

Una Sancta: a Unidade da Igreja na Divisão Social

Vítor Westhelle

1. Ecumenismo: Unidade ou Totalidade?

A relação entre estrato sócio-econômico e filiação religiosa é complexa. Esta complexidade deve-se à ausência de uma conexão causal *direta* entre *status* social e sistemas religiosos articulados e praticados por instituições eclesiásticas. As diferenças sociais e econômicas e as relações de classes não se desdobram em relações análogas entre igrejas (ou sistemas religiosos similares) e nem mesmo dentro delas. O que divide ou une as igrejas não são os problemas éticos como tais. Quer dizer, uma situação de classe social não se desdobra diretamente em uma opção religiosa. Sistemas religiosos são capazes de abarcar diferentes situações sociais e por isso são relativamente refratários a desafios ético-sociais específicos. No entanto, uma certa relação existe. Mas, por não representar uma relação causal direta, esta precisa ser descrita como *assimétrica*.

Este ensaio é uma tentativa de definir em que consiste essa assimetria e o que constitui sua causalidade. Defrontamo-nos com um dos problemas básicos do ecumenismo. Por um lado, a compreensão desta relação permitiria definir os limites e possibilidades do ecumenismo. Por outro, o próprio movimento ecumênico tem sido possível por ser a relação entre situação social e vinculação religiosa bastante amorfa. É impossível deixar de suspeitar que possa haver uma conexão entre a emergência do ecumenismo no século passado e seus grandes marcos históricos que sucederam as duas grandes guerras (o Conselho Missionário Internacional, os Movimentos Vida e Ação, e Fé e Constituição, e, por fim, o CMI) e a expansão concomitante do capitalismo internacional. Será que somos mais ecumênicos porque o capitalismo se universaliza, i. e., se “catoliciza”? Isto, no entanto, não significa que se possa aplicar uma teoria de reflexo para explicar o movimento ecumênico a partir da infra-estrutura econômica. A própria militância do ecumenismo em causas de libertação e promoção humana está a desmentir tal associação imediata. Mas permanece, portanto, esta indagação: quais são os limites e possibilidades para a unidade dos cristãos? Ou seja, que caráter tem o projeto ecumênico de unidade dos cristãos e como incide sobre questões éticas?

Correlato ao problema do ecumenismo está a diversidade e pulverização das opções oferecidas pelos novos movimentos religiosos onde a multiplicidade dribla tentativas de classificá-los por critérios éticos que suponham uma relação direta entre critérios políticos, sociais ou econômicos¹.

Desde o “reverso da história” (Gutiérrez), i. e., desde as nações dependentes do mundo uma séria crítica tem sido feita ao ecumenismo de consenso doutrinal ou de aproximação eclesial. Simultaneamente, no entanto, algumas das expressões mais vigorosas do ecumenismo contemporâneo aparecem neste mesmo contexto. Não me refiro apenas à cooperação de cristãos e igrejas em torno de ações sociais e diacônicas. A própria prática eclesial também tem sido afetada por este ecumenismo, a despeito de toda falta de concordância doutrinal. Presbiterianos, católicos romanos, luteranos e metodistas não alcançaram concordância sobre a eucaristia, para usar um exemplo. No entanto, celebram a eucaristia em comum, apesar das resistências eclesiais e da falta de concordância confessional que regule tais celebrações. Estas só são possíveis, carece lembrar, em certas circunstâncias sociais e políticas. Aí estão sua condição de possibilidade. São efêmeras. Não se institucionalizam. Sobretudo, são ambíguas. Mas afetam a prática eclesial dos que partilham na celebração.

Tais avanços ecumênicos são bastante circunstanciais. Nisto reside sua força e sua limitação. Não apenas possibilitam mais unidade, como também são causadores de divisões. A distinção já consagrada entre ecumenismo de base e ecumenismo de cúpula não ajuda muito na definição deste fenômeno. Tanto a crítica quanto os avanços ecumênicos estão emoldurados por relações sociais e econômicas em meio aos conflitos e contradições manifestados em dadas conjunturas históricas onde não assumem um papel inequívoco. Este processo ecumênico, com seus avanços e recuos, afeta simultaneamente a unidade interna de uma instituição eclesial e a relação entre corpos eclesiais, tanto na prática como na teoria². O que importa é reconhecer que a prática ecumênica reveste-se de muitos enigmas e não é menos ambígua na base que na cúpula. Como ilustração desta complexidade, temos a curiosa correlação existente entre a internacionalização do capitalismo e o desenvolvimento do movimento ecumênico.

Camilo Torres, o sacerdote colombiano que morreu na guerrilha em 1966 já apresentou o problema e propôs também uma resposta:

Deixei os deveres e os privilégios clericais, mas não deixei de ser um sacerdote. Eu creio que me entreguei à revolução por amor ao meu próximo. Parei de rezar a missa para praticar o amor ao próximo na esfera temporal econômica e social. Quando meu próximo já não tiver nada contra mim, quando tiver levado a revolução a cabo, então, se Deus o permitir, voltarei a celebrar a missa³.

O texto segue com um comentário sobre Mateus 5.23-24. A crítica é clara. Celebrar a comunhão é algo hipócrita em um contexto de injustiça e luta de classes. Por isso também censurou a Igreja por permitir que tais celebrações ocultassem e harmonizassem os conflitos através de ritos de pretensa unidade. Esta tem sido a suspeita por detrás de muitos esforços ecumênicos.

Enrique Dussel levou esta discussão adiante sugerindo que o proble-

ma não reside somente na busca por superar as divisões sociais para viabilizar uma possível celebração da unidade. Para Dussel a própria busca por celebrar a unidade já suprime o que é diferente, nega a alteridade. A própria desigualdade social e econômica é resultado da negação do outro, de sua redução à totalidade.

Ecumene é o mesmo que “totalidade”, um termo técnico altamente abstrato. “Totalidade” vem de “total”; dizemos: “a totalidade de significado” do meu mundo cotidiano, porque tudo neste mundo tem significado. O que está no meu mundo faz sentido para mim, mas não necessariamente para um outro. (...) portanto quem entende o significado de tudo que está ocorrendo é também aquele que está no centro do mundo. Quem está na periferia do mundo não sabe do que se trata⁴.

Para Dussel, nem mesmo justiça social e econômica são condições suficientes para a unidade, pois tal unidade representaria a supressão do outro, do *dis-tinto*. No entanto, a crítica possível a uma unidade total não é o mesmo que a crítica total a uma unidade possível. Este, então, é o problema: Quais são as condições para uma unidade possível (e não de uma possível unidade que suprime todas as diferenças)?

2. Classes Sociais e Opções Religiosas

É de Max Weber a clássica formulação sobre a relação entre situação social e demanda religiosa.

Os estratos social e economicamente privilegiados sentem pouca necessidade de salvação. Estes, antes, atribuem à religião a função de “legitimação” de seu estilo de vida. (...) A situação dos não-privilegiados é a oposta. Sua necessidade específica consiste em serem salvos do sofrimento⁵.

A análise de Weber sobre a relação entre estrutura social e necessidades religiosas é clara e perceptiva, e sugere uma ligação direta entre estrato sócio-econômico e articulação religiosa. Pierre Bourdieu, comentando a tese weberiana, extrai conclusões lógicas:

As demandas religiosas tendem a organizar-se em torno de dois grandes tipos que correspondem a dois grandes tipos de situações sociais, ou seja, as *demandas de legitimação* da ordem estabelecida próprias das classes sociais privilegiadas, e as *demandas de compensação* próprias das classes desfavorecidas⁶.

Se tal interpretação das demandas religiosas é aplicada a sistemas religiosos organizados, poderemos observar, como já notou Ernst Troeltsch, que este é o caso das seitas⁷, e apenas sob condições especiais poderíamos incluir também igrejas como no caso da África do Sul sob o *apartheid*. Mas tal relação direta entre estrato social e filiação religiosa não é tão óbvia ou fácil de reconhecer nas igrejas históricas. A isto Camilo Torres chamou atenção em sua denúncia. Ao invés de expressar necessidades religiosas em diferentes organizações religiosas, estas são capazes de ser tão inclusivas que mascaram opções religiosas.

Para clarear esta questão é necessário tratar do papel da religião dentro do capitalismo e de sua ideologia moderna. Não é possível analisar a estrutura social de classes sem considerar o sistema que a organiza.

A emergência do indivíduo como um ente atomizado e a criação de um amplo sistema ideológico à base da liberdade e da individualidade são dois lados correlatos da modernidade. E isto traz implicações para o papel que as igrejas desempenham neste sistema.

3. A Nova Fé

O anúncio da morte de Deus em Nietzsche é conhecido como uma das formulações características dos tempos modernos. Interessante, no entanto, é o contexto no qual Nietzsche coloca este anúncio pela primeira vez. Zaratustra encontra-se com uma multidão no mercado público onde todos esperavam o espetáculo de um equilibrista dançando sobre uma corda. Ali o super-homem é anunciado e Deus é pronunciado morto. Morto porque no mercado nada mais existe além de indivíduos em interação. Os indivíduos, diz o Zaratustra de Nietzsche, “são a mais recente das criações”⁸. O mercado reina supremo. É o espaço no qual os indivíduos exercem sua mais concreta liberdade e definem sua identidade e seu papel. Na verdade, a emergência do indivíduo atomizado que se diferencia do exercício de sua vocação, de seu papel público, começa com a Renascença, mas culmina no triunfo do capitalismo como uma ideologia assumida⁹.

A emergência deste indivíduo já sem vinculação orgânica e perene com seu papel social é o que permite a afirmação radical de sua liberdade. Tão radical é esta liberdade que a ela só é atribuída uma formulação negativa, como em John Stuart Mill: “A única liberdade que merece este nome é a busca do próprio bem de nossa própria maneira, enquanto não privamos outros de sua liberdade ou impedimos seus esforços em obtê-la.”¹⁰ Esta formulação, pela qual rezam as sociedades ocidentais, coloca todo o problema do limite da liberdade fora da consciência do indivíduo. Situa-a no flexível terreno das relações humanas. Mas é precisamente nestas relações que acontece a concreção relativa da liberdade absoluta do indivíduo. Tal liberdade só se torna positiva, só se realiza na satisfação das necessidades concretas que são sempre dirigidas contra o próximo. A consciência e a razão tornam-se instrumentos do “desejo insaciável dirigido contra o próximo”¹¹. Eis aí a razão por que Kant soube identificar como característica fundamental dos tempos modernos a capacidade do indivíduo em superar a covardia e a preguiça¹². O desejo pelo qual a razão e a consciência tornaram-se instrumentos é o desejo de concretizar a liberdade na “acumulação ilimitada” (Hobbes). Trata-se do “desejo do ganho” (Locke). As relações humanas são mediadas pelo interesse em realizar materialmente a liberdade absoluta — mas “espiritual” — do indivíduo.

A sociabilidade humana não desapareceu, mas foi investida de um novo caráter. *Fraternité* era de fato um ideal. Mas sua definição não se base-

ava em valores objetivos, em um inventário de direitos positivos (certo salário, moradia, educação, saúde, etc.). *Fraternité* foi interpretada como um arranjo contratual destinado a garantir proteção e mútua satisfação de desejos em uma situação altamente competitiva. O ideal associativo realiza-se na *corporatio*, na máquina, não na *communitas*, porque a concreção da liberdade é apenas o lado externo da liberdade interior já conquistada. As utopias da Renascença tornam-se en-topias. As “verdades necessárias da razão” (Lessing) são internas à própria razão e não carecem de demonstração histórica. A “mística” liberal é apofática, cala-se ante tudo que não pode ser (positivamente) expresso, como assegurava o neo-positivista Wittgenstein¹³. Garante a “divindade” do indivíduo negando valor intrínseco a tudo que o transcenda.

Dentro desta lógica, o conceito de propriedade receberá uma importância só comparável ao ideal da individualidade. Propriedade não é mais do que a recompensa externa da virtude interna do indivíduo: buscar o ganho, ser criativo e agressivo no mercado. Pois esta é a maneira como se expressa a consciência do valor intrínseco e inalienável do indivíduo atomizado. Assim, a propriedade privada assume uma função “sacramental”. Ela é o meio através do qual se atribui concreção à liberdade radical, mas abstrata, do indivíduo. Em linguagem religiosa, a propriedade privada torna-se no santuário em que se alcança a auto-realização do indivíduo.

O conceito de contrato econômico exemplifica as mudanças, sutis mas decisivas, que marcaram a modernidade. Se em tempos pré-modernos havia uma distinção legal entre usura e tributo, por um lado, e empréstimos, juros e taxas, por outro, esta distinção já não é mais tão claramente definida¹⁴. Empréstimos eram considerados como renúncia temporária do direito à propriedade pelo qual juros poderiam ser cobrados. A usura e o tributo implicavam controle social e político sobre outros sem a livre concordância da parte destes. Com a modernidade aparentemente desaparecem o tributo e a usura, os quais eram denunciados moralmente mas reconhecidos na prática. Mas, de fato, o que realmente mudou é a natureza dos empréstimos que agora não são mais compreendidos como renúncia temporária à propriedade. O empréstimo é, agora, a extensão do corpo do indivíduo (ou associação de indivíduos: corporações, estados) que, contando com a busca do ganho por parte do devedor, irá barganhar a maior porção possível deste ganho.

Surpreendente nisto tudo é o caráter misterioso com o qual se reveste este sentido intrínseco do contrato. No mercado, que é o contexto em que se dão estes contratos, há uma lógica eficaz que possui um sentido profundamente teológico. Ironicamente, a própria idéia da liberdade criou seu oposto, sua negação. Como Franz Hinkelammert demonstrou, a própria defesa da liberdade individual gerou a sua reversão. A liberdade não pode ser assegurada a quem se opõe, seja por ação ou por consciência, a esta definição liberal de liberdade¹⁵. Uma vez que a propriedade é a *res extensa* da liberdade individual é preciso declarar uma guerra sem tréguas aos que atacam

a propriedade privada, sejam aqueles que a roubam ou os que se aliam a um programa político que prioriza valores comunitários ou sociais às expensas dos valores individuais.

Consideremos, por exemplo, como isto é articulado por Adam Smith que o faz com uma linguagem emprestada das teodicéias, assegurando a todos que a fé é “a convicção de fatos que se não vêem” (Hb 11.1).

O indivíduo emprega seu capital de tal forma que se produza o maior valor possível. Ao fazê-lo, não busca favorecer ao interesse público e nem sabe o quanto o favorece; o único que busca é a sua própria segurança, seu próprio benefício. E nisto há uma “mão invisível” que o leva a servir um fim que não estava em suas intenções. Ao buscar o interesse próprio o indivíduo, muitas vezes, favorece o interesse da sociedade com mais eficácia que se o fizesse a propósito¹⁶.

A “mão invisível” é capaz de transformar egoísmo em caridade e altruísmo. “Por isso — conclui Hinkelammert — a burguesia já não necessita de nenhuma ética além da exigência do respeito mais absoluto a suas relações sociais de produção, quer dizer, à propriedade privada e ao cumprimento dos contratos.”¹⁷

Neste contexto um novo papel é atribuído aos sistemas religiosos organizados (igrejas e seitas). A tese de Weber, segundo a qual a religião tem uma função legitimadora para os estratos sociais privilegiados, revela aqui sua limitação. O caráter religioso do “testamento” moderno não requer um apoio eclesial ou doutrinal explícito. Wittgenstein percebeu isso quando no seu *Tractatus logico-philosophicus* colocou a religião (*das Mystische*) e a ética no âmbito do inefável¹⁸. Este de fato é o caso, em certo sentido. A religião não adentra o discurso público. É o que o dizer popular afirma: “religião não se discute”. Mas isso não significa que os sistemas e instituições que articulam o religioso sejam supérfluos. Às igrejas é atribuído um duplo papel: na prática, são convocadas para dar assistência àqueles que são sistematicamente marginalizados; na doutrina, devem elaborar um sistema ideológico que garanta aos membros um sentido de integração psicossocial. Consideremos esses dois aspectos.

3.1. A Rede de Segurança

A mística da “mão invisível” não é tão poderosa para impedir que no capitalismo, como sistema econômico da modernidade, muitos caiam da corda bamba. A intensificação da internacionalização do capitalismo depois da Segunda Guerra Mundial revelou seu lado trágico ao sul do equador. Mas não somente ao sul do equador, onde para o colonialismo não há pecado, há os que não mantêm o equilíbrio. Em sua campanha eleitoral para o segundo mandato de presidente dos Estados Unidos, Ronald Reagan propôs que as igrejas cumprissem a função de “redes de segurança” para os que caíssem da corda do “mais novo testamento”. Se no centro do siste-

ma elas são necessárias, quanto mais no mundo dependente onde a taxa de acidentes no circo do mercado é bem mais elevada.

Em termos práticos tais “redes de segurança” garantem a credibilidade do circo e a manutenção do espetáculo. A possibilidade de uma ruptura radical com a ordem vigente tem sido freqüentemente provocada e sustentada pelas massas que não estão funcionalmente integradas na economia, sobretudo o campesinato, ainda que não se articulem como movimentos políticos (como é o caso do operariado)¹⁹.

O crescimento dos excluídos exige um esforço unificado por parte de missões eclesiais e agências de desenvolvimento para manter a anomia social administrável. Esta estratégia de exclusão integrativa dos grupos subalternos oferece uma interpretação para o lema do movimento ecumênico do início do século: “A doutrina divide, o serviço une.”

Desde a chegada dos Adventistas do Sétimo Dia na América Latina, na virada do século, hospitais, clínicas, escolas, enfermarias e asilos têm sido multiplicados através de missões e assistência social e médica²⁰. E o futuro promete ainda maiores esforços considerando-se a crise cíclica em que ingressaram as economias latino-americanas, agravada pelo peso de uma dívida externa impagável.

Em tal situação, filantropia eclesial não é exceção. Através de agências e entidades as igrejas têm podido atuar prestando serviço humanitário aos excluídos. Tal serviço, além de cumprir a função de “rede de segurança”, permite às igrejas tornar impessoal a responsabilidade ética dos cristãos²¹. O anúncio da graça é feito pelo mesmo canal (igreja) que isenta as pessoas do confronto ético pessoal. Os beneficiados pela assistência que os sustenta social e biologicamente também entenderão que a mesma graça pregada está ligada com a possibilidade de sobreviverem no sistema. De fato, aí o meio é a mensagem. E as igrejas, aliviadas da tarefa de cumprir a função pública da religião podem servir como Marta — não a Jesus, mas ao “testamento” capitalista. Ainda assim, sem saber o que realmente importa.

Observemos, agora, o outro processo em que a religião está envolvida perguntando pela relação entre a articulação doutrinal de uma igreja e a “metafísica do mercado” (Hinkelammert).

3.2. Religião: Apoio Ideológico ou Disfarce?

Dizíamos que não há uma relação *direta* entre estrato social e articulação religiosa. Salvo exceções que confirmam a regra, não encontramos nos corpos doutrinários das igrejas uma defesa da ordem burguesa ou do sistema capitalista. Tampouco encontraremos uma tradução teológica do Manifesto Comunista como afirmação doutrinal de uma “igreja proletária”. Em casos extremos encontraremos a defesa de uma certa conjuntura política (como aconteceu na Alemanha nazista, no Chile de Pinochet, ou na África do Sul). Mesmo assim, ainda não temos confissões eclesiais como articulados sistemas ideológicos. Na verdade, quando elementos ideológicos são

explicitamente introduzidos na doutrina, estes são prontamente denunciados como falsos e incoerentes. Estabelecer esta incoerência foi, por exemplo, o que marcou a força da Declaração de Barmen (particularmente a tese 3).

Na tentativa de explicar a assimetria entre articulação doutrinal e a ideologia dominante, Pedro Ribeiro de Oliveira, em um estudo seminal sobre o catolicismo brasileiro, mostrou que o conteúdo das representações religiosas está sempre condicionado pelo sistema religioso no qual elas surgem. Segundo o autor, isto impõe limites estruturais às inovações. Um sistema religioso possui apenas uma capacidade relativa de adaptação às exigências de um sistema social e econômico. As inovações “não podem ultrapassar determinados limites estruturais impostos pelo sistema religioso, sob pena de perder sua identidade religiosa”²².

Por duas razões combinadas, o complexo simbólico do cristianismo não pode funcionar como legitimação direta do capitalismo. Primeiro, porque sua estrutura simbólica surgiu em um modo de produção diferente. Segundo, porque o capitalismo não requer tal legitimação. Representações religiosas do cristianismo podem ser úteis ao capitalismo, mas não são necessárias²³. Há, de fato, o que Otto Maduro, usando um conceito de Althusser, chama de “autonomia relativa” da esfera religiosa²⁴.

No entanto, se não existe uma legitimação sistemática da ordem vigente, existe uma legitimação indireta. Esta legitimação indireta acontece quando a religião se apresenta como um inventário simbólico e doutrinal que oferece aos indivíduos sustentação psicossocial, harmonizando, assim, os conflitos estruturais na sociedade. Quer dizer, o objetivo da religião organizada é alcançar o indivíduo atomizado dentro das malhas do mercado. Isto pode acontecer tanto em encontros de massa como na pastoral de visitasões.

Um dos pressupostos com o qual trabalha o movimento ecumênico é que o que une os cristãos é mais forte que aquilo que os divide. Refletindo sobre isto, Juan Luis Segundo oferece uma reflexão que permite entender a conexão que existe entre o capitalismo tardio, internacionalizado e o movimento ecumênico. Esta conexão apresenta o outro lado do Movimento da Reforma, no século XVI, que dividiu a Igreja ocidental na fase inicial do capitalismo, quando a pluralidade era uma exigência para superar o objetivismo moral e doutrinário da Idade Média. Definindo ideologia como um disfarce que encobre contradições, Segundo escreve:

A tão propalada “unidade dos cristãos”, com suas conseqüências pastorais, constitui claro elemento ideológico. O ideal da unidade *para* a libertação transformou-se no ideal da unidade para encobrir conflitos, minimizá-los ante outra coisa declarada mais importante e *servir* assim, de modo indireto, à manutenção do *status quo*. (...) a ideologia que põe a superestrutura a serviço da ordem existente não é manobra consciente na maioria dos casos: é um deslizar inconsciente das idéias por sulcos onde não se vão chocar com essa ordem²⁵.

O verdadeiro conflito doutrinal não coincide com o conflito social e político, nem a convergência doutrinal é expressão da superação do que di-

vide socialmente o povo. Antonio Gramsci chamou atenção disso quando observou que “sobre a procedência do Espírito Santo seria ridículo olhar a estrutura social do Leste Europeu para explicar que ele procede apenas do Pai, ou a do Ocidente para explicar que ele procede do Pai e do Filho”²⁶. Bandeiras não explicam ou geram os conflitos. Elas os simbolizam. Tomar o símbolo pela realidade à qual aponta é idolatria religiosa. Explicar a realidade de onde emergem a partir deles mesmos é idealismo filosófico. Os símbolos iluminam a participação na realidade e adquirem significado nesta participação.

No entanto, resta explicar por que a religião tem uma força utópica, por que seus mitos e ritos são capazes de mover as massas e até mesmo desestruturar sistemas. Tal reserva motivadora não está na capacidade de articulação sistemática de um corpo doutrinal. Ao contrário, está na capacidade de símbolos anacrônicos emergirem como metáforas que oferecem possibilidade de expansão do mundo lingüístico e assim atribuir significados inéditos ao mundo que o povo experimenta. “A força dos revolucionários não está na sua ciência”, lembrava Mariátegui. “Está em sua fé, em sua paixão, em sua vontade... É a força do Mito.”²⁷ A experiência da releitura bíblica na América Latina tem sua importância não tanto na articulação exegética como na capacitação do povo em nomear o seu mundo com significados inusitados. Símbolos (Faraó, reinado, cidade, cruz, ressurreição, Reino, Babilônia, templo) tornam-se metáforas que ampliam possibilidades de interpretação que transcendem sistemas de representação ordenados e inofensivos. Isto só é possível porque estes símbolos tornam-se metáforas de realidades particulares causando um choque de categorias²⁸. Chamar um latifundiário de Faraó pode ser um absurdo sistemático, mas é uma metáfora poderosa para situar o significado da relação de opressão no campo. O conflito social, as injustiças nas relações econômicas aparecerão a nível de discurso religioso no conflito entre um sistema doutrinal ordenado e as representações particulares enquanto dissonantes, assistemáticas e inusitadas. Só neste sentido os conflitos e contradições sociais desdobram-se no âmbito religioso. Por isso dissemos que a relação entre participação em um sistema religioso e a situação social é assimétrica.

4. Sistemas Religiosos e Funcionalidade

Nos países latino-americanos, em particular, a emergência do pentecostalismo está vinculada antes às condições sociais da população que às econômicas. A expansão do pentecostalismo nos anos 30 está intimamente vinculada à penetração do capitalismo e aos efeitos sociais que gerou, sobretudo, o desarraigamento²⁹. Onde ainda existe um sentido de estar situado, de pertença, o povo permanece vinculado às igrejas tradicionais sem correlação direta com o estrato social. A demanda de novas opções religiosas é resultado da busca por significado em um mundo experimentado como instável e carente de referenciais existenciais. As igrejas tradicionais pressupõem estes

referenciais. Por isso, sua busca não é por significado. É antes a busca por dar uma ordem, por organizar as experiências significativas de seus membros. “Espera-se, da igreja, menos soluções do que explicações e racionalizações.”³⁰ Somente neste sentido podemos falar de uma correlação entre estrato social e opção religiosa.

No capitalismo, em meio ao espírito da modernidade, uma religião é funcional quando forma uma instituição que ofereça um sistema auto-sustentável de doutrinas e práticas que fomentem a criação de um espaço psicossocial onde a pessoa se encontre. “Auto-sustentável” quer dizer que este sistema não requer apoio ideológico explícito para ou de qualquer classe social na sociedade civil, nem mesmo do Estado, para estabelecer sua identidade. “Sistema” (religioso) significa uma ordem estruturada de representações religiosas com significado último para a existência humana. Ordem e significado são os dois pólos do mesmo fenômeno. E ênfase em um ou outro dependerá da experiência de estabilidade e organização social.

Um exemplo ilustrativo mostra como a religião pode estruturar a existência de forma auto-sustentável. Este refere-se às comunidades germânicas no Brasil. Se no início eram um enclave cultural e social, depois da segunda Guerra pode-se observar uma progressiva integração na sociedade brasileira, primeiro através do mercado e, então, através de organizações sociais³¹. Mas até os anos 60 esta integração não correu às expensas da identidade eclesial, porque as igrejas (a luterana e em menor escala também a católica) conseguiam garantir a identidade grupal. O estudo de um dicionário de 3.000 palavras portuguesas inseridas no uso corrente do alemão, de autoria de Erich Fausel e publicado em 1959, corrobora esta interpretação. Se é verdade que o limite de nossa linguagem é o limite de nosso mundo, estes números revelam limites: 43% das palavras no dicionário referem-se à vida rural e ao trabalho no campo; 25% são expressões de sociabilidade; 15% provêm da vida urbana e comércio; 10% são do âmbito político e da burocracia. Estas são as que mais aparecem. Referentes à vida religiosa, no entanto; são apenas 0.3%. Isto permite reconhecer a auto-sustentação do sistema religioso, sua relativa autonomia³².

Um sistema religioso (eclesial ou similar), à medida que é funcional, será também essencialmente conservador. Não por qualquer defesa explícita do sistema sócio-econômico, mas por acobertar a estrutura e significado das relações sócio-econômicas, através de seu sistema de representações e símbolos que oferecem espaço para estruturar significativamente a existência individual. Tal estruturação atua sobre a vontade humana tornando em virtude o que a estrutura social de relações exige compulsoriamente. Pedro Ribeiro de Oliveira oferece este comentário: “As representações religiosas servem para a função social de hegemonia justamente porque agem sobre as vontades e levam os indivíduos e grupos a encararem as práticas sociais a eles impostas como atos voluntários.”³³ Dentro deste núcleo basicamente conservador, inovações podem aparecer. Mas quando controladas pelo cen-

tro de poder eclesiástico ou da instituição que sistematiza a doutrina, tais inovações serão de natureza adaptativa, exigidas ou por fatores externos (secularização, por exemplo) ou internos (manutenção ou aumento de membros)³⁴. A característica fundamental desta funcionalidade religiosa é sua universalidade. Enquanto conceitos como “graça”, “justificação”, “pecado”, “evangelho”, “libertação”, etc. forem aplicáveis, em princípio a qualquer e todas situações — enquanto não forem contextualizadas e seu conteúdo particularizado — a funcionalidade será mantida. Metodologicamente, universalidade (ser em princípio aplicável a tudo) é o requisito da funcionalidade. É isto que Segundo formula com perspicácia:

Se nos ocorresse... perguntar até que ponto mudaria a existência se a autoridade eclesiástica declarasse que Jesus Cristo só analogicamente é Deus... as respostas mostrariam que os cristãos tomam conhecimento da mudança dogmática sem que isto transtorne de modo algum suas vidas. Pelo contrário, que transtorno, se se decidir que a tradução concreta de “graça” é “unidade popular” ou que “pecado” é não colaborar com ela!³⁵

5. O Escândalo da Particularidade

Este é o escândalo da particularidade que (1) volta-se contra a racionalidade de um sistema religioso quando quebra seu curso ordenado inserindo elementos particulares com referenciais contextuais, e (2) volta-se contra um significado existencial estabelecido e domesticado, porquanto a particularidade provoca constantes deslizamentos de significado. Dizer que o próximo é um samaritano, que é necessário odiar a própria família, que um usuário não pode ser um cristão, que Deus é negro ou que Ela tem compaixão, e assim por diante, cria dissonância, invadindo a universalidade sistemática e comprometendo a funcionalidade³⁶.

Portanto, nem sempre são as representações religiosas funcionais. Há a profecia. Há palavras, conceitos, gritos, aclamações, denúncias, ritos e gestos que vêm de além dos muros da funcionalidade. Há o carisma que embaraça o poder³⁷.

Todas instituições, sistemas e estruturas possuem a tendência endêmica de ocupar poder para garantir sua própria preservação. Mas nem todas possuem a mesma concentração de poder. Nem todas são funcionais do mesmo modo em sua tarefa de preservar a estrutura social. Nem todas são hegemônicas. Quer dizer, nem todas possuem controle moral e intelectual, partilham liderança, ou exercem domínio no todo da sociedade. Hegemonia é o núcleo moral e intelectual em torno do qual o restante do sistema orbita e do qual depende, sendo socialmente aceito como tal³⁸. Para definir o grau de funcionalidade de um sistema religioso é preciso reconhecer o centro do sistema social, econômico, político e cultural, seu “sol”.

Cada época, contexto e sistema sócio-econômico localiza o centro hegemônico a sua maneira. Por exemplo, o Jesus do Evangelho de Marcos o situou no *ethos* religioso dominante. Paulo aconselha a comunidade de Ro-

ma a ser flexível em questões éticas, discernindo o que é prioritário (Rm 14), rompendo com a forma de racionalidade moral do sistema filosófico dominante e organizador do *ethos* (estoicismo). E sob o domínio de Domiciano, o visionário de Patmos localiza o centro hegemônico da política imperial de Roma. Seja Babel, o Egito, o reinado, Babilônia, o templo, o Império Romano, o Vaticano, Moscou, a voz profética da dissonância revela sua eficácia por saber localizar a hegemonia.

Com a modernidade e o sistema que a organiza social e economicamente, o capitalismo, o centro hegemônico já não é mais um lugar (embora Washington sirva como símbolo), mas uma classe ubíqua que controla no sistema de mercado as relações sociais e domina as forças que produzem a riqueza. Aí está a força deste sistema, ele não é localizável, possui centros, mas não um núcleo geograficamente localizável. Esta característica dos tempos modernos também determina a forma como a religião expressará seus elementos proféticos. Já não o fará com um novo código de organização social.

A luta religiosa contra a hegemonia toma a forma de não-adaptação, de inconformismo. Sua eficácia não está em uma pretensa capacidade de oferecer um sistema alternativo que pudesse desbancar o dominante. Por sua natureza as representações religiosas não oferecem esta possibilidade na modernidade. Uma teocracia é impensável. A religião, enquanto possui referenciais de valor que transcendem as relações de mercado não é e nem pode ser hegemônica. Esta é a razão pela qual em uma igreja pode haver e, seguidamente, aparecerão elementos disfuncionais. Será na disfuncionalidade e não em uma proposta alternativa que a conflitividade social, econômica e política invadirá o âmbito eclesial. No âmbito religioso, as opções não se dão no antagonismo capitalismo x socialismo, dão-se na oposição entre conformidade e ruptura, adaptação e dissonância, funcionalidade e anomia, ajustamento e libertação, sistema e utopia. Nestas antinomias o que está em jogo a nível de discurso e prática religiosa é a relação entre o universal e o particular, entre um discurso que promove a funcionalidade por ser aplicável a todos e a tudo sem relação com a produção e reprodução da vida real e os símbolos e metáforas que ancoram valores transcendentais em experiência do cotidiano.

5.1. Dissonância e Utopia

A relação entre o universal e o particular em um sistema religioso é determinado por dois fatores correlatos que agora serão considerados.

Primeiro, a hegemonia em um sistema tem como objetivo oferecer uma totalidade de significado e uma harmonia ideológica. Consonância é o alvo a ser alcançado, para que o consenso seja o resultado. Apologia não é um requisito. O capitalismo não faz propaganda de si próprio. Faz lucro. É por isso que como sistema não pode ser chamado de conservador. Também pode-se falar, em sentido estrito, de um *status quo* no capitalismo. É do Manifesto Comunista esta constatação: “A constante transformação da produção, o ininterrupto distúrbio de todas as condições sociais, a pere-

ne incerteza e mobilidade distingue a era burguesa de todas que a antecederam.”³⁹ Na verdade o mercado reina supremo. Apenas a dissonância em relação ao sistema como tal precisa ser suprimida. O que não está em consonância com sua “catolicidade” precisa ser reduzido ao silêncio ou a expressões inarticuladas. Mas estes — o silêncio e as expressões inarticuladas — são precisamente os sinais de protesto e resistência.

Pois as classes dominantes, mesmo na fase mais aparentemente estável de consolidação de sua hegemonia, nunca alcançam controle absoluto da vida coletiva. Sempre persiste (ainda que sob a forma de mutismo, glossolalia, histeria, apatia ou terror meramente destrutivo) uma certa resistência do dominado⁴⁰.

Estes elementos de resistência e protesto merecem atenção, porque eles são uma forma de manifestação e inversão daqueles que são social e economicamente colocados à margem do sistema. Se esta é uma característica fundamental da fé bíblica — demonstrada na literatura bíblica através do Deus que ouve o clamor de seu povo ou de Jesus nos seus exorcismos — é ainda hoje um requisito para compreender as negações do sistema em expressões dissimuladas. Aqueles que foram obrigados a falar a língua do dominador, assimilar a sua cultura, ocultam nela a resistência do dominado. Assim se expressa Caliban, o conquistado na *Tempestade* de Shakespeare: “Ensinaste-me tua língua, e nisto o meu lucro é saber amaldiçoar.”⁴¹

Mas o protesto dos que não têm voz não é simplesmente desarticulado. Possui já a semente do novo codificada como o reverso do sistema em que não se adapta. São o novo do velho, a utopia no “topos”, a capacidade de desdizer o dito no gesto irônico, no riso, na aparente loucura. “A metáfora, a ocultação, a dissimulação, o silêncio permanece como linguagem que documenta a persistência da mesma violência que lhes deu origem.”⁴² Aí encontram-se as possibilidades revolucionárias do que não pode ser harmonizado e permanece como a maquiagem de um sonho que gesta o novo⁴³.

A crítica ao ecumenismo que é elaborada na teologia latino-americana não desfaz a prática ecumênica que tem conseguido avanços notáveis precisamente através das pastorais ecumênicas e das entidades de assessoria. Sua função primordial tem sido permitir a decodificação dos gritos e silêncios do povo e assim sensibilizar a missão das igrejas à tarefa evangélica de permitir que a “catolicidade” formal seja invadida pelo protesto da particularidade. Na formulação de Pedro Casaldáliga: “A palavra universal só fala dialeto.”⁴⁴

5.2. O Sincretismo

Se a dissonância é uma forma através da qual a relação dialética entre o universal e o particular se dá oferecendo perspectivas utópicas para os que estão à margem do sistema, o sincretismo constitui-se na estratégia de um ecumenismo que afirmará a possibilidade de unidade da Igreja. Usando a formulação de Tillich, tal estratégia consiste em unir a substância cató-

lica ao princípio protestante⁴⁵. Uma religiosidade funcional faz precisamente o contrário, tem a forma católica (sistema) e a substância protestante (liberdade) que não se concretiza.

Hermann Brandt, em um artigo sobre o sincretismo visto a partir da teologia latino-americana, argumentou que ecumenismo e missão concretizam-se juntos no sincretismo. A conseqüência da encarnação, o estar aberto para o particular, exigirá uma opção “por um novo sincretismo, ou, em outras palavras, a disposição para a reforma da igreja”⁴⁶. Sincretismo é definido como uma exigência missionária de uma Igreja que se abre para o particular, de tal forma que o princípio espiritual do protesto erga-se contra uma universalidade formalizada. Neste sentido não deve ser interpretado como ecletismo. Deve ser entendido como o contrário de harmonização, implicando a permanente abertura para o escândalo da particularidade, permitindo que a dissonância apareça como tal⁴⁷. Somente assim o grito desarticulado ou o silêncio dos marginalizados encontrará possibilidade de expressão e articulação como uma utopia, uma voz profética.

Sincretismo implica a “abertura para a presença do Espírito libertador de Deus nos pobres e oprimidos”⁴⁸. Precisamente nos pobres e oprimidos, pois são os que vivem exilados na subalternidade do próprio sistema sócio-econômico. Estes são aqueles que buscam um significado para existência que lhes seja autêntico. E na ambigüidade da experiência religiosa que possuem, expressam este significado com as práticas e símbolos mais variados. São estes que virtualmente alienados do sistema social ordenado (*cosmos*) tampouco pertencem a ele (Jo 17.14).

6. A Rebelião desde o Reverso

Chegamos ao final afirmando que o problema da relação entre conflitividade social e econômica e a unidade da Igreja deve ser assim formulada: em face à injusta estrutura sócio-econômica qual é a possível unidade da Igreja? Duas respostas foram testadas. Uma possível unidade — ainda que sempre relativa — pode ser alcançada através do ajustamento de um sistema religioso à hegemonia. Isto não significa que somente as classes privilegiadas constituiriam o grupo social de uma igreja que assim se posicionasse. Mas significa que tal unidade só seria alcançada pela obliteração dos conflitos e contradições que determinam a injustiça estrutural. Inevitável seria concluir que tal programa ecumênico levaria a Igreja a cumprir seu duplo papel de rede de segurança de disfarce ideológico (pontos 3.1 e 3.2)

Uma possível unidade pode também ser buscada através de um sincretismo disfuncional que abre espaço para o escândalo da particularidade. Isto não significa que apenas os economicamente pobres e os socialmente marginalizados constituiriam o perfil da comunidade. Mas significa que a Igreja como espaço institucional entenderá sua missão como abertura em prática e em discurso aos clamores, silêncios e utopias daqueles que estando no sistema a ele não pertencem. Tal comunidade seria o espaço onde o

que não pode ser dito ali é expresso, i. e., um espaço transparente, neste sentido, sagrado. Paradoxalmente, tal ecumenismo é praticado quando consensos doutrinários são desestabilizados.

A questão da unidade, em um mundo dividido, não é, portanto, uma questão nem de doutrina nem de prática. É uma questão de ajustamento ou de justiça, de conformismo ou de revolta. Entre as opções oferecidas acima descansa a escolha de qual a divisão estamos prontos a sofrer em favor da unidade que julgamos importante alcançar.

A decisão entre estas opções ainda carece de um critério. Não o julgo evidente por si próprio e não pode ser aqui elaborado, senão em algumas pistas.

A encarnação tem sido sugerida como possível critério⁴⁹. Outra possibilidade seria trabalhar com a teologia da cruz, usando os argumentos de Paulo em 1 Coríntios 1⁵⁰. Um critério formal também poderia ser explorado como faz Dussel com a categoria de “alteridade”⁵¹. Sem entrar na discussão destas propostas, é possível reconhecer um motivo bíblico que nutre os cristãos na sua opção de viver uma fé libertadora.

Ernst Käsemann publicou um artigo no qual busca responder a pergunta se o cânon do Novo Testamento serve de base para a unidade da Igreja. Ele argumenta que “o cânon do Novo Testamento não fundamenta, como tal, a unidade da Igreja. Ele fundamenta (...) a multiplicidade de confissões.”⁵² A diversidade da mensagem do cristianismo primitivo é tal que “constataremos não apenas tensões consideráveis, mas, não raramente, também contradições teológicas incompatíveis”⁵³. Para Käsemann, encontraremos a base para a unidade da Igreja no evangelho que está para o cânon como o Espírito está para a letra. Este não contradiz a letra, mas tampouco é idêntico a ela. O Espírito “manifesta-se na letra”⁵⁴.

O que esta manifestação implica não é explicado. Poderia ser uma simples abstração. Mas a importância do argumento é apontar ao fato que uma harmonização do cânon é uma tarefa exegeticamente tão inútil quanto irresponsável. O princípio espiritual fomenta a unidade do que é diferente, sem reduzir o diferente. “O Espírito”, escreve Tillich, “não produz novas e mais refinadas letras (...) o Espírito julga todas as ‘letras’.”⁵⁵ A “letra” mata quando impõe só, ou em unidade com outras “letras”, a totalidade de significado. O Espírito da vida sempre repetirá para a “letra”: “Também está escrito...” (Mt 4). A manifestação do Espírito é sempre uma insurgência no sistema.

Isto traz implicações para a eclesiologia. Sob a forma de instituições a Igreja partilha na estrutura de poder. Mas desde a Reforma e, decisivamente, desde a Revolução Francesa estas instituições não são hegemônicas. Este caráter um tanto marginal possibilita uma ambivalência institucional. Como sistemas religiosos, as igrejas deram-se conta, primeiro na prática depois na teoria, de sua própria relatividade. Isto tem possibilitado sua vulnerabilidade à novidade. As igrejas também têm se aberto para a rebelião desde o reverso. Na América Latina, em particular, tem até mesmo articula-

do tal rebelião. As hierarquias eclesiais, com sua preocupação por autopreservação, buscam barrar esta abertura (e este não é somente o caso com a igreja romana, mas também com as igrejas protestantes). No entanto, correr o risco foi sempre a matéria-prima da presença espiritual.

A relação entre conformidade institucional e o protesto do Espírito permanece como a contínua ambivalência da Igreja. Gerd Theissen, informado pela teoria da evolução, chamou atenção às características anti-evolutivas da Igreja através da história (características não adaptativas: vulnerabilidade, ascetismo, martírio, amor ao inimigo, etc.), que em termos de evolução são tendências autodestrutivas. Mas precisamente estas características são as que propiciaram respostas éticas que transcenderam culturas e até mesmo o bom senso, colocando a Igreja em várias épocas além das limitações de seu tempo, pela tola ousadia de optar por um caminho de não-adaptação⁵⁶.

Notas

- 1 Sobre esta questão veja a síntese que oferece Oneide BOBSIN, "Seitas e Igrejas", *Renovação*, Abril de 1990, pp. 7-11.
- 2 Veja Julio de SANTA ANA, *Ecumenismo e Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987, pp. 116-21; e Gerhard TIEL, "O Processo Conciliar de Mútuo Compromisso (Pacto) para Justiça, Paz e Integridade da Criação", *Estudos Teológicos* 2/28, 1988, pp. 164-69.
- 3 Camilo TORRES, *Revolutionary Priest*, ed. John Gerassi. New York: Vintage, 1971, p. 368.
- 4 Enrique DUSSEL, *Ethics and the Theology of Liberation*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1978, pp. 4-5.
- 5 Max WEBER, *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México: FCE, 1969, vol. 1, pp. 393-94; veja também o comentário de José Ivo FOLLMANN, *Igreja, Ideologia e Classes Sociais*. Petrópolis: Vozes, 1985, pp. 31-32.
- 6 Pierre BOURDIEU, *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 87.
- 7 Ernst TROELTSCH, *The Social Teaching of the Christian Churches*. Chicago: University of Chicago Press, 1931, vol. 2, p. 996.
- 8 Friedrich Wilhelm NIETZSCHE, *Assim Falava Zaratustra*. São Paulo: Hemus, s. d., pp. 9-11, 46.
- 9 Agnes HELLER, *Renaissance Man*. New York: Schocken, 1978, p. 206.
- 10 John Stuart MILL, *On Liberty*. Arlington Heights, IL: AHM, 1947, p. 12.
- 11 HELLER, op. cit., p. 450.
- 12 Immanuel KANT, *Ausgewählte kleine Schriften*. Hamburg: Felix Meiner, 1965, p. 1.
- 13 Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus/ Logisch-philosophische Abhandlung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1978, p. 115: "Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische. Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die:

Nichts zu sagen, als was sich sagen lässt, also Sätze der Naturwissenschaft (...) Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.”

- 14 Benjamin N. NELSON, *The Idea of Usury*. Princeton: Princeton University Press, 1949, pp. 20-28.
- 15 Franz HINKELAMMERT, “Democracia, estrutura económico-social y formación del mundo mítico religioso”, *Pasos* 3/85, pp. 1-18.
- 16 Adam SMITH, *apud* Franz HINKELAMMERT, “Economia y teología: las leyes del mercado y la fe”, Mimeo, março de 1989, p. 7.
- 17 Franz HINKELAMMERT, art. cit., p. 7.
- 18 Op. cit., pp. 112-115.
- 19 Octavio IANNI, *Dialética e Capitalismo*. Petrópolis: Vozes, 1988, pp. 101-112; José de SOUZA MARTINS, *Caminhada no Chão da Noite*. São Paulo: Hucitec, 1989, pp. 97-110.
- 20 Délcio MONTEIRO DE LIMA, *Os Demônios Descem do Norte*. Rio: Francisco Alves, 1987.
- 21 Vale lembrar a indignação de Crisóstomo contra os asilos (*xenodokeia*) criados pela Igreja constantiniana, por tornarem impessoal a responsabilidade com o próximo.
- 22 Pedro A. RIBEIRO DE OLIVEIRA, *Religião e Dominação de Classe*. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 325.
- 23 *Ibid.*, p. 18.
- 24 Otto MADURO, *Religião e Luta de Classe*. Petrópolis: Vozes, 1981, pp. 113-149.
- 25 Juan Luis SEGUNDO, “As Elites Latino-Americanas”, in: *Fé Cristã e Transformação Social na América Latina*, ed. Instituto Fe y Secularidad. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 186.
- 26 Antonio GRAMSCI, *Prison Notebooks*. New York: International Publishers, 1971, p. 409.
- 27 José Carlos MARIÁTEGUI, *El alma matinal*. Lima, Amauta, 1960, p. 22.
- 28 Sobre o papel da metáfora na experiência religiosa na América Latina veja Ulrich SCHÖENBORN, *Migalhas Exegéticas*. São Leopoldo: Sinodal, 1982, pp. 126-130. Para uma exemplificação em um estudo de caso veja Virgílio ELIZONDO, “La Virgen de Guadalupe como símbolo cultural”, in: Pablo RICHARD, ed., *Raíces de la teología latinoamericana*, San José: Cehila/Dei, 1985, pp. 393-400.
- 29 Oneide BOBSIN, “Surgimento e Expansão do Pentecostalismo no Brasil”, *Ceca-Infomação, Formação, Experiência* 1/3 (1989), pp. 11-12.
- 30 Gerd Uwe KLIOWER, “Estratificação Social e Filiação Religiosa”, *Estudos Teológicos* 1/29 (1989), p. 48.
- 31 Martin N. DREHER, *Igreja e Germanidade*. São Leopoldo: Sinodal, 1984, pp. 245-254. Já marca desta data o início da reorientação teológica e missionária na IECLB.
- 32 Vítor WESTHELLE, “Considerações sobre o Etno-Luteranismo Latino-Americano”, *Estudos Teológicos* 2/18 (1978), pp. 85-86.
- 33 OLIVEIRA, op. cit., p. 320.
- 34 MADURO, op. cit., p. 143.
- 35 SEGUNDO, art. cit., p. 186.
- 36 Para uma aplicação desta tese à teologia de Lutero, veja Vítor WESTHELLE, “O De-

- sencontro entre a Teologia Luterana e a Teologia da Libertação”, *Estudos Teológicos* 1/26 (1986), pp. 37-58.
- 37 Leonardo BOFF, *Igreja: Carisma e Poder*. Petrópolis: Vozes, 1981, pp. 234-249.
- 38 OLIVEIRA, op. cit., p. 18.
- 39 Karl Marx. Seleção e intr. Franz Borkenau. Frankfurt: Fischer Bücherei, 1956, p. 101.
- 40 MADURO, op. cit., p. 110.
- 41 William SHAKESPEARE, *The Tempest*. New York: Penguin, 1959, p. 46. Sobre a questão da dissimulação da linguagem na cultura popular veja José de SOUZA MARTINS, *Caminhada no Chão da Noite*. São Paulo: Hucitec, 1989, pp. 110-122.
- 42 MARTINS, op. cit. p. 116.
- 43 IANNI, op. cit., pp. 133-135.
- 44 Apud Hermann BRANDT, “Teologia Contextual como Sincretismo?” *Estudos Teológicos* 2/27 (1987), p. 114.
- 45 Paul TILLICH, *Systematic Theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1963, vol 3, p. 245.
- 46 BRANDT, art. cit., p. 115.
- 47 Para os diferentes sentidos que o sincretismo tem assumido, veja Leonardo BOFF, op. cit., pp. 147-149; id., “Avaliação teológico-crítica do sincretismo”, *Vozes* 71/7, 1977, pp. 53-68; André DROOGERS, “Sincretismo”, *Estudos Teológicos* 21/3, 1981, pp. 139-150.
- 48 BRANDT, art. cit., p. 115.
- 49 Hermann BRANDT, “Die Inkarnation der Befreiung — die Befreiung der Inkarnation”, *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts* 34 (1983), p. 8.
- 50 Partindo de Lutero, isto é o que faz Martin DREHER, “A Teologia Crucis de Lutero e o Tema da Teologia da Libertação”, *Estudos Teológicos* 2/28 (1988), pp. 137-152.
- 51 Enrique DUSSEL, *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1974, pp. 175-197.
- 52 Ernst KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1964, vol. 1, p. 221.
- 53 Ibid., p. 218.
- 54 Ibid., p. 223.
- 55 TILLICH, op. cit., p. 268.
- 56 Gerd THEISSEN, *Biblical Faith*. Philadelphia: Fortress, 1985, pp. 158-163. Veja também o argumento análogo desenvolvido por Juan Luis SEGUNDO, *Evolução e Culpa* (Teologia Aberta para o Leigo Adulto, vol. 5). São Paulo: Loyola, 1977.

Vitor Westhelle
 Professor na Escola Superior de Teologia
 Caixa postal 14
 93001 — São Leopoldo — RS