o objetivo da ressurreição de Cristo. Falta, para a suficiente plenitude cristológica, confessar ao Senhor consubstancial a nós, com Calcedônia (DS 301), em cuja qualidade o Senhor ressuscitou por nós. E precisamente ‘foi constituído Se-

nhor’ pela ressurreição, não de sua divindade, senão de sua humanidade igual à nossa. (...) Por isso não falei de erro, mas de uma séria imprecisão teológica, a qual oculta o risco de absorver na sua divindade a humanidade de Cristo, com o conseqüente desenfoque daquilo que é na sua plenitude histórica e transcendente o ser humano.<sup>13</sup>

No Documento, fica ofuscada a humanidade assumida e redimida por Cristo. Fala-se de um Cristo *desencarnado* e, como conseqüência, o documento pode falar de homens e mulheres *desencarnados*, fora da realidade histórica concreta vivida pelos povos do continente. Que a concretude do pecado do qual Jesus veio nos libertar permaneça também abstrata, é então inevitável:

b) Em segundo lugar, convém notar outra ausência: também sempre falta fazer a explícita confissão da finalidade para a qual converge todo o credo: ‘Creio na ressurreição da carne’. [...] O que foi revelado e confessamos como destino definitivo do ser humano, seja na confissão batismal seja na dogmática (me refiro

<sup>13</sup> O texto completo é o seguinte: “Confessamos que Jesus, verdadeiramente ressuscitado e elevado ao céu, é Senhor, consubstancial ao Pai, ‘nele reside toda a plenitude da divindade’ (Cl 2,9), sentado a sua direita, merece o tributo de nossa adoração. “A ressurreição confere um alcance universal à mensagem de Cristo, a sua ação e a toda a sua missão” (Rm 16). Cristo ressuscitou para nos comunicar a sua vida. De sua plenitude todos recebemos a graça (cf. Jo 1,16). Jesus Cristo, que morreu para nos libertar do pecado e da morte, ressuscitou para, em Si, fazer-nos filhos de Deus. Se não tivesse ressuscitado, vã seria nossa pregação e vazia seria nossa fé (ICor 15,14). Ele é nossa esperança (cf. 1Tm 1,1; 3,14-16), uma vez que pode salvar os que se aproximam de Deus e vive para sempre, para interceder a nosso favor (cf. Hb 7,25).” (SD 7)

ao Credo Niceno-Constantinopolitano), não é só a contemplação da Trindade, senão também o modo como esta se realizará segundo a promessa de Cristo e a revelação do Novo Testamento: pela participação plena, de toda nossa pessoa humana, na ressurreição de Cristo.

Ambas as limitações são complementares: anunciam o Senhor Ressuscitado, porém esquecem da encarnação do Cristo e do ser humano concreto ao qual é destinada a salvação trazida por Jesus Cristo.

O que levou a esse “desenfoque” cristológico que algumas vezes chega a beirar a monofismo?

Um fator, sem dúvida importante, foi a disputa política ocorrida na preparação e dentro da própria Conferência (cf. CODINA, 1993; ANTONIAZZI, 1993) e a decisão, tomada pelo grupo hegemônico, de sepultar a memória histórica, pastoral e teológica de Medellín.<sup>14</sup>

Para Cadavid Duque (2007, p. 428), “fruto de las inocultables tensiones suscitadas al interior de la Conferencia de Santo Domingo entre dos tipos de cristología, el

título cristológico ‘Jesuscristo liberador’, que ya era común en América Latina y el Caribe para llamar a Jesús, se vio oscurecido”. Ainda que, como veremos a seguir, a dimensão libertadora de Cristo apareça aqui e ali na *cristología implícita*, somente duas alusões, e ainda de forma indireta, podem ser encontradas do caráter libertador da obra redentora de Jesus Cristo (cf. DSD 157, 279).

Um outro fator, mais explicitamente teológico, mas que não deixa de ter seu pano de fundo pastoral, é que o lugar de encontro com ele é outro. Enquanto em Medellín e, em grande medida, na “cristología implícita” de Puebla, a Encarnação de Cristo nos pobres é a chave de leitura teológica da realidade a ser transformada em benefício de todos, em Santo Domingo, o Cristo que aparece é sobretudo o Cristo Ressuscitado que deve ser anunciado a todos. O ponto de partida para o conhecimento de Jesus Cristo em Santo Domingo é o *kerygma*, o anúncio do Cristo Ressuscitado e não mais o ser humano na sua situação concreta e muito menos o pobre.

<sup>14</sup> “A linha teológica dominante, expressa no Proêmio, História e Nova Evangelização, e também nas introduções, reflete um pensar teológico diferente da teologia latino-americana dos últimos anos. Aparece uma teologia mais dedutiva, abstrata, desencarnada, pouco atenta à história. O método ver, julgar e agir desapareceu completamente do documento. Inicia-se pela iluminação teológica, e logo se passa aos desafios e opções pastorais. Isso tem seqüências em todos os âmbitos: a cristologia está mais centrada nos textos paulinos do que nos sinóticos e inclusive corre o risco de ser fundamentalista. Alguém comentava que teria sido mais coerente tê-la escrito em latim” (CODINA, 1993, p. 87).

