

real deve levar a bandeira da libertação, ou seja, da ressurreição como vida plena. Se ele está pregado numa cruz é porque lutou pela liberdade e os homens da opressão lá o colocaram. Nem pode a imagem do Cristo reduzir-se a um Cristo que se tem no coração para auto-satisfação e consolo. Enfim o Cristo, e todos os elementos de sua mensagem, devem trazer a marca da encarnação na realidade que se vive hoje em cada grupo. Cristo é ainda hoje uma pessoa viva e ainda atuante, criador de energias novas e forças para os que querem repetir a experiência de seu ideal de vida.

Conclusão

O que ficou escrito é um esboço de uma série de reflexões que pretendem ser ampliadas um dia. Pode ter parecido muito simples para alguns leitores e muito teórico e distante para outros. Não foi minha intenção provocar polêmica porque esta não leva a nenhum progresso. Apenas quis apontar para alguns dados científicos que não podem ser ignorados pelos não especialistas de que, convenientemente atuados na prática pastoral, poderão contribuir para tornar cada vez mais límpida e atraente a mensagem que Cristo tem para a salvação do homem. A aplicação concreta de alguns destes princípios deverá ser exposta mais tarde e aguardo mesmo sugestões e indicações de experiências já em andamento. Certamente não tenho conhecimento de todas e ficaria grato a quem me puser em contato sobretudo com a bibliografia não publicada.

Hoje, mais do que antes, o homem está em condições de compreender e atuar uma forma de convivência mais racional. A Linguística e a Antropologia Cultural poderão prestar sua colaboração para a realização deste ideal onde o pluralismo é visto como uma riqueza para a humanidade e que posto em prática no domínio religioso levará à aceitação de um novo tipo de diálogo, marcado pela caridade perfeita onde todas as formas de expressão são respeitadas, amadas e valorizadas pelos seus conteúdos internos e desta riqueza todos se beneficiarão.

A ciência antropológica apontará outro aspecto importante da realidade, a forma dialética de viver e encarar os fatos como algo nunca "pronto" mas sempre aberto a ulterior perfectibilidade.

Endereço do Autor:
Faculdade Salesiana
*12600 Lorena — SP



Os Conceitos Cristãos de Liberdade e Libertação (II) *

Pelo Pe. José Comblin, Bruxelas, Bélgica

I. A Teologia Paulina da Liberdade

A formulação mais completa da teologia da liberdade do Novo Testamento acha-se nas epístolas paulinas. Isto não quer dizer que os outros livros do NT não enunciem uma doutrina da liberdade. Mas nos demais livros ela não se acha tão explicitada, nem organizada de modo tão claro. Por isso, convém começemos a nossa exposição por uma evocação da teologia paulina.

Em primeiro lugar, vamos lembrar os textos. Os textos paulinos referem-se a dois contextos principais: o primeiro é o anúncio da Igreja, povo de Deus, corpo de Cristo, habitação do Espírito; o segundo é a dinâmica da transformação do homem (justificação, salvação, conversão, qualquer que seja o nome que sirva para designá-la): nessa dinâmica a liberdade representa o ponto de chegada do processo, como fruto do Espírito, para superar e substituir o estado anterior marcado pela dominação do pecado, da carne, da corrupção, da morte, da lei.

O primeiro contexto fala da Igreja, povo de Deus, da Igreja escatológica, mistério de reunião das nações e dos povos que se realiza paulatinamente até a consumação dos tempos. "Num só Espírito todos nós fomos batizados para formar um só corpo, quer judeus ou gregos, quer escravos ou livres, e a todos nos foi dado beber de um só Espírito" (1Cor 12,13). "Não há judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem humilhação: todos sois um em Cristo Jesus" (Gl 3,28). "Aí não existe mais grego ou judeu, circunciso ou não-circunciso, bárbaro, cita, escravo ou livre: não há senão Cristo, que é tudo em todos" (Cl 3,11). Na linha desses três textos paralelos, convém lembrar também 1Cor 7,20-24: "Cada um permaneça na condição em que foi chamado. Eras escravo quando foste chamado? Não te dê isso cuidado. E, mesmo se podes tornar-te livre, prefere tirar proveito da tua condição. Por que aquele que era escravo quando foi chamado no Senhor, é um liberto do Senhor; do mesmo modo, aquele que era livre quando foi chamado é um escravo de Cristo. Fostes realmente comprados. Não sejais es-

* Cf. a I Parte deste estudo em REB 1976, p. 300-322.

cravos dos homens. Cada um, irmãos, fique diante de Deus na condição em que foi chamado". Com este trecho de 1Cor podemos comparar outro trecho igualmente famoso de Ef 6,5-8: "Escravos, obedecei a vossos senhores temporais com temor respeitoso, na simplicidade do vosso coração, como a Cristo, sem servilismo, como os que agradam a homens, mas como servidores de Cristo, que fazem a vontade de Deus de todo o coração. Servi-os de boa vontade, como quem serve ao Senhor e não a homens, cientes de que cada um receberá do Senhor conforme o bem que tiver feito, seja ele escravo ou livre".

Aqui Paulo alude diretamente a uma fase histórica bem determinada do problema da liberdade: o regime da escravatura na antiguidade. Convém destacar exatamente o alcance da revelação do Apóstolo.

Em primeiro lugar, Paulo deixa de lado todos os fundamentos jurídicos ou metafísicos ou morais invocados pela civilização antiga, oriental e romana, e pelos seus filósofos e ideólogos, para justificar a escravatura. Tanto na epístola a Filêmon, como aqui, falando para os escravos ou para os senhores, Paulo desconhece todas as razões que naquele tempo todo o mundo conhecia: isto quer dizer que ele não dá valor a essas razões. As suas respostas ao problema da escravatura baseiam-se em outras razões. Para ele, a divisão entre senhores e escravos é divisão de fato, que há de considerar-se como tal e de modo algum como baseada numa razão metafísica ou em razões morais. Só esse fato já tira à escravatura todo o seu fundamento; esvazia o seu conteúdo.

Em segundo lugar, Paulo nem considera a possibilidade duma revolta de escravos como a de Espártaco e tantas outras que houve na antiguidade como em todos os tempos. Nem aprova, nem condena. Simplesmente isso fica totalmente alheio à sua perspectiva. Isso quer dizer que a mensagem do Evangelho de Jesus Cristo é para ele alguma coisa que fica num nível completamente diferente. Daí não podemos deduzir que toda revolta dos escravos seja ilegítima: simplesmente a revolta dos escravos não traz aquilo que o Evangelho traz. O que não quer dizer que em algumas circunstâncias uma revolta dos escravos não possa ser a conseqüência daquilo que o Evangelho traz: simplesmente o Evangelho não permite nem prever por si só, nem aprovar, nem condenar de modo geral.

Seria fácil concluir dos textos anteriores o seguinte: para Paulo há dois tipos de liberdade completamente diferentes e sem relação, e dois tipos de escravos: os homens livres ou escravos

quanto ao seu regime social por um lado, e os homens livres ou escravos segundo Jesus Cristo, por outro lado. A liberdade em Cristo não teria nada que ver com a condição social de homem livre ou escravo; por isso não teria nenhuma importância a existência ou não existência da escravatura, já que ela não impede a liberdade em Cristo. O povo de Deus constaria de homens livres em Cristo; no povo de Deus não importam as distinções entre homens e mulheres, homens livres e escravos, etc., já que o povo de Deus se situa em outro nível, num nível totalmente interiorizado, no nível das almas em que essas distinções não existem. O povo de Deus seria completamente espiritual no sentido de separado de tudo o que é da condição social e histórica dos homens.

Contudo, não se pode aceitar tal interpretação. Em primeiro lugar, o povo de Deus segundo Paulo não é de modo algum um povo puramente espiritual feito de almas ou de puras interioridades. O povo de Deus permanece em continuidade com o Israel antigo. O povo de Deus envolve o homem inteiro no seu ser pessoal, interior e exterior, social e até político. Como escreve Mons. Cerfaux, um povo nasceu: "um povo novo no sentido político da palavra":¹ esse povo acaba de nascer no tempo de Paulo. Ele vai crescer. Muitos séculos serão necessários para destruir as entidades políticas que se opõem ao reino de Deus. Porém um fermento novo entrou no meio das nações que leva a uma condição social nova em que as diferenças atuais, isto é, as formas atuais de dominação ou de rejeição terão que ser superadas.

Por outro lado, se Paulo diz que no novo povo de Deus já não há mais judeu, nem grego, escravo, nem senhor, homem, nem mulher, etc., ele não pretende dizer que o povo de Deus fica num nível tal que essas oposições já não podem ter mais importância e podem ser negligenciadas. O povo de Deus deixaria intatas todas essas estruturas porque as proclama sem valor e sem relevância? Pelo contrário, o estudo das diversas oposições mostra que o povo de Deus não deixa intata nenhuma das antinomias da sociedade. Por exemplo, no que diz respeito aos judeus e gregos, Paulo não pretende que judeus e gregos permaneçam como dois povos dentro da unidade da Igreja; pelo contrário judeus e gregos são afetados na sua oposição de raça, nação e cultura pelo fato de chegarem a uma fusão que transcende a sua oposição: a distinção tenderá a desaparecer; no que

¹ Cf. L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, nouv. éd., Cerf, Paris 1965, p. 59s.

diz respeito ao homem e à mulher, aqui também há uma mudança fundamental: a maldição do Gênesis está superada, e estão superados os relacionamentos de dominação e desejo entre sexos, sendo elevados à condição de sacramento de Cristo e da Igreja. De modo semelhante, podemos pensar que o povo de Deus contém fermentos que vão modificar radicalmente o regime social em que se distinguem escravos e senhores. Mas Paulo não sabe bem como: ele não pode anunciar a história futura.

O sentido mais profundo da superação da distinção entre senhores e escravos, Paulo não o explicita aqui, mas somente no outro contexto que vamos examinar agora. Para antecipar o que aparecerá a partir da segunda série de textos paulinos, podemos desde já dizer o seguinte: A oposição entre senhores e escravos supera-se somente a partir dum homem novo formando um povo novo. Não se suprime nem pela violência, nem pela vontade dum legislador, mas somente pela criação dum homem novo.

A título de comparação podemos evocar o conceito marxista de proletariado. Na dialética marxista, o proletariado é o agente e a antecipação do mundo novo e da supressão das classes, isto é, de toda forma de dominação social, não por ser uma classe entre outras, não pelo caráter de classe, mas porque o proletariado atinge a humanidade na sua essência, além de toda classe: o proletariado atinge o nível da humanidade pura, e, portanto, é capaz de ser o autor dessa nova humanidade. Se perguntamos o que é que lhe atribui esse caráter, Marx dirá que é a sua miséria, a sua alienação radical: "a alienação total é a fonte da libertação total. Pois bem, no cristianismo não se espera da alienação total a libertação total. A Igreja é a fonte e o agente, a Igreja dos pobres e dos humildes, mas não em virtude de uma força especial da alienação, e sim em virtude do desígnio de Deus. Deus suscitou um povo novo no meio dos pobres e humildes: esse povo será o autor da transformação da sociedade no sentido de superar as formas institucionalizadas de dominação, tais como a oposição entre senhores e escravos. Portanto, antes de pensar em lutar contra a escravatura, é preciso formar o povo novo de homens livres. Somente desse povo de homens livres é que poderá surgir uma mudança radical das instituições

2 Outra interpretação é a seguinte: O proletariado é quem trabalha, é o agente que move a produção. Portanto, ele é que deve gerar as estruturas sociais que correspondam ao modo de produção. De qualquer modo, a missão do proletariado lhe vem do seu caráter de universalidade.

sociais. Ora o centro da atenção da teologia paulina é justamente esse novo povo de homens livres. Mais tarde a tradição cristã, a história viva da palavra de Deus tirará todas as conseqüências históricas da formação do povo livre. Não se podia pedir que Paulo dissesse antecipadamente tudo o que fosse acontecer nos séculos posteriores. Porém nunca podemos perder de vista que para Paulo esse povo novo de homens livres é um povo histórico, não um povo de puras almas. Ele é a continuação do antigo Israel, mas um Israel livre de todas as limitações do farisaísmo, um Israel verdadeiro e agora estendido até os confins da terra para integrar o conjunto das nações e dos povos. Tal povo não pode deixar intatas as estruturas da sociedade em que se acha. Porém Paulo sabe muito bem que a fonte da regeneração do homem não é a desobediência aos imperadores romanