

O povo como portador da promessa de Deus

A contribuição da teologia contextual*

Hermann Brandt

Resumo: Traça um histórico do surgimento das teologias “contextuais” em fins dos anos 60 e do seu significado especialmente como forma de emancipação da teologia do chamado Terceiro Mundo. Neste ela é um fenômeno muito amplo, compartilhado inclusive por assim chamados “evangelicais”. O desejo destas teologias de ser relevantes as relaciona diretamente com o “povo”. Vários exemplos disso são apresentados e algumas conseqüências analisadas. O texto termina com algumas reflexões sobre a importância e relevância destas perspectivas para a teologia ainda hoje.

Resumen: Elabora un recorrido histórico del surgimiento de las teologías “contextuales” del fin de los años 60 y de su significado, especialmente como forma de emancipación de la teología del llamado Tercer Mundo. En este ella es un fenómeno muy amplio, compartido incluso por los así llamados “evangelicales”. El deseo de ser relevantes, de estas teologías, las relaciona directamente con el “pueblo”. Varios ejemplos de eso son presentados y analizados. El texto finaliza con algunas reflexiones sobre la importancia y relevancia de estas perspectivas para la teología hoy en día.

Abstract: The article traces the emergence of “contextual” theologies at the end of the sixties and of their meaning, particularly as a way of emancipating the theology of the so-called Third World. In the Third World contextual theology is a very broad phenomenon, shared even by so-called “evangelicals”. The desire to be relevant relates these theologies directly to the “people”. The author presents several examples of this and analyzes some consequences, concluding with some reflections on the importance and relevance of these perspectives for theology today.

Esta palestra segue os tópicos do tema proposto, mas o faz na seqüência inversa. Após um exame do fenômeno da chamada teologia contextual (1), perguntamos como ela tematiza o povo (2) e em que medida o entende como portador da promessa de Deus (3). Antes disso, porém, considera-se um possível acesso ao tema a partir de uma perspectiva luterana.

Aproximação: “não é pedra”

Na Fórmula de Concórdia dos escritos confessionais luteranos (Declaração Sólida II) discute-se a questão da possibilidade humana de aceitar a mensagem salvífica utilizando imagens bíblicas relativas à pedra¹. Em assuntos seculares o ser humano é “inteligente” (*ingeniosus*) e sensato. Mas em coisas espirituais e divinas, portanto relativas à salvação, ele é como uma coluna de sal, como “tronco e pedra” (*truncus et lapis*). A possibilidade de agarrar a salvação baseia-se tão-só no fato de Deus ter criado unicamente os seres humanos de tal maneira que a obra redentora do Espírito Santo possa realizar-se neles: “para o que nenhuma pedra ou bloco, mas apenas o ser humano foi criado”. Deus criou o ser humano de tal modo que este pode apreender a redenção que lhe é aberta pelo Espírito Santo. Neste sentido ele não é uma pedra, *nullus lapis*².

Em sua *Teologia sistemática* Paul Tillich desenvolveu o método da correlação. A teologia deve fazer duas coisas: enunciar a verdade da mensagem cristã e a reinterpretar para cada geração. “A maioria das teologias cumpre apenas uma dessas duas condições básicas. Ou elas sacrificam partes da verdade ou não falam para seu tempo.”³ Neste último caso a teologia torna-se uma “ciência” hermética que simplesmente não é entendida fora de seu círculo. “Então a mensagem tem de ser atirada como uma pedra aos seres humanos em sua respectiva situação.”⁴

Vemos como mudou a função da imagem da pedra. Enquanto que na Fórmula de Concórdia a pedra era uma imagem utilizada para caracterizar o ser humano natural, que por si não tem condições de apreender a mensagem, na obra de Tillich ela serve para caracterizar o testemunho da verdade que se relaciona sem consideração com sua situação. Ou, em termos positivos: no primeiro caso se fundamenta, recorrendo à teologia da criação e à pneumatologia, que a natureza humana, segundo a vontade de Deus, “se tornasse (...) capaz da (...) graça de Deus e da vida eterna e delas participasse”; no segundo se procura indicar que e como a mensagem cristã responde à pergunta levantada por sua respectiva época. E aí a resposta não é derivada das perguntas, e sim dita “a partir de fora” para dentro da existência humana⁵.

A discussão sobre o livre-arbítrio no séc. 16 e o debate sobre a relevância da mensagem cristã no séc. 20 estão unidos, não obstante todas as diferenças, pelo motivo da rejeição do elemento “pétrico” — de uma imagem pétrea do ser humano e de uma falsificação pétrea do evangelho. Este motivo caracteriza também a chamada teologia contextual, mesmo que seus problemas e objetivos se distingam profundamente daqueles da teologia do séc. 16 ou do início do séc. 20 e a definição de sua relevância siga critérios próprios.

1. Traços da teologia e hermenêutica contextual

Deparei-me com o conceito “contexto” pela primeira vez na exegese e na homilética quando estudei Teologia nos anos 60. Para entender um segmento de texto devia-se levar em consideração o “contexto” anterior e posterior, e as instruções para a elaboração de prédicas continham os seguintes passos: tradução e exegese do texto de pregação, contexto, meditação, redação da prédica. Portanto, aqui o contexto era, em ambos os casos, “texto”; o contexto na aceção atual era tematizado — se é que o era — no marco da preparação de prédicas sob “meditação”.

Hoje em dia “contexto” representa as características culturais, sociais, políticas, econômicas e religiosas de uma sociedade, uma classe, uma região, um “povo”, e “teologia contextual” significa, correspondentemente, a reflexão teológica sobre esses mundos de vida específicos. Neste sentido o programa da “teologia contextual” indica uma mudança de prioridades. Teologia contextual tornou-se uma cifra para designar uma teologia que, em cada caso, enfoca sua própria situação específica, a própria história, as próprias experiências de opressão e esperança. Ela é um fenômeno emancipatório: o “sul” afirma sua autonomia contra o “norte” universalizante, contra os “centros” situados em Roma, Wittenberg ou Genebra⁶.

Nessa nova aceção o conceito “contexto” ou “teologia contextual” foi usado pela primeira vez no final dos anos 60 e início dos anos 70 por diversos autores e grêmios sem que houvesse uma dependência mútua: em 1967 teve lugar no Canadá um congresso sobre renovação teológica sob o tema “Teologia em contexto” e em 1971 realizou-se em Bossey uma consulta sobre “Teologia dogmática ou contextual”⁷.

Essa nova autonomia do “sul”, portanto do mundo situado fora dos limites norte-atlânticos, expressou-se em dois tipos de teologia contextual: por um lado, num tipo ético-social: luta pelos direitos humanos, contra a pobreza e dependências causadas a partir do exterior, contra o racismo e a exploração. É sintomático o fato de que, como reação ao *apartheid* na África do Sul, tenha sido criado um “Instituto de Teologia Contextual”.