O anúncio de Cristo Ressuscitado – e não a libertação dos pobres como o era em Medellín – é agora visto como missão primeira da Igreja:

A Igreja, comunidade santa, convocada pela Palavra, tem como uma de suas principais tarefas a de pregar o Evangelho (cf. LG 25). Os Bispos das Igrejas particulares que peregrinam na América Latina e no Caribe e todos os participantes reunidos em Santo Domingo, queremos assumir com o renovado ardor que os tempos exigem, o chamado que o Papa, sucessor de Pedro, nos tem feito para empreender uma Nova Evangelização, muito conscientes de que evangelizar é necessariamente anunciar com alegria o nome, a doutrina, a vida, as promessas, o Reino e o mistério de Jesus de Nazaré, Filho de Deus (cf. EN 22). Querigma e catequese. A partir da situação generalizada de muitos batizados na América Latina, que não deram sua adesão pessoal a Jesus Cristo pela conversão primeira, se impõe, no ministério profético da Igreja, de modo prioritário e fundamental, a proclamação vigorosa do anúncio de Jesus morto e res-

suscitado (querigma, cf. RMI 44), “raiz de toda a Evangelização, fundamento de toda promoção humana e princípio de toda autêntica cultura cristã” (DI 25) (DSD 33).<sup>15</sup>

A Cristologia é também contaminada pelo eclesiocentrismo subjacente ao DSD:

Uma vez que os bispos proclamam que o primeiro *kerygma* evangelizador e raiz de toda evangelização é o anúncio de Cristo Ressuscitado e sua confissão como *O Senhor* (SD 7), conforme a primeira pregação de Pedro (At 2,36), a proclamação do Reino se identifica com a confissão da presença atuante de Cristo ressuscitado em sua comunidade cristã e na história (SD 24). Assim o ensinam os bispos na IV Conferência, quando, no parágrafo que intitulam ‘1.4. Para anunciar o Reino a todos os povos’, paradoxalmente, parecem esquecer-se do Reino, e, no seu lugar, afirmam: ‘Cristo nos revela o Pai e nos introduz no mistério da vida trinitária pelo Espírito. Tudo passa por Cristo que se faz caminho, verdade e vida’ (SD 121) (GONZÁLES, 1993, p. 121).

<sup>15</sup> “Em Medellín, os bispos tinham reconhecido que a Igreja existe para humildemente servir à extensão do Reino (Med XIV,8). E haviam insinuado que o cristão busca o Reino de Deus quando se identifica por amor com Cristo (Med XII,2). A conferência de Santo Domingo de cheio se põe a proclamar o cumprimento deste Reino no Senhorio de Cristo, como o havia ensinado João Paulo II na Encíclica *Redemptoris Missio* (RMI16)(...). Uma vez que os bispos proclamam que o primeiro anúncio evangelizador e raiz de toda evangelização é o anúncio de Cristo Ressuscitado e sua confissão como o *Senhor* (SD 7), à semelhança da pregação de Pedro (AT 2,36), a proclamação do Reino se identifica com a confissão da presença atuante do Cristo ressuscitado na sua comunidade cristã e na história (SD 24). Assim o ensinam os bispos na IV Conferência quando, no parágrafo que intitulam 1.4 *Para anunciar o Reino a todos os povos*, paradoxalmente, parecem esquecer-se do Reino, e, em troca afirmam: ‘Cristo nos revela o Pai e nos introduz no mistério da vida trinitária pelo Espírito. Tudo passa por Cristo, que se faz caminho, verdade e vida’ (SD 121).” (C. I. GONZALES. *El misterio de Cristo*, p. 216-217)



Para Francisco Catão (1993, p. 20-22), eclesio-centrismo e cristomonismo se articulam no DSD: “Entende-se, porém, que Santo Domingo tenha optado por uma profissão de fé cristológica, no intuito apenas velado de manifestar, na unicidade da pessoa do Verbo, um pólo fixo de identidade e de continuidade, em torno do qual são tomadas todas as iniciativas que o seu Corpo, a Igreja, por delegação sua, vai efetivando, no decurso dos séculos”. Para Catão, “o importante para Santo Domingo é que a iniciativa pastoral dependa da Igreja institucional, a quem Jesus constitui como encarregada de anunciar a Boa Nova até o fim dos séculos e tornar cristão o mundo”.

Ao analisar os fundamentos bíblicos desta opção cristológica, Antoniazzi (1993, p. 93) vê neles uma certa incongruência:

A cristologia desta primeira parte do DSD é influenciada pelas epístolas deuteropaulinas (Cl e Ef) e dá pouco espaço a Jesus histórico. Não se articula com a cristologia predominante na reflexão latino-americana recente, mas com uma tradição dogmática que já teve seus tempos gloriosos. Ela corresponde, de fato, a uma fase do Novo Testamento que – esquematicamente – pode ser descrita como a passagem de Jesus, que pregava o Reino, para a Igreja, que prega o Cristo glorioso. A opção é possível e legítima, mas não deixa de apresentar certa contradição com o que o DSD (e o próprio discurso inau-

gural do Papa) afirma com insistência: a urgência do ‘anúncio’, que deve caracterizar a nova evangelização. Ora, a teologia do ‘anúncio’ está nos textos mais antigos do Novo Testamento, produzidos por Paulo e pela primeira geração de missionários; não está na teologia das cartas aos Colossenses e aos Efésios, muito mais eclesio-cêntrica e menos voltada para o anúncio missionário.

Essa mesma incongruência é ressaltada por González (1994, p. 212):

Numa comparação aproximativa e tão somente funcional, comparo o documento de Puebla como mais próximo da cristologia dos Evangelhos (sobretudo os sinóticos), e o de Santo Domingo como mais próximo à Cristologia dos Atos dos Apóstolos: o ponto de partida real das Conclusões é o *kerygma* de Jesus Ressuscitado, constituído ‘Senhor e Cristo’ (At 2,36). A Igreja dos Apóstolos, depois de confessar o Senhorio de Cristo, o reconhece atuante como ressuscitado na sua Igreja. Parece-me que isto é, basicamente, o que Santo Domingo fez.

É na descrição do que seja a Nova Evangelização que percebemos os pressupostos e, ao mesmo tempo, as expressões pastorais dessa compreensão cristológica:

Para João Paulo II, a Nova Evangelização é algo atuante, dinâmico. É, antes de tudo, chamado à conversão (cf. DI 1) e à esperança que se apóia nas promessas de Deus e que tem como certeza inquebrantável a Ressur-

reição de Cristo, primeiro anúncio e raiz de toda a evangelização, fundamento de toda promoção humana, princípio de toda autêntica cultura cristã (cf. *ibid.*, 25). É também um novo, âmbito vital, um novo Pentecostes (cf. *ibidem*, 30-31) em que o acolhimento do Espírito Santo fará surgir um povo renovado, constituído de homens livres, conscientes de sua dignidade (cf. *ibid.*, 19) e capazes de forjar uma história verdadeiramente humana. É o conjunto de meios, ações e atitudes aptos para pôr o Evangelho em diálogo ativo com a modernidade e o pós-moderno, seja para interpretá-los, seja para deixar-se interpelar por eles. Também é o esforço por inculturar o Evangelho na situação atual das culturas de nosso Continente (DSD 24).

É uma evangelização de muito anúncio, mas de pouco conteúdo...

Há alguma coisa boa a resgatar na Cristologia de Santo Domingo?

Se queremos algo que lembre a tradição cristológica latino-americana, temos que buscá-la na *cristologia implícita* que transparece nos textos pastorais nas diversas alusões a Jesus contidas no Capítulo 2, sobre a promoção humana (DSD 159, 165, 169, 173, 178, 186, 190, 204).

Aí se desvela o valor teológico de Jesus de Nazaré, seu compromisso com os pobres e promoção de ‘uma

nova vida segundo Deus e um novo tipo de convivência e relação social’ (DSD 190).

Nesse mesmo contexto, o DSD fala que “a ressurreição de Jesus situa de novo a humanidade ante a missão de libertar toda a criação que deve ser transformada em novo céu e nova terra, onde a justiça tenha a sua morada” (DSD 173).

Outra opção seria pôr em relevo a cristologia da “Mensagem aos povos da América Latina”, material introdutório ao corpo do documento, igualmente aprovado pela Assembléia. A mensagem faz um admirável reflexão partindo de Lc 24,13,32 (Encontro com os discípulos de Emaús).

Mas nada que nos faça esquecer que “estamos diante de uma cristologia deficiente e incompleta, que não é este o setor com o qual o texto trará uma contribuição significativa para a reflexão e a prática da Igreja latino-americana” (MURAD, 1993, p. 22).

#### **1.4 Aparecida**

Como todas as Assembléias anteriores, a de Aparecida, tanto na preparação, na composição, no seu desenrolar e no seu entorno, foi mais um momento em que afloraram as diferentes compreensões de sociedade, de

fé cristã e de Igreja – e da maneira como esta convive e interage com aquelas – que convivem dentro do catolicismo latino-americano.<sup>16</sup>

O tema central proposto para a Assembléia teve uma influência decisiva sobre a Teologia do Documento: “Discípulos e missionários de Jesus Cristo, para que n’Ele nossos povos tenham vida. ‘Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida’ (Jo 14,6)”. Todo o Documento gira em torno de Jesus Cristo como fonte de vida para toda a humanidade e da experiência fundante do cristão missionário.

O Documento está organizado em três grandes partes. A primeira parte louva e agradece pelos dons de Deus, particularmente a fé e a participação na missão, ao mesmo tempo em que lança um olhar teológico e pastoral sobre a realidade. A segunda parte apresenta a vida de Jesus Cristo nos discípulos missionários, vida que se realiza na diversidade de dimensões da existência cristã. Na terceira parte, o Documento trata da missão. Através da missão, a vida de Jesus Cristo entra na vida de nossos

povos, afim de que alcance vida plena. No empenho por fazer da Igreja uma comunidade mais missionária, o documento se volta para a ação pastoral em seus diversos âmbitos. No capítulo intitulado “Reino de Deus e promoção da dignidade humana”, aparece a opção preferencial pelos pobres e excluídos (cf. MELO, 2008, p. 33).

Cristologia, Ecclesiologia e Missiologia são os três eixos teológicos marcantes do documento. Os três se exigem mutuamente e devem ser compreendidos em relação.<sup>17</sup>

Quanto à Cristologia, assim como em Puebla e Santo Domingo, podemos dizer que ela aparece de duas formas, uma explícita e outra implícita. A “Cristologia explícita”, desde o Documento de Preparação (cf. BRIGHENTI, 2006), aparece problemática, tanto no método como no conteúdo. O conteúdo apresenta um *déficit cristológico* assim descrito por Brighenti:

O Cristo do Documento é o Ressuscitado, Rei, Vivo, Caminho, Verdade e Vida. O Salvador do povo excluído é o Jesus Sofredor, quando não o Jesus Morto da Sexta-

<sup>16</sup> Para uma visão bastante detalhada da preparação e do desenvolvimento da Conferência de Aparecida, tanto no seu interior como no ambiente social e eclesial, ver: BRIGHENTI, Agenor. Documento de Aparecida. O contexto do texto. *REB*, Petrópolis, fasc. 268, outubro de 2007, p. 772-800. Uma visão mais “militante”, desde a perspectiva das CEBs e Pastorais Populares pode ser encontrada em: SANTOS, Paulo César dos. A Conferência de Aparecida: chaves de leitura. *REB*, Petrópolis, fasc. 270, abril de 2008, p. 310-325.

<sup>17</sup> Não temos possibilidade de tratar neste trabalho a ecclesiologia e a missiologia do Documento, mas é este certamente um trabalho interessante e necessário.

Feira Santa. Não que se duvide do Ressuscitado ou que esteja vivo, mas se Jesus é solidário com sua dor, deve estar sofrendo também. Impossível que tudo seja glória para um Deus que tem seus filhos esmagados pela opressão e injustiça. O risco maior da cristologia não é um Jesus sem Cristo, mas um Cristo sem Jesus.

No Documento de Aparecida, a categoria fundamental da Cristologia é a do “encontro”. Esta categoria não faz parte da tradição cristológica do Magistério Latino-americano. Ela entrou no discurso cristológico latino-americano a partir da Exortação Pos-sinodal *Ecclesiae in América* de João Paulo II, que tinha como título *O encontro com Jesus Cristo vivo, caminho para a conversão, a comunhão e a solidariedade na América*. No Documento de Aparecida, a palavra *encontro*, com matiz cristológica, aparece em torno de 60 vezes. Lida desde a categoria de “encontro”, a Cristologia do documento tem dois fundamentos que, no conjunto do texto, aparecem de forma desproporcional: o pré-pascal, ou seja, o encontro dos discípulos com Jesus em sua vida histórica; e

o pós-pascal, isto é, o encontro dos discípulos com Cristo ressuscitado. A desproporção está em que o encontro dos discípulos com o Jesus histórico aparece apenas uma vez (DA 21) enquanto que o encontro com o Ressuscitado tem um lugar central e gira principalmente em torno à reflexão sobre os títulos cristológicos: o Vivente (DA 356); Senhor da Vida ( DA 43,389); Caminho, Verdade e Vida (DA 1,6,19,136,242,246,336) etc.

O encontro com Jesus é descrito como uma experiência pessoal e comunitária, concreta, existencial, de encontro afetivo e efetivo com Alguém, muito característica das igrejas pentecostais e, dentro da Igreja Católica, dos grupos e movimentos de corte carismático. “Encontrei Jesus!” parece ser a “força motora” cristológica do Documento de Aparecida (cf. SANTOS, 2008, p. 312; DA 11).

Para Libânio (2007, p. 831), isso se deve à mediocridade dos membros da Assembléia<sup>18</sup> e ao contexto criado pela notificação, feita apenas alguns meses antes, sobre a obra cristológica de Jon Sobrino que tem como caracte-

<sup>18</sup> “Numa Assembléia sem especialistas em cristologia e sem exegetas de peso, como elaborar uma cristologia? O caminho viável foi assumir, de maneira simples e direta, afirmações sobre Jesus, mais próximas do antigo modelo tradicional das Vidas de Cristo do que da cristologia, do testemunho de fé sobre Jesus do que do conhecimento regrado pelos métodos histórico-críticos. Recorreu-se aos textos bíblicos na sua expressão imediata, sem submetê-los a nenhum tratamento teológico crítico. E assim surgiu uma cristologia preferentemente vista de cima, da Transcendência e pré-existência de Jesus. O Documento formulou a fé em Jesus, Filho eterno do Pai, que veio até nós para ensinar-nos o caminho, a verdade e a vida” (LIBÂNIO, 2007, p. 831-832).

rística marcante a afirmação da humanidade de Jesus em sua contextualização histórica concreta e que tem, como pano de fundo, as exigências que a realidade histórica coloca para o cristão latino-americano, hoje.

Para Comblin (2007, p. 885), corroborando a afirmação de Libânio desde outro ângulo, o fator decisivo para as limitações do conteúdo cristológico foi político: o desproporcional peso dos representantes dos Movimentos Eclesiais e a sua dificuldade em aceitar a historicidade da fé cristã:

O ponto fraco do Documento é a sua teologia, sobretudo a cristologia e a eclesiologia. Era inevitável. Para melhorar, seria preciso aceitar a historicidade de Jesus e da Igreja, aceitar os métodos das ciências históricas e das ciências humanas. A importância dos movimentos não o permitia, porque a burguesia tem horror à história e às ciências históricas. Constrói ideologias para justificar a situação atual.

A falta de historicidade na cristologia explícita (mesmo em forma não sistemática) se expressa, conforme Comblin (2007, p. 875-885), nas seguintes deficiências:

a) uma cristologia sem Reino, de modo, “que a própria mensagem de Jesus não está presente no Documento”;

b) uma cristologia sem encarnação histórica: “O texto faz uma enumeração de fatos e ditos ressaltados pelos evangelhos. Mas não mostra o sentido da vida de Jesus. Não o mostra no seu contexto histórico e, por isso, passa ao lado da realidade. O problema é a humanidade de Jesus. O texto não expressa realmente a humanidade da vida de Jesus nesta terra. Fala da humanidade como se fosse uma ‘natureza humana’, um conjunto de faculdades, ou então como se fosse uma aparição de Deus nesta terra”.<sup>19</sup>

c) uma cristologia sem conflito: “Uma cristologia sem pecado, sem drama, sem conflito, sem síntese, o que significa isso? Há uma só explicação. É uma expressão burguesa da cristologia. A mentalidade burguesa tem horror ao conflito, ao drama, ao sofrimento, à cruz. Tende a espiritualizar a religião toda, mantendo-a dessa forma longe dos problemas do mundo atual. O seguimento de Jesus, proposto, é um seguimento adaptado à condição bur-

<sup>19</sup> “Isso não tem nada a ver com o Concílio de Calcedônia. Trata-se de saber o que é ser homem. Para nós, ser homem (ou mulher) e estar num ponto determinado da história humana, num contexto histórico que os condiciona e determina os limites como as possibilidades da sua vida. Ser homem ou mulher é construir a sua vida, ter sonhos e realizar alguns projetos. Ser homem ou mulher é uma luta para viver, para ficar livre dos perigos e aprender a saber usar os recursos que o mundo oferece para realizar os seus projetos” (COMBLIN, 2007, p. 877).

guesa. Não corresponde às aspirações populares mais profundas. O povo simples prefere o cântico de Maria no seu texto, as bem-aventuranças e o anúncio do Reino de Deus pela vitória sobre os reinos que dominam a terra.”

d) uma cristologia sem cruz: “O Documento não destaca muito a morte de Jesus e não lhe dá nenhum contexto humano. Jesus oferece a sua vida ao Pai fora da história, sem relação com a história humana, como ato de piedade. A cruz não se destaca. Embora haja algumas alusões aos mártires, estes também são vistos fora da história, como se quisessem simplesmente fazer um ato heróico”.

Uma Cristologia que esquece o Reino de Deus, a encarnação histórica de Jesus, os conflitos da missão e a cruz de Jesus, é ainda uma *cristologia cristã*?

A raiz desse *déficit cristológico*, já presente no Documento de Preparação (cf. BRIGHENTI: 2006), e que continua presente no Documento de Aparecida, além das razões acima citadas, pode ser compreendido – mas não por isso justificado – na sua relação com a eclesiologia e a missiologia presentes no Documento. Relação descrita de modo sucinto, claro e suficiente por Libânio (2007, p. 838):

Aparecida conservou as aberturas da tradição de Medellín, mas modificou a maneira de compreendê-las. Uma con-

vicção doutrinal prévia influenciou o conjunto do texto. Pela fé em Cristo, vivida na Igreja, temos toda a verdade, toda a libertação, os valores fundamentais do ser humano. Imbuídos dela, transformaremos a nós, e oferecemos a fonte de transformação para as outras pessoas e para a realidade. Em abstrato, a afirmação é absolutamente correta. Mas a questão se põe no nível, não da realidade de Cristo, mas daquilo que pensamos ser a fé em Cristo. E o pressuposto é de que sabemos com clareza o que seja, e disso não duvidamos, e, portanto, o processo consiste em tirar daí as conseqüências práticas e pastorais.

Esse pressuposto de que os cristãos “sabemos com clareza o que seja [a fé em Jesus Cristo], e disso não duvidamos, e, portanto, o processo consiste em tirar daí as conseqüências práticas e pastorais” nos introduz na questão do *método* subjacente ao Documento.

Já o Documento de Preparação (cf. BRIGHENTI, 2006) apresentava uma deficiência na forma de pensar a relação entre Jesus Cristo, enquanto resposta de fé, e a realidade para a qual essa resposta quer ser dada: há uma resposta prévia antes que a pergunta seja colocada. Em termos cristológicos, a Igreja já sabe tudo o que deve dizer sobre Jesus Cristo antes mesmo de saber a quem se

dirige (cf. Brighenti, 2006, p. 327)<sup>20</sup>. O trabalho da Assembléia, mesmo tendo acatado a sugestão de colocar o “ver” da realidade antes do “julgar-agir”, manteve o pressuposto metodológico fundamental – não só na questão cristológica, mas em toda a estrutura do pensamento – de que há uma verdade previamente estabelecida e cognoscível e de que a ação é consequência de uma correta dedução de práticas a partir destes princípios des- sempre existentes em si mesmo.

Essa questão ficou explícita, no que concerne à Cristologia, quando a colocamos dentro do contexto mais amplo do debate em torno aos “fundamentos da teologia da libertação” protagonizado por Clodovis Boff (2007a; 2007b), Luiz Carlos Susin e Érico Hammes (2008), Francisco Aquino Junior (2008) e Leonardo Boff (2008), entre outros.

O debate começa pelo texto de Clodovis Boff (2007a), que analisa o Documento de Preparação e faz a ele sugestões. Já no título, em uma pergunta retórica, o autor apresenta sua proposta: “Re-partir da realidade ou da experiência de fé?”. Para o autor, “Aparecida não pode ser a repetição, mesmo atualizada, de Medellín, Puebla e Santo Domingo”. Deve haver “uma continuidade

de fundo, mas uma clara descontinuidade de forma ou de acentos” (p. 7).

A “clara descontinuidade de forma ou de acentos” é exigida pelo novo contexto social posterior à dissolução do *socialismo real* – “virada epocal”, no dizer do autor – que já não coloca a questão da justiça como central, mas, em seu lugar coloca a “questão cultural” (p. 7).

A alternativa apresentada por Clodovis para o futuro Documento de Aparecida é re-partir da experiência de fé. Para isso apresenta duas razões. A primeira, de ordem estritamente teológica, pois Deus vem antes de tudo (p. 16). A segunda é de ordem eclesiológica: o “pastoralismo” da Igreja latino-americana (p. 20).

Ao receber o Documento de Aparecida, Clodovis (2007b, p. 1012) festeja a coincidência entre a sua proposta e a expressa pela V Conferência e, para ilustrar a questão do método, toma a temática cristológica:

É útil estabelecer aqui um breve confronto entre a metodologia da TdL e a de Aparecida. Podemos, de modo extremamente conciso, apresentar este confronto assim: *a TdL parte do pobre e encontra Cristo; Aparecida parte de Cristo e encontra o pobre*. Dizer que são metodologias reciprocamente complementares é pouco. É preciso

<sup>20</sup> A essa elaboração cristológica subjaz uma Eclesiologia da Igreja como detentora da verdade e uma Missiologia compreendida como transmissão de verdades.

também e principalmente ver as respectivas diferenças e a hierarquia que se impõe entre as duas (Grifo nosso).

As diferenças e a hierarquia entre os dois métodos são assim por ele explicitados, sempre a partir da temática cristológica:

[...] a metodologia de Aparecida é uma metodologia *originária e principal*, enquanto a outra só pode ser derivada e subalterna. Por isso também a primeira é mais *ampla*. Pois, se Bento XVI foi teologicamente certo quando, abrindo a V Celam, declarou: ‘a opção pelos pobres está implícita na fé cristológica’, então fica claro que o princípio-Cristo inclui sempre o pobre, se que o princípio pobre inclua necessariamente Cristo. Por outras palavras: para ser cristão é preciso absolutamente se comprometer com o pobre; agora, para se comprometer com o pobre, não é, em absoluto, necessário ser sempre cristão (Grifo nosso).

E arremata:

Além disso, a metodologia de Aparecia é mais *lógica*: de Cristo vai-se necessariamente ao pobre, não, porém, necessariamente do pobre a Cristo. Por tudo isso, a metodologia de Aparecida pode incluir a da TdL e pode fundá-la, enquanto que a recíproca não é verdadeira” (Grifo nosso).

Sem querer retomar aqui toda a problemática do método em teologia tão bem trabalhada pelos autores acima referidos, destacamos apenas a questão cristológica que nos parece central: o do modo de encontro com Jesus Cristo. Do ponto de vista formal, “é verdade que, na tradição reafirmada por Clodovis, o *intellectus fidei* voltado para o Evento da Revelação do Mistério é o ato de acolhimento e compreensão da Revelação, e, portanto, *princípio epistemológico do edifício teológico*” (SUSIN e HAMMES, 2008, p. 282). O problema é o de acesso ao conhecimento de Deus em Jesus Cristo. Nos parece, com Susin e Hammes (p. 286), que, antes de nos perguntarmos pela *essência de Deus*, é preciso perguntarmos-nos pelo *lugar onde ele se revela*.

Ao descrever os “lugares de encontro com Cristo”, o Documento de Aparecida é generoso. Cristo pode ser encontrado na Sagrada Escritura (247-249), na liturgia, especialmente no Sacramento da Reconciliação (250-254), na oração pessoal e comunitária (255), na comunidade viva na fé e no amor fraterno (256), nos pobres, afligidos e enfermos (257), na piedade popular (258-265), em Maria (266-272), na vida dos apóstolos e santos (273-275) e nos movimentos e novas comunidades (312).



Em princípio, não há nada problemático na relação, pois, quando se consegue romper uma compreensão unipolar e excludente, “pode-se partir de Cristo para chegar ao pobre, mas pode-se partir do pobre para chegar a Cristo e, assim, à compreensão realmente cristã de Deus” (SUSIN; HAMMES, 286). Ou seja, a partir de qualquer realidade, em princípio, pode-se chegar a Cristo e a Deus, pois todas as realidades são teológicas. No entanto, na opinião de nossos autores, os dois caminhos não são equivalentes: “Há riscos: não nos parece ser verdadeira a afirmação de Clodovis de que de Cristo *sempre* se chega ao pobre, mas do pobre nem sempre se chega a Cristo”.

Leonardo Boff (2008, p. 706) toma, com o ênfase que lhe é próprio, a mesma postura:

Quem encontra o pobre, encontra infalivelmente a Cristo, na forma ainda crucificada, pedindo para ser baixada da cruz e ser ressuscitada. É falsa, por causa da fé na encarnação, a segunda parte da seguinte afirmação: ‘o princípio-Cristo inclui sempre o pobre, sem que o princípio-pobre inclua necessariamente Cristo’ (REB 1012). Dizer que o pobre não inclui necessariamente o Cristo é desdizer o que o Juiz supremo diz. Desde que o Filho se fez homem e homem pobre, o lugar do pobre é lugar de Cristo e vice-versa. Desde que Deus por Jesus se fez pobre, o pobre foi estabelecido em ‘princípio operativo da libertação’. Devemos respeitar esta forma como Ele quis

se acercar de nós. Ele estabeleceu esta densidade sacramental dos pobres e nenhuma teologia e pureza metodológica pode pretender anulá-la.

Para Susin e Hammes (2008, p. 285), os dois pontos de partida se exigem mutuamente:

Se não se chega a um ponto é porque não se compreendeu bem também o outro, e isso vale para ambos: uma má compreensão de Cristo não leva necessariamente para o pobre – e temos exemplos constrangedores – enquanto uma compreensão real do pobre na perspectiva prática significa o encontro com Cristo, mesmo se teoricamente ainda não seja conhecido.

Como dizíamos anteriormente, opção teológica e opção pastoral se exigem e se complementam mutuamente. A “opção pelos pobres”, que, como o próprio texto diz, constitui “rasgo que marca a fisionomia da Igreja latino-americana e caribenha” (DA 391) e que “caracteriza de maneira decisiva a vida cristã, o estilo eclesial e a programação pastoral” (DA 394), no Documento de Aparecida, é apresentada como consequência da opção cristológica: “Nossa fé proclama que ‘Jesus Cristo é o rosto humano de Deus e o rosto divino do homem’. Por isso, ‘a opção preferencial pelos pobres está implícita na fé cristológica naquele Deus que se fez pobre por nós, para nos enriquecer com sua pobreza’. Esta opção nasce de

nossa fé em Jesus Cristo, o Deus feito homem, que se fez nosso irmão (cf. Hb 2,11-12). Ela, no entanto, não é exclusiva, nem excludente” (392).

Tão periférica é a posição dos pobres no Documento de Aparecia que, o agir em favor dos pobres, chega a ser interpretada como missão *ad extra* (cf. RASCHIETTI, 2007, p. 946), ou seja, os pobres são vistos como não participantes da Igreja e colocados no mesmo nível dos gentios! Dá o que pensar... ou o que chorar.

A cristologia *implícita* na opção pelos pobres, no entanto, talvez seja o único lugar em que possamos entrever vestígios da mais autêntica cristologia latino-americana.

## Conclusão

Os diversos discursos sobre Jesus Cristo que podemos encontrar nos Documentos das Assembléias do Celam de Medellín a Aparecida são diversificados e até mesmo polêmicos entre si. Isso não é de estranhar pois refletem o “jogo de força” interno à Igreja Católica no continente, que, por sua vez, não podem ser desvinculados do tenso processo social vivido pelas sociedades do continente. A Igreja é uma realidade histórica; a teologia se faz na história e as cristologias também...

No conjunto dos textos, podemos contatar que, à exceção de Medellín, todos eles contêm duas cristologias: uma explícita e outra implícita. E que as duas apresentam matizes bastante diferenciados.

A Cristologia explícita de Puebla, Santo Domingo e Aparecida pode ser caracterizada como uma Cristologia dogmática, preocupada com a verdade a respeito de Jesus Cristo. Seus destinatários são, preferencialmente, aqueles que, dentro da Igreja, têm uma compreensão distorcida ou desviada da pessoa de Jesus Cristo. É uma Cristologia com vocação anti-herética. E, como todos aqueles que se preocupam demais com os erros dos outros, parece às vezes cair no mesmo erro, mesmo que em sentido contrário... O ponto de partida desta Cristologia é a divindade de Jesus Cristo e, por isso, privilegia, na sua dinâmica, a Encarnação. Seu método é dedutivo: parte do Cristo para chegar à realidade humana. Encaixa-se, assim, dentro da tradição alexandrina. Reino, conflitos e cruz ficam obnubilados nesta cristologia. Cristo ressuscitado é o grande tema desta cristologia. Mas há dificuldade em articular o Cristo pós-pascal com o Jesus histórico e, conseqüentemente, ligar salvação e libertação.

A Cristologia implícita em Medellín e também nos documentos subseqüentes é estreitamente ligada à prática pastoral das comunidades cristãs do continente. Seus

destinatários são os pobres e aqueles que se colocam a seu lado nas lutas por libertação. É uma Cristologia preocupada com a ortopráxis. Seu ponto de partida são os pobres e, neles, a presença de Jesus Cristo, hoje. É uma Cristologia indutiva, que parte do humano para chegar ao divino. Nesse sentido, é uma Cristologia que se identifica com a tradição antioquena. A cruz de Jesus e a cruz dos pobres são os grandes temas desta Cristologia. O Jesus histórico – enquanto fez história e nos convida a fazer história hoje – é a preocupação principal. Libertação histórica e salvação em Jesus Cristo são insistentemente vinculadas.

Diante desta constatação, duas posições podem ser tomadas. Uma, a de lamentar que o melhor da tradição teológica e, concretamente cristológica, latino-americana, não tenha sido tomada em conta explicitamente nos últimos Documentos do Magistério eclesial latino-americano. A outra postura possível é constatar que essa realidade é fruto das tensões internas à Igreja e que, se quisermos que a Cristologia dos próximos Documentos do Magistério latino-americano tenham mais em conta a teologia aqui produzida, há que se trabalhar para que mude a conjuntura eclesial do Continente. E isso é um desafio não só para teólogos e cristólogos, mas para todos e todas que se preocupam com o futuro do cristianismo nestas terras.

## Bibliografia

ANTONIAZZI, Alberto e INP. “Documento de Trabalho” da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. *REB*, Petrópolis, vol. 38, fasc. 152, p. 606-624, dezembro de 1978

ANTONIAZZI, Alberto. Interrogações em forma de resposta. Observações sobre a Conferência e as Conclusões de Santo Domingo. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano XXV, n. 65, p. 90-98, Janeiro/abril 1993

BEOZZO, Oscar. Medellín: inspiração e raízes. *REB*, Petrópolis, fasc. 232, p. 823-850, dezembro de 1998.

BOFF, Clodovis. Re-partir da realidade ou da experiência de fé? Propostas para a Celam de Aparecida. *REB*, Petrópolis, fasc. 265, p. 5-35, janeiro 2007. BOFF, Clodovis. Teologia da Libertação e volta ao fundamento. *REB*, Petrópolis, fasc. 268, p. 1001-1022, outubro de 2007.

BOFF, Clodovis. Um “Ajuste Pastoral. Análise global do Documento do IV Celam. Em: SANTO DOMINGO. Ensaios Teológico-pastorais. Petrópolis: Vozes/SOTER/Ameríndia, 1993. p. 9-54.

BOFF, Leonardo. Pelos pobres contra a estreiteza do método. *REB*, Petrópolis, fasc. 271, p. 701-710, julho de 2008.

BRIGHENTI, Agenor. Documento de Aparecida. O contexto do texto. *REB*, Petrópolis, fasc. 268, p. 772-800, outubro de 2007.

BRIGHENTI, Agenor. O Documento de Preparação da V Conferência. Apresentação e comentário analítico. *REB*, Petrópolis. fasc. 262, p. 312-336, abril de 2006.

CADAVID DUQUE, Alvaro. La Cristologia del Documento de Aparecida. Un camino desde Medellín a Aparecida. *MEDELLÍN*, Medellín, Vol. XXXIII, n. 131, p. 417-445, 2007.

- CALIMAN, Cleto. Conclusões de Santo Domingo. Roteiro de Estudo. *Convergência*, Rio de Janeiro, Ano XXVIII, n. 262, p. 224-249, maio-1993.
- CASTELLANOS, Francisco. Repensar la Cristologia desde Santo Domingo. *Teologia y Vida*, Santiago de Chile, 34, p. 327-335, 1993.
- CELAM. *A evangelização no presente e no futuro da América Latina. Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1979.
- CELAM. *Conclusões de Medellín*, 5. ed. São Paulo: Paulinas, 1984.
- CELAM. *Documento de Aparecida. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe*. São Paulo: CNBB/Paulus/Paulinas, 2007.
- CELAM. Santo Domingo. *Texto Oficial*. 4 ed. São Paulo: Paulinas, 1992.
- CODINA, Victor. Crônica de Santo Domingo. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano XXV, n. 65, p. 77-89, jan./abril 1993.
- COMBLIN, José. Puebla: vinte anos depois. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano XXXI, n. 84, p. 201-222, maio/ago. 1999.
- COMBLIN, José. Puebla: vinte anos depois. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano XXXI, n. 84, p. 201-222, maio/ago. 1999.
- COMBLIN, José. Temas doutrinários com vistas à Conferência de Puebla. *REB*, Petrópolis, vol. 38, fasc. 150, p. 195-207, junho de 1978.
- DUSSEL, Enrique D. De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza. México: CEE, 1979.
- GONZALEZ, Carlos Ignacio. El Misterio de Cristo en el Documento de Santo Domingo. Medellín: Medellín, 19, p. 210-211, 1994.
- GUTIERREZ, Gustavo. *Pobres e libertação em Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1980.
- KARLIC, Estanislao Esteban. Jesucristo ayer, hoy y siempre. Jesucristo ayer, hoy y siempre en América Latina. Medellín, Medellín, vol. 19, n. 73, p. 13-33, marzo 1993.
- KLOPPENBURG, Boaventura. La situación de la Cristologia em América Latina. Medellín: Medellín, vol. 6, n. 23, p. 374-387, sept. 1980.
- LIBÂNIO, João Batista. Conferência de Aparecida. *REB*, Petrópolis, fasc. 268, p. 817-842, out. 2007.
- MELO, Antônio Alves de. Opção preferencial pelos pobres e excluídos. Do Concílio Vaticano II ao Documento de Aparecida. *REB*, Petrópolis, fasc. 269, p. 21- 39, janeiro de 2008.
- MORÁS, Francisco. Evangelização das classes médias e solidariedade com os pobres: o legado de Medellín. *REB*, Petrópolis, fasc. 232, p. 788-821, dez. 1998.
- MURAD, Afonso. Documento de Santo Domingo: princípios hermenêuticos de leitura. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano XXV, n. 65, p. 11-29, jan/abril 1993.
- RAMÍREZ, Santiago. Compreensão de Santo Domingo. Em: RAMÍREZ, Santiago; CODINA, Victor; MURAD, Afonso; TABORDA, Francisco. Compreensão de las Conclusiones de Santo Domingo. Bogotá: CLAR, 1993, p. 11-52.
- RASCHIETTI, Stefano. Ser e fazer discípulos e missionários. Uma leitura do Documento de Aparecida a partir do mandato missionário de Mateus. *REB*, Petrópolis, fasc. 268,p 929-948, out. 2007.
- SANTOS, Paulo César dos. A Conferência de Aparecida: chaves de leitura. *REB*, Rio de Janeiro, fasc. 270, p. 310-325, abril 2008.
- SOBRINO, Jon. Jesus na América Latina. *Seu significado para a fé e a Cristologia*. São Paulo: Loyola/Vozes, 1985.

SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador. A história de Jesus de Nazaré*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

SUESS, Paulo. Medellín e os sinais dos tempos. *REB*, Petrópolis, fasc. 232, p. 824-870, dezembro de 1998.

SUSIN, Luiz Carlos e HAMMES, Érico João. A Teologia da Libertação e a questão de seus fundamentos. Em debate com Clodovis Boff. *REB*, Petrópolis, fasc. 270, p. 277-299, abril 2008.

TABORDA, Francisco. Santo Domingo: um primeiro balanço. *Convergência*, Rio de Janeiro, ano XXVIII, n. 264, pp. 349-364, jul/ago 1993.

TAVARES, Sinivaldo Silva. Medellín: uma criativa “recepção” do Concílio. *REB*, Petrópolis: fasc. 269, p. 40-51, jan. 2008.

VAN NIEUWENHOVE, Jacques. Jésus-Christ dans la réflexion chrétienne em Amérique Latine. Analyse d’une problématique. Em: VAN NIEUWENHOVE, Jacques (Org.). *Jésus et la libération em Amérique Latine*. Paris: Desclée, 1986.



**Luiz Vanildo Zugno** possui graduação em Filosofia, pela Universidade Católica de Pelotas, graduação em Teologia, pela Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana, e mestrado em Teologia, pela Université Catholique de Lyon (1998). Atualmente, é professor assistente do Centro Universitário La Salle, professor da Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana e coordenador do curso de Teologia desta mesma escola. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Teologia Sistemática, atuando principalmente nos seguintes temas: Cristologia, Trindade e Eclesiologia. Além disso, é membro, desde 2007, da Equipe de Assessoria Teológica da Presidência da Confederação Latino-americana de Religiosos e Religiosas (CLAR), e atua na formação de lideranças eclesiais no meio popular.

### **Publicações mais recentes do autor**

ZUGNO, V. L.; BERNARDI, J. . A Pastoral da Aids como presença profética de religiosos e religiosas na defesa da vida. *Revista CLAR*, v. XLVI, p. 80-85, 2008.

ZUGNO, V. L. Leigos em que? (resenha). *Revista CLAR*, v. XLVI, p. 95-96, 2008.

ZUGNO, V. L. Comunidade Padre Josimo. Uma experiência de comunidade intercongregacional, inserida e itinerante. *Revista CLAR*, v. XLVI, p. 74-78, 2008.

ZUGNO, V. L. O Documento como prova do jeito latino-americano de ser Igreja. *Revista IHU On-Line*, n. 224, 18 jun. 2007, p. 26-29.

ZUGNO, V. L.; LOBINGER, Fritz. Padres para amanhã: uma proposta para comunidades sem Eucaristia (resenha). *Cadernos da ESTEF*, v. 38, p. 117, 2007.