O segundo tipo de teologia contextual tem uma orientação cultural-religiosa e já é conhecido a partir da história da missão. Para manter relevante o enunciado do texto o teor literal do texto bíblico precisa eventualmente ser alterado a partir do contexto específico: p. ex., o testemunho bíblico da luta contra o dragão e dos redimidos em vestes brancas não pode ser comunicado nestes termos na China, pois, como se sabe, lá o dragão representa a felicidade e branco é a cor que representa a morte.

Pode-se falar de teologia contextual no singular na medida em que ela pretende, programaticamente, destacar a relevância do texto bíblico para o presente. A teologia contextual contradiz o ideal de uma *theologia perennis* e está

particularmente interessada nos pressupostos e nas conseqüências da teologia. Esse interesse visa, em termos críticos, a teologia “ocidental” clássica e também, em termos programáticos, a elaboração de uma concepção autônoma. Quando, porém, se faz referência ao respectivo presente e à realidade regional e continental que o caracteriza de maneira de fato diferenciada, bem como ao fato de as diversas realidades do hemisfério sul até tornarem-se iniciadores de uma produção teológica própria, então deve-se falar de teologias contextuais no plural. A seguir, essas alusões serão concretizadas a partir de três problemas, a fim de descrever com mais nitidez ainda o perfil das teologias contextuais.

1.1. A luta pelo próprio contexto

A história da Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (AETTM), fundada em 1976, pode ser lida como uma confrontação com a questão de como o “contexto” ou os desafios contextuais devem ser definidos de maneira legítima. Não obstante todos os aspectos comuns na contraposição à “teologia dominante” européia-norte-atlântica feita “a partir de cima”, surgiram profundas tensões internas. Menciono apenas três campos de tensão surgidos, como disse, dentro da orientação contextual básica⁸.

a) As discussões entre teólogos da libertação latino-americanos e africanos. Os latino-americanos atribuíam a opressão a causas econômicas e políticas (EUA!), e os africanos, por sua vez, ao racismo. Para os africanos, os latino-americanos pareciam muito “brancos” e “europeus” — afinal, também Marx com suas teorias da luta de classes teria sido branco e europeu. Inversamente, os latino-americanos diziam que os africanos, com sua fixação no problema da raça, seriam “americanos” e “burgueses” demais.

b) Dentro do grupo africano da AETTM, por sua vez, também havia confrontações radicais. A “teologia negra” derivava de sua percepção do contexto o desafio de que a libertação política deveria ser conquistada tomando como ponto de partida a realidade do racismo e da cultura e história de suas vítimas. A “teologia africana” buscava uma libertação sobretudo do cativo cultural. Esta corrente, por sua vez, desdobrou-se numa facção evangelical. Surgiu, portanto, uma cisão dentro da teologia africana. Debatia-se se problemas como o racismo, o sexismo e a responsabilidade social deveriam ser vistas como assunto da Igreja ou das Nações Unidas e se a religião e a política deveriam ser mantidas separadas.

c) A definição dos desafios contextuais também foi objeto de controvérsia entre os representantes asiáticos da AETTM. “Como uma teologia cristã na Ásia torna-se uma teologia asiática?” Segundo alguns, pela tematização da dependência em relação ao Primeiro Mundo; segundo outros, pela definição do “ser asiático”. Portanto, “*status* de Terceiro Mundo” contra “identidade asiática”. Principalmente a partir desta posição os representantes latino-americanos pareciam “dogmáti-

cos” demais no sentido de “não-religiosos”, na medida em que absolutizavam uma análise de classes de orientação marxista.

Portanto, a questão da definição do contexto já representa, ela própria, um potencial de conflito dentro da chamada teologia contextual, e isto está relacionado, como ainda veremos, com o conflito sobre por quem ou por qual “povo” a respectiva teologia contextual pretende falar.

1.2. O significado do contexto para a interpretação bíblica

A crescente diferenciação dentro das interpretações contextuais da Bíblia pode ser mostrada, em relação à América Latina, a partir de uma evolução de um modelo de duas pernas, passando por um de três passos, até um modelo de quatro lados.

a) A interpretação da Bíblia como caminhada com duas pernas. Isto quer dizer: a interpretação de um texto bíblico pressupõe que se tenha percorrido durante anos tanto as estradas da Bíblia (o “texto”) quanto as da vida atual (o “contexto”). Esse modelo de duas pernas sofre então diversas modificações, p. ex.:

b) A interação entre texto, contexto e pré-texto. Isto quer dizer: na interpretação do texto bíblico deve-se levar em conta tanto o contexto quanto o pré-texto. Sob “contexto” entende-se aqui a fé vivida pela comunidade cristã hoje e a tradição eclesial que o determina. O que no modelo a) era chamado de “contexto” denomina-se aqui de “pré-texto”, a saber, as realidades econômicas, políticas e culturais que caracterizam a realidade do povo hoje. O interesse reside de início respectivamente no contexto (modelo a) e no pré-texto (modelo b): o acesso ao testemunho bíblico é obtido passando-se pela vida vivida atualmente e pela experiência de múltipla dependência e opressão.

c) Assim, não é por acaso que no modelo dos três passos, que tornou-se patrimônio comum da teologia da libertação, o “ver”, portanto a análise da realidade, encontre-se em primeiro lugar. A teologia da libertação encontrou essa tríade “ver, julgar, agir” prefigurada na ação libertadora de Deus para com o povo de Israel oprimido na escravidão no Egito: Deus “viu” a desgraça de seu povo; ele “ouviu e percebeu” seu clamor e sofrimento; ele “desceu”, isto é, agiu para conduzir os oprimidos para fora de lá. O “ver” precede a teologia; neste sentido, ela é “ato segundo”.

d) Uma nova diferenciação mostra que importância é atribuída à orientação para um “ver” acurado nessa interpretação da Bíblia: para entender a mensagem de um texto bíblico em seu tempo ele precisa ser olhado inicialmente a partir de quatro lados. Essa leitura “a partir dos quatro lados” pergunta pela situação política, econômica, social e ideológica, sem cujo conhecimento um relato bíblico só seria entendido insuficientemente. Assim, p. ex., o relato da chamada purificação do templo por Jesus em Mc 11.15-19 é interpretado descrevendo-se inicialmente de maneira detalhada que funções econômicas, políticas, sociais e ideológi-

cas Jerusalém e o templo tiveram na época de Jesus, sendo que “ideológico” refere-se às concepções das diversas correntes existentes no judaísmo da época¹⁰. Algo análogo aplica-se à análise da realidade atual¹¹.

1.3. O interesse evangelical pela teologia contextual

Em nosso país a teologia contextual parece muitas vezes ser um sinônimo de teologia antievangelical. Inversamente, a teologia evangelical é tida como anticontextual. Remeto apenas à polêmica, que retorna a cada ano, contra o “Dia Mundial de Oração” com suas liturgias contextuais, sendo que muitas vezes se equipara explicitamente “contextual” a “sincretista”¹². Fora da Alemanha, ao contrário, percebe-se um interesse positivo de teólogos evangelicais pela “contextualização do evangelho”.

René Padilla, um conhecido evangelical (é assim que ele próprio se denomina) argentino, adepto de “Lausanne”¹³, escreve em seu livro *El evangelio hoy*¹⁴ um longo capítulo sobre a contextualização do evangelho¹⁵. Padilla deplora um triplo déficit teológico¹⁶:

1) A falta de uma contextualização do evangelho nas culturas do Terceiro Mundo: aí o cristianismo permaneceu uma religião do homem branco. O evangelho tornou-se *logos asarkos*, uma palavra desencarnada, permanecendo estranho (uma pedra!). De modo algum o perigo do sincretismo deve impedir os cristãos de interpretarem o evangelho em sua pertença a “nossa cultura” e de evidenciarem a ligação existente entre o evangelho e os problemas que caracterizam “nosso” ambiente.

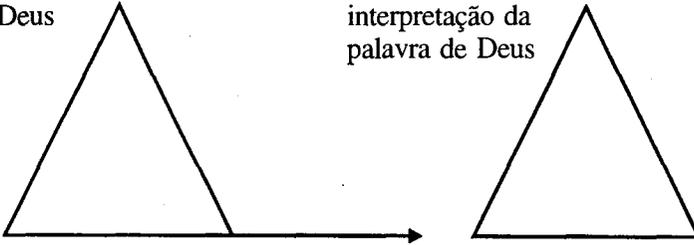
2) A incapacidade da Igreja de fazer frente às ideologias — tanto às de “direita” quanto às de “esquerda”. A ênfase de Padilla, porém, reside na rejeição da identificação do evangelho com a ideologia “de direita”, ou seja, na crítica da cegueira evangelical em relação à utilização ideológica do evangelho por parte das ditaduras militares da época: nós evangelicais, afirma Padilla, éramos cegos do olho direito, não percebendo que a identificação de evangelho e marxismo só foi uma consequência da concepção, defendida pelos evangelicais, de que o evangelho estabilizaria o sistema. Sobretudo contra essa cegueira “de direita” ele dirige a acusação ou advertência de que a Igreja se deixaria absorver pelo mundo.

3) A perda da segunda e terceira geração evangelical: esta é igualmente uma autocrítica intra-evangelical. Os evangelicais estariam tão fixados em estatísticas de crescimento, nas pessoas que entram, que não perguntavam pelas que saíam. Acaso isso não se deve, pergunta Padilla, ao fato de não termos considerado o significado do evangelho para a vida e a história, a “integralidade” do evangelho e seu significado para o contexto?

A partir daí Padilla defende uma “teologia evangelical renovada”, que deveria: 1) basear-se na palavra de Deus; 2) “o contexto da teologia é a situação histórica concreta”; 3) a teologia visa a obediência ao Senhor Jesus Cristo. — O que chama a atenção aqui é o ponto 2).

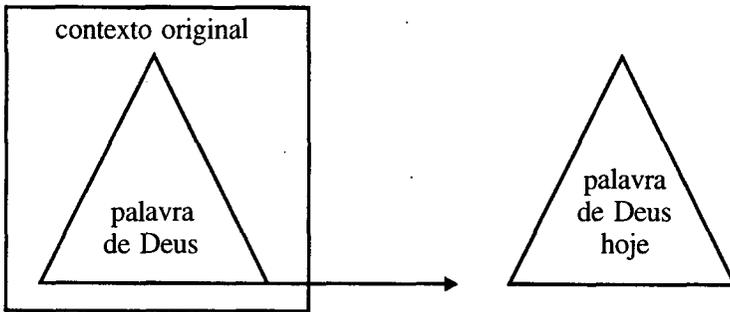
Ele explicita sua posição com base em diversos gráficos¹⁷:

1:
palavra de Deus



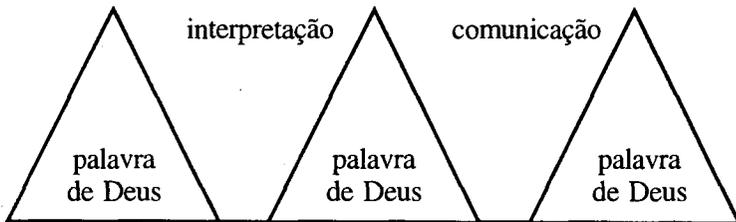
Isto significa: não se leva o contexto em consideração. A palavra de Deus, entendida como doutrina, é transferida simplesmente assim como está.

2:



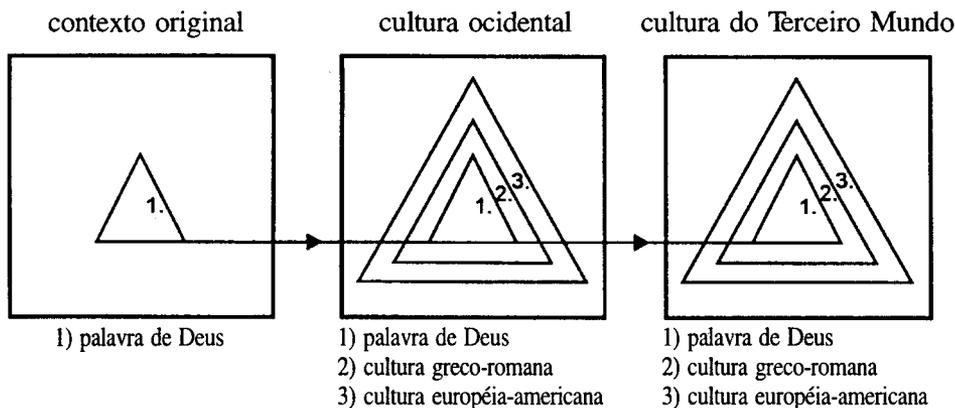
Isto significa: distinguem-se o contexto bíblico e a palavra bíblica de Deus. Só a palavra de Deus é trazida para a atualidade, não se vendo nisso qualquer dificuldade.

3:



Isto significa: o modelo excessivamente simples da transmissão da palavra de Deus em si ao longo dos tempos.

4:



Isto significa: distingue-se respectivamente entre a palavra de Deus e o respectivo contexto ou a respectiva cultura. Aí entende-se a palavra de Deus como *continuum* (a seta), mas ao mesmo tempo percebe-se o revestimento da palavra de Deus pela cultura greco-romana e européia-(norte-)americana. Este modelo contém uma intenção crítica na medida em que — para Padilla — a palavra de Deus só veste roupas estranhas. Diz ele a respeito do gráfico 4: “A Igreja do Terceiro Mundo não tem uma teologia que responda a suas próprias necessidades. Ela recebeu o evangelho de forma reduzida das missões ocidentais: envolto numa roupagem cultural que lhe tirou boa parte de seu poder transformador. Essa é sua maior tragédia e seu maior desafio.” E assim o gráfico 4, junto com esse comentário, ilustra mais uma vez as razões do interesse dos evangélicos do Terceiro Mundo por uma teologia contextual.

Nessa posição evangélica também se mostra — ainda que de outra forma — a confrontação em torno da legitimidade do contexto, tanto na rejeição do evangelho distorcido por elementos estranhos de outros contextos quanto na defesa da inclusão do próprio contexto específico: a teologia precisa dar uma resposta às necessidades do Terceiro Mundo¹⁸. Ela não pode fazer isso, entretanto, sem dizer o que o evangelho significa para o “povo”.

2. O “povo” em teologias contextuais

Se a teologia contextual quer ser “relevante” ou “eficiente”¹⁹ e se se pergunta: para quem?, a resposta é quase sempre: “para o povo”, ou, de maneira mais decidida: a teologia deveria tornar-se teologia “do povo”²⁰. O contexto e o povo são caracterizações mutuamente condicionantes de uma mesma teologia. O contexto não pode ser definido sem o povo, assim como, inversamente, é só o povo que revela o respectivo contexto. Onde não houver essa relação porque o

contexto e o povo não são coincidentes (cf. os modelos de Padilla), é preciso corrigir ou a definição de contexto ou a de povo. Justamente esta última redefinição é necessária com vistas à história da Alemanha, ao contexto, para entender o discurso sobre o povo na teologia contextual. Quando se fala do “povo” na teologia contextual do chamado Terceiro Mundo, isso se refere a algo diferente do conceito de povo carregado de ideologia ou racismo e expresso no lema “um só povo, um só império, um só *Führer*” que tornou tão suspeito para muitos/as de nossos/as contemporâneos/as o discurso sobre o povo na teologia extra-européia.

O que deve-se, pois, entender sob “povo”, ao qual as teologias contextuais não só declaram sua lealdade, mas que, em parte, encaram praticamente como fonte de correções teológicas e origem da própria teologia?

Na América Latina fiz a seguinte experiência em certas ocasiões oficiais: o orador cumprimenta inicialmente as “autoridades” presentes — os representantes do mundo da política, das Forças Armadas, da Igreja — e no final também as “demais pessoas” ou o “demais povo”. É preciso, portanto, dar-se conta de que neste caso “povo” é um conceito diferenciador. O uso do termo “povo” — muitas vezes também de “povo ignorante” — é expressão de um sentimento de superioridade da elite dominante em relação à massa anônima das pessoas pobres e incultas. Nesta perspectiva a partir de cima, “povo” é um termo que desclassifica, portanto expressão da identificação recusada.

Ora, ao fazer do povo um objeto central, a teologia contextual assume a posição contrária. Ela identifica-se justamente com o povo que antes era objeto e não tinha nome. Neste sentido, os seguintes termos são sinônimos de “povo” nesta acepção: os pobres, os oprimidos, os explorados, os marginalizados, os privados de seus direitos, os sofredores, numa só palavra: as vítimas. Aqui o conceito “povo” é definido primordialmente em termos sociais, e a exegese bíblica contextual assume, por causa desse seu interesse orientador, traços que nós chamaríamos de “sócio-históricos”. A título de exemplo, trago uma citação extraída de um escrito programático sobre “A prática libertadora de Jesus”, no qual o povo é descrito em termos sociais e sócio-históricos, e o qual é, ao mesmo tempo, um exemplo de como a interpretação sócio-histórica da Bíblia constrói a ponte que a liga com sua “aplicação” contextual:

“Não se pode pedir ao Evangelho aquilo que ele não pode dar.” Portanto, nada de receitas para problemas modernos como sindicatos, fábricas de automóveis, etc., que não havia no tempo de Jesus.

Mas no tempo de Jesus havia: 1. gente explorada por um sistema injusto; 2. desemprego crescente; 3. empobrecimento e endividamento crescentes; 4. poderosos ricos que não se importavam com a pobreza dos irmãos; 5. tensões e conflitos sociais; 6. repressão sangrenta que matava sem piedade; 7. classes altas comprometidas com os romanos na exploração do povo; 8. grupos de oposição aos romanos que se identificavam mais com as aspirações do povo; 9. a religião oficial, ambígua e opressora; 10. a piedade confusa e resistente dos pobres.²¹

Após essas observações gerais sobre a compreensão de povo na teologia contextual, vamos examinar agora três propostas distintas:

2.1. Os *dalit* na Índia

É digno de nota o fato de que na teologia contextual *dalit* na Índia há um distanciamento do emprego do termo “povo” em seus sinônimos europeus e de que a autodesignação *dalit* é usada de modo ofensivo. Ela significa: os quebrantados, os pisados, os destruídos — aqueles que, na Índia, fazem parte da casta mais baixa e, sobretudo, do grupo dos sem-casta. A relação com a opressão pelo sistema de castas dá à teologia *dalit* sua caracterização específica, que a distingue substancialmente de outras teologias contextuais.

A primeira acepção de *dalit* é sócio-cultural, cunhada pelo contexto específico da Índia: os *dalit* constituem um grupo social específico, eles são os intocáveis, os proscritos, todas as pessoas nascidas sob as condições da intocabilidade. Numa acepção adicional, a teologia *dalit* emprega esse termo para designar todas as pessoas que vivem sob condições de vida *dalit*, portanto outros grupos oprimidos: mulheres, pobres. Por fim, *dalit* torna-se uma autodesignação de todos os que lutam por uma sociedade sem castas. Neste caso *dalit* é um termo inclusivo: ele inclui todas as pessoas que travam essa luta, portanto também as que, nos termos da sociedade indiana, não são *dalit*; e ao mesmo tempo é exclusivo: exclui todos os que, mesmo sendo *dalit*, ficam indiferentes a essa luta pela libertação ou a rejeitam. O mesmo aplica-se analogamente à Bíblia. Para a teologia *dalit* ela só tem valor na medida em que leva à libertação dos *dalit*²².

A designação por terceiros²³ transformou-se, pois, numa autodesignação das pessoas que não querem mais aceitar o estado de opressão social, mas também de opressão política, econômica e de base religiosa, e sim querem mudá-la radicalmente. Algo análogo poderia ser mostrado também em relação à teologia *minjung* da Coreia do Sul. Também neste caso as traduções — p. ex.: o povo sofredor, oprimido — são insuficientes; também neste caso o que importa é perceber uma história de sofrimento e que o *minjung* torne-se “o sujeito da história”: “Sua subjetividade realiza-se (...) em suas lutas contra poderes opressivos e estruturas sociais repressivas. O *minjung* se ergue para tornar-se sujeito de seu próprio destino; não quer mais ficar condenado a ser objeto de manipulação e opressão. O *minjung* tem suas próprias histórias para contar — contra as histórias e ideologias dos dominantes.” O objetivo é, portanto, a confirmação da “auto-identificação autêntica” do *minjung* “como senhor da própria história, que conta em sua biografia sócio-política”²⁴.

2.2. “Povo” na teologia latino-americana

Em teologias contextuais latino-americanas “povo” também é entendido — como nas teologias *dalit* e *minjung* — como coletivo dos marginalizados. Neste caso aproxima-se de nossa acepção do termo “proletariado”. O povo pode ser distinguido positivamente da “massa” na medida em que, diferentemente da massa, “acordou” e reclama conscientemente seus direitos.

Aqui, porém, eu gostaria de apontar para outro aspecto. Embora também na América Latina se fale do povo em termos genéricos — cf. o que foi dito acima sobre “povo” como termo diferenciador —, chama a atenção o fato de que muitas vezes o povo é apresentado em figuras avulsas de mulheres, homens e crianças, portanto em seus representantes individuais e seus destinos particulares. O povo consiste de indivíduos, que, em testemunhos latino-americanos de teologia contextual, são efetivamente chamados pelo nome. (Com isso se elimina a possibilidade de uma inflação ideológica “do” povo.) Esse movimento em direção aos indivíduos é mostrado pelo seguinte texto:

O povo sofre calado, resiste de dente cerrado. (...) Mas a dor não consegue ficar escondida. Sem querer, ela aparece em alguma frase dita por acaso no meio de uma conversa. E olhando pela brecha da frase, você descobre um mar de sofrimento. (...) Quer ouvir uma dessas frases que eu ouvi?

E então seguem-se frases concretas de pessoas individuais, de uma mãe, de um pai, um operário, um agricultor: “Na seca de setenta, dentro de um mês, perdi três filhos entre quatro e sete anos. Morreram de fome. Fiquei quase doida!”²⁵

Aqui se mostra uma notável inibição de apresentar a definição de um conceito de povo e, com isso, não atinar com a realidade dos indivíduos. Fazendo essa reserva, porém, podem-se dizer três coisas²⁶:

Em primeiro lugar, “povo” designa a maioria das pessoas na América Latina, que são mantidas em dependência e numa situação desumana pelas pequenas oligarquias. “Povo”, porém, representa também as potencialidades de fé, amor e esperança que estão encobertas e ocultas nessas pessoas e são mais profundas do que as camadas da consciência alcançáveis pela reflexão: “O povo vive mais do que entende.”²⁷ E, por fim, as promessas do Antigo e Novo Testamentos aplicam-se justamente a esse povo. Ainda abordarei este aspecto na última seção.

2.3. “Povo” na teologia contextual de judeus messiânicos

No número temático intitulado *Contextualizing the Gospel* da renomada revista *Missiology* foi publicado um artigo de Faña Spielberg e Stuart Dauermann sob o título *Contextualization: Witness and Reflection : Messianic Jews as a Case*²⁸. Apresentar o testemunho e os problemas identitários dos judeus messiânicos como caso exemplar de teologia contextual é algo incomum e, no vasto debate

sobre teologias contextuais, excepcional. Isso deve-se não apenas à supressão da existência de judeus messiânicos (também uma autodesignação dos cristãos que, antigamente, em geral eram chamados de cristãos judaicos) que “perturba” muitos judeus e cristãos, mas também ao fato de que para eles a contextualização justamente não visa as condições de vida atuais, parecendo, portanto, afastar-se do texto bíblico, mas, pelo contrário, visa a ratificação da identidade judaica que lhes é negada tanto por judeus quanto por cristãos.

A trindade e a posição central de Jesus devem ser conservadas e ao messias Jesus deve ser concedido “o lugar supremo dado a ele na palavra de Deus”²⁹. Isso torna os judeus messiânicos judeus *messiânicos*. Entretanto, importa-lhes então alcançar (ou recuperar) e conservar sua própria identidade³⁰, que não deriva suas formas de expressão de uma cultura cristianizada “estranha” ou simplesmente da Igreja³¹. A gente só consegue realmente descansar na própria cama, dizem os autores: “Só nosso próprio contexto verdadeiramente faz com que nos sintamos em casa.”³² “Contexto” é, aqui, a comunidade judaica, à qual os judeus messiânicos querem apegar-se: “Compartilhamos uma solidariedade coletiva com os outros judeus.”³³

Disso segue-se: a água da vida precisa ser oferecida em vasos com características judaicas, o que significa: manutenção de tradições e liturgias judaicas (*mesusa*, *kippa*, culto no sétimo dia, *passah*, pães ázimos), proposta de uma articulação das comunidades de judeus messiânicos e uma defesa de “nossa contextualização” em duas frentes: contra difamadores judaicos e cristãos³⁴.

Essa contextualização segundo Rm 9-11 tem a ver com a ratificação da comunhão com “nossos compatriotas segundo a carne”, portanto com a questão da relação “dentro do povo judeu uno”. Para os judeus messiânicos ela é e permanece uma relação “nós-nós”: “todos os judeus são ‘nós’ e nunca ‘eles’”³⁵. “(...) os demais judeus (...) nunca são o inimigo, mas sempre amados por Deus e por nós. E em cada situação nós mesmos permanecemos o que sempre fomos — o resto de Israel.”³⁶

Neste sentido os judeus messiânicos compartilham do sentimento de “ser uma nação diferente das outras (Êx 19.6)”³⁷, e a contextualização visa “maximizar” o caráter judaico de sua comunicação e eliminar elementos culturais estranhos. “Não devemos esquecer nunca que somos participantes de uma história comum com outros judeus.”³⁸ Como “povo do messias”³⁹ os judeus messiânicos entendem-se, juntamente com todos os judeus, “como um único povo”⁴⁰.

Nesse programa de contextualização não é necessário acentuar explicitamente que esse povo judeu uno é portador da promessa de Deus. Isso é a premissa óbvia, como deixam claro as citações aduzidas acima. Ora, o que visa a contextualização? O serviço dos judeus messiânicos para com as 12 tribos de Israel consiste em encontrar caminhos para comunicar e expressar a boa nova “sem exigir das pessoas que abandonem sua própria ‘cama’ cultural para tornar-se hóspedes inquietos na casa de alguém outro”⁴¹.

A situação é diferente na teologia contextual “normal” oriunda do chamado Terceiro Mundo. Para ela o êxodo do cristianismo europeu tradicional rumo ao próprio mundo da vida é algo óbvio e constitutivo. Mas de que maneira o “povo” é portador da promessa de Deus é algo que, ao contrário do que ocorre na teologia contextual dos judeus messiânicos, precisa ser primeiramente fundamentado.

3. O povo como portador da promessa de Deus

3.1. “O servo de Deus é o povo oprimido”

É este o título dado por Carlos Mesters a um capítulo de seu livro *A missão do povo que sofre*⁴², particularmente importante para nosso tema. Frente à compreensível suspeita de que aqui se estaria estilizando e transformando, do lado latino-americano, o ser-oprimido em qualidade salvífica, deve-se acentuar que para Mesters essa afirmação representa a quintessência de sua interpretação dos cânticos do servo de Deus de Dêutero-Isaías. Os textos bíblicos⁴³ documentam “que o povo é o servo”. Isto é, por assim dizer, o título que está na moldura do quadro do servo de Deus.

Mas que povo é o servo de Deus e, com isso, o portador de sua promessa?

É o povo descrito no quarto cântico [sc. do servo de Deus]: o povo oprimido, sofredor, desfigurado, sem aparência de gente e sem um mínimo de condição humana, povo maltratado, sem graça nem beleza, explorado e desprezado, cheio de sofrimento, evitado pelos outros como se fosse um leproso, condenado como um criminoso, sem julgamento e sem defesa.⁴⁴

É o próprio Deus que “escolheu” esse povo para ser seu servo (Is 41.9)⁴⁵. Os pobres e miseráveis são os primeiros destinatários da incumbência divina — e com razão. Pois Is 42.6: “Eu sou o Senhor! Eu te chamei do modo como corresponde à justiça!” não deve ser entendido como se Deus quisesse que o povo fosse ou se tornasse do modo como corresponde à justiça, mas deve ser entendido como autocomprometimento *de Deus* para com a justiça. Face à alternativa de chamar Nabucodonosor ou o povo sofredor, Deus não tinha opção. Porque queria ser justo, ele só podia escolher esse povo. “Com outras palavras, a opção pelos pobres e oprimidos não é facultativa, mas é um dever de justiça, de justiça divina!”⁴⁶ Portanto, a eleição do povo sofredor como servo de Deus e sua autorização para a missão⁴⁷ são consequência e expressão da *iustitia dei!*

Embora Mesters se abstenha de uma polêmica agitadora contra os opressores⁴⁸ e se concentre no chamamento, eleição e autorização do povo sofredor como o evangelho, fica claro qual é o anverso da identificação de Deus com os desclassificados no “cativo” para os opressores: agora eles ficam em desconformidade com o povo escolhido por Deus e se deparam com a pergunta de se querem manter sua não-identificação com esse povo.

3.2. A identificação de Deus com os *dalit*

A teologia contextual *dalit* é “patética”: “A dor ou o patos é o início do conhecimento.”⁴⁹ A teologia *dalit* corrobora que o patos ou o sofrimento constituem o cerne das experiências dos *dalit*. Antes de toda ação e reflexão “os *dalit* conhecem a Deus em seu sofrimento e por meio dele”⁵⁰.

A consciência dos *dalit* de serem portadores da promessa de Deus se expressa em diversas confissões de fé parafraseadas: “Cremos no Deus *dalit*, que foi rejeitado, escravizado e marginalizado”. “Nossos clamores por libertação dos grilhões da casta foram ouvidos por Deus, que veio a nós em Jesus Cristo para viver conosco.”

Cremos no *dalit* Jesus (...), ele viveu e atuou em meio ao povo impuro da Galiléia, rejeitou as normas sociais, as noções morais costumeiras e os tabus da impureza, assumiu o papel de escravos acorrentados para fortalecê-los por meio da visão do Reino. Por causa de sua identificação com o povo poluidor, ele sofreu, foi crucificado, morreu e foi sepultado (...) Ele voltará para vingar os *dalit* e julgar seus opressores.

Cremos no Espírito Santo, o amigo dos *dalit*, que nos concede um renascimento ao suprimir nossa identidade de casta anterior (...).⁵¹

Os *dalit* entendem-se como “comunidade messiânica”: “Os *dalit* são o povo crucificado da Índia. E, como o sofrimento de Jesus, o sofrimento dos *dalit* é messiânico, trazendo libertação e redenção para a Índia.”⁵²

Essa figura de messias contrapõe-se a uma imagem de messias que só atribuída qualidade messiânica às castas superiores. Contra isso proclama-se o messias *dalit*: “Esse messias é negro, vive como sem-teto na rua, assim como nós. Esse messias é rejeitado pelos integrantes de castas pois se identificou conosco. Esse messias não é outro senão nosso ancestral, que morreu e sacrificou sua vida por nós. Esse messias é aquele que nos ilumina, faz com que reconheçamos nossos direitos e nos encoraja a obter respeito próprio e dignidade própria.”⁵³

O que chama a atenção nessa imagem de messias é como traços bíblicos são ligados com a crença *dalit* no apoio dos ancestrais. Portanto, o elemento messiânico pode dissociar-se da pessoa de Jesus de Nazaré — também na medida em que agora os próprios *dalit* oprimidos tornam-se um povo messiânico⁵⁴, que vai redimir a Índia⁵⁵.

Ao passo que no exemplo oriundo da América Latina foi destacada com clareza a iniciativa de Deus na autorização do povo sofredor, entre os *dalit* o messiânico como que tornou-se autônomo — também de sua relação com a comunidade cristã. Necessita-se de Deus como fonte de unidade na luta pela libertação, ou, em outras palavras, a teologia *dalit* se opõe a uma compreensão de cristianismo que separe os *dalit* cristãos dos demais *dalit*. Por amor da unidade na luta Deus não pode ser limitado à comunidade cristã.

Também neste ponto existem paralelos com a teologia *minjung*, p. ex. a

distinção entre diversas formas de messianismo político e a política messiânica de Jesus, sendo que o servo sofredor de Deus torna-se o exemplo orientador da função messiânica do *minjung*: “Ao passo que o messianismo político procura transformar o *minjung* num nada histórico, em objeto de suas pretensões messiânicas, a política messiânica de Jesus visa realizar a subjetividade histórica do *minjung*, torná-lo senhor de seu próprio destino histórico (...) Pode-se entender a relação entre *minjung* e messias como relação entre um sujeito (o *minjung*) e sua função (o messias). Entretanto, a função messiânica do povo não deve ser entendida nos moldes de uma elite que se encontra no topo da hierarquia política, e sim nos moldes do servo sofredor de Deus.”⁵⁶

Perspectivas

O fenômeno da teologia contextual, que recebeu esta designação desde cerca de 30 anos, não é novo. A própria Bíblia sempre está relacionada com o contexto, e o mesmo se aplica a toda teologia ao longo dos séculos. Na medida em que uma caracterização pelo contexto sempre está dada, mas não é buscada de modo deliberado, dever-se-ia falar de uma teologia passivamente contextualizada. Quando, em contraposição, se visa a confrontação deliberada com o contexto, uma transposição consciente e direcionada do texto em contextos novos e outros, tratar-se-ia de uma teologia ativamente contextualizadora⁵⁷. Os exemplos aqui apresentados representavam sobretudo o segundo tipo.

Sua vantagem consiste no fato de que os respectivos pressupostos dessas propostas teológicas e seus desvios da tradição teológica familiar aparecem com muito mais clareza do que em teologias que se entendem como isentas de pressupostos e, por conseguinte, universalmente válidas. Isso significa também que os riscos⁵⁸ podem ser percebidos com mais facilidade, a supressão do texto pelo contexto, a alienação e até mesmo a falsificação da mensagem pela situação. Contudo, além dos perigos da recontextualização, ou seja, da transposição do texto de seu contexto bíblico para contextos atuais, existem também exemplos de “retextualização”, que têm recebido menos atenção. Refiro-me a exemplos da teologia contextual hodierna nos quais, de maneira surpreendente, o texto “antigo” é expresso de modo novo e autêntico⁵⁹. Portanto, no caso das posições aqui apresentadas dever-se-ia examinar se estão comprometidas com o Espírito ou com o espírito da época.

Ora, na avaliação de afirmativas de teologias contextuais sobre o povo como portador da promessa de Deus não se deveria esquecer um critério (e com isto volto ao início): não fomos criados como estátuas inanimadas, e sim como receptores do evangelho, e este não deve nos atingir como uma pedra, e sim fazer o coração arder (cf. Lc 24.32). No Debate de Valladolid (1550-51), Bartolomé de las Casas comentou da seguinte maneira o *compelle intrare* (Lc 14.23): o “obriga-os

a entrar” não significaria guerra, “e sim a grande força de Deus que move os corações petrificados das pessoas”⁶⁰.

Todavia, o tema proposto, junto com a pergunta pela relação entre a promessa de Deus e o “povo”, ainda é extremamente atual devido a uma razão que gostaria de esclarecer, à guisa de conclusão, com base em experiências feitas no semestre passado.

Numa preleção intitulada “Introdução à ciência da religião”, eu havia apresentado, esforçando-me ao máximo para não tomar partido, dois tipos de religião: a “profética” e a “mística”. Nas respostas da respectiva pergunta contida na prova apareceu uma avaliação que eu de maneira alguma havia proposto: as religiões proféticas — realização da vontade do Deus uno no mundo (política, economia, sociedade, direito) — foram desvalorizadas, em parte maciçamente: a imagem de um Deus intransigente, a alternativa entre bem e mal, o compromisso com o mandamento de Deus, a avaliação da conjuntura em nome de Deus — isto provocou rejeição veemente. Em contraposição a isso, toda a simpatia dos/as estudantes estava voltada para a religião mística “não-polêmica” e também apolítica. — Neste caso se percebem os efeitos não-imediatos de influências esotéricas atuais, que desembocam numa supressão do elemento profético e eliminam a pergunta pela ação de Deus na chamada história profana e pela relação da fé com o mundo.

As afirmações de teologias extra-européias sobre as promessas de Deus e o direcionamento dessas promessas ao “povo” e aos “povos” podem ser questionáveis no caso concreto. Entretanto, elas lembram a relação com o mundo que é própria do testemunho bíblico, a defesa dos sofredores por parte de Cristo e a tarefa da teologia cristã de marcar com clareza as conseqüências sociais e políticas do evangelho — frente a tentativas atuais de apagar a dimensão profética mediante a fixação em necessidades próprias e de fechar os olhos diante da cruz de Cristo e, com isso, diante do “povo que sofre”.

Notas

* Publicação original: Das Volk als Träger von Gottes Verheissung : Der Beitrag der kontextuellen Theologie, in: Jürgen ROLOFF et al., *Volk — Nation — Kirche*, Hannover : Lutherisches Verlagshaus, 1998, p. 75-98.

1 Cf. as relações teológicas e antropológicas, p. ex. em Ez 20.32; Jr 3.9; At 17.26; Ez 11.19.

2 *Livro de concórdia*, p. 562s.

3 Paul TILLICH, *Systematische Theologie*, 3. ed., Stuttgart, 1956, vol. 1, p. 9.

4 ID., *ibid.*, p. 13.

5 Cf. *ibid.*, p. 76.

6 Quanto a isso, cf. Hermann BRANDT, *Gottes Gegenwart in Lateinamerika*, Hamburg, 1992, especialmente p. 1-13, 106-137.

- 7 Detalhes sobre a história do conceito e o fenômeno encontram-se em Fritz FREY, Kontextuelle Theologie, in: Giancarlo COLLET (Ed.), *Theologien der Dritten Welt : EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche*, Imensee, 1990, p. 142-182. Quanto ao desenvolvimento de teologias contextuais, duas referências bibliográficas: o periódico *Theologie im Kontext, Informationen über theologische Beiträge aus Afrika, Asien, Ozeanien und Lateinamerika*, publicado duas vezes ao ano (vol. 18 em 1997), e o anuário *Jahrbuch für kontextuelle Theologie*, publicado em quatro línguas desde 1993. Ambos são publicados pelo Missionswissenschaftliches Institut Missio, de Aachen.
- 8 Cf. Arnulf CAMPS, Die ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen, 1976-1988: ein komplizierter Bruch, in: Giancarlo COLLET (Ed.), op. cit., p. 183-200.
- 9 Quanto a esse “triângulo hermenêutico”, cf. Wolfgang SCHÜRGER, *Theologie auf dem Weg der Befreiung*, Erlangen, 1995, p. 72-75.
- 10 Cf. Martin VOLKMANN, *Jesus e o templo*, São Leopoldo : Sinodal/IEPG, 1992, bem como Hermann BRANDT, Die Benutzung des Judentums in der Befreiungstheologie, *Ökumenische Rundschau*, v. 39, p. 424-439, 1990, com um adendo em *ibid.*, v. 40, 1991.
- 11 Cf. Hermann BRANDT, Neulesen der Bibel — im aktuellen Kontext lateinamerikanischer Bibelauslegung, *Monatsdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim*, n. 2, 1995, p. 32-34.
- 12 Cf. ID., Teologia contextual como sincretismo?, *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 27, n. 2, p. 103-118, 1987.
- 13 Lá realizou-se em 1974 o 1º Congresso Mundial de Evangelização. Desde então “Lausanne” designa a contraposição evangelical às conferências mundiais sobre missão promovidas pelo Conselho Mundial de Igrejas.
- 14 Rene PADILLA, *El evangelio hoy*, Buenos Aires, 1975.
- 15 ID., *ibid.*, p. 43-78.
- 16 *Ibid.*, p. 86ss.
- 17 *Ibid.*, p. 46-64.
- 18 Esse aspecto da teologia evangelical não é levado em consideração por Peter BEYERHAUS, *Er sandte sein Wort : Theologie der christlichen Mission*, Wuppertal, 1996, vol. 1; cf. aí o cap. 6: “A relativização contextual da autoridade bíblica”, p. 197ss.
- 19 Em alusão ao título do livro de José MÍGUEZ BONINO, *A fé em busca de eficácia*, São Leopoldo : Sinodal, 1986.
- 20 Cf. a seção intitulada “A origem do método hermenêutico na interpretação popular da Bíblia” em Wolfgang SCHÜRGER, op. cit., p. 67-70.
- 21 Carlos MESTERS, *A prática libertadora de Jesus*, Belo Horizonte : CEBI, s. d., p. 1.
- 22 Cf. Arvind P. NIRMAL, *Doing Theology from Dalit Perspective*, Madras, 1991; ID., Auf dem Weg zu einer christlichen Dalit-Theologie, in: *Gerechtigkeit für die Unberührbaren : Beiträge zur indischen Dalit-Theologie*, 1988 (*Weltmission heute*, 15); cf. John C. B. WEBSTER, *The Dalit Christians : A History*, New Delhi, 1994. Quanto a um aspecto da arte *dalit*, cf. Volker KÜSTER, Inkulturationsverweigerung als ästhetischer Protest : Das Werk des indischen Künstlers Solomon Raj in einem neuen Licht, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, v. 81, n. 2, p. 153-163, 1997; bibliografia adicional em Johannes HOFFMANN, *Exodus of the Broken People : Dalits and Dalit Theology*, Madras, 1996, p. 4s., 126 (manuscrito).
- 23 *Dalit* é um termo sânscrito. Em contraposição à disseminada identificação de tradição sânscrita e consciência de superioridade brâmane, Timothy C. Tennent aponta para o potencial contido no sânscrito de servir aos interesses dos *dalit* e à fundamentação de uma “teologia popular na Índia”; cf. Timothy C. TENNENT, Contextualizing the Sanscritic Tradition to Serve Dalit Theology, *Missiology*, v. 25, n. 3, p. 343-349, jul. 1997.

- 24 Yong-Bock KIM, *Messias und Minjung*, in: Jürgen MOLTMANN (Ed.), *Minjung : Theologie des Volkes Gottes in Südkorea*, Neukirchen, 1984, p. 215-229 (218s.).
- 25 Carlos MESTERS, *A missão do povo que sofre*, 2. ed., Petrópolis : Vozes; Angra dos Reis : CEBI, 1985, p. 13s.
- 26 Quanto ao que se segue, cf. Ulrich SCHOENBORN, *Evangelische Radikalität — ein Nachwort*, in: Carlos MESTERS, *Sechs Tage in den Kellern der Menschheit*, Neukirchen, 1982, p. 165-176 (170s.) [posfácio à edição em alemão do título da nota seguinte].
- 27 Carlos MESTERS, *Seis dias nos porões da humanidade*, 2. ed., Petrópolis : Vozes, 1977, p. 30.
- 28 *Missiology*, v. 25, n. 1, p. 15-35, jan. 1997.
- 29 *Ibid.*, p. 26, 27.
- 30 Cf. *ibid.*, p. 16.
- 31 *Ibid.*
- 32 *Ibid.*, p. 17.
- 33 *Ibid.*, p. 21.
- 34 Cf. *ibid.*, p. 27-29.
- 35 *Ibid.*, p. 32.
- 36 *Ibid.*
- 37 *Ibid.*, p. 17.
- 38 *Ibid.*, p. 20.
- 39 *Ibid.*, p. 21.
- 40 *Ibid.*, p. 32.
- 41 *Ibid.*, p. 33.
- 42 Carlos MESTERS, *A missão do povo que sofre*, p. 126-128.
- 43 Is 41.8-9; 42.18-20; 43.10; 44.1-2; 44.21; 45.4; 48.20; 54.17.
- 44 Carlos MESTERS, *A missão do povo que sofre*, p. 127.
- 45 *ID.*, *ibid.*, p. 126.
- 46 *Ibid.*, p. 43.
- 47 Quanto a isso, cf. *ibid.*, p. 44-46; Is 42.6-9.
- 48 Cf. suas reflexões sobre a conversão dos opressores: *ibid.*, p. 141-146.
- 49 Arvind P. NIRMAL, ap. Johannes HOFFMANN, *op. cit.*, p. 117.
- 50 *Ibid.*
- 51 *Ap. ibid.*, p. 133, 141s., 154.
- 52 *Ibid.*, p. 151.
- 53 Mohan P. LERBEER, *Dalit Identity — A Theological Reflection* (texto ainda não publicado), p. 12, ap. Johannes HOFFMANN, *op. cit.*, p. 144.
- 54 Cf. *ID.*, *ibid.*, p. 153.
- 55 Cf. a citação a que se refere a nota 52.
- 56 Yong-Bock KIM, *op. cit.*, p. 227.
- 57 Segundo Peter BEER, *Kontextuelle Theologie : Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung*, Paderborn, 1995.

- 58 Cf. o acertado título (“Inculturação ousada”) da obra de Franz WEBER, *Gewagte Inkulturation : Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz*, Mainz, 1996.
- 59 Exemplos encontram-se em Hermann BRANDT, *Vater unser auf Erden : Das Gebet Jesu in Lateinamerika*, Hannover, 1992, especialmente p. 37.
- 60 Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, ed. por Mariano Delgado, Paderborn, 1994, vol. 1, p. 355.

Hermann Brandt
Institut für Praktische Theologie
Abt. Missions- und Religionswissenschaft
Universität Erlangen-Nürnberg
Jordanweg 2
D-91054 Erlangen
República Federal da Alemanha

(Tradução: Luís M. Sander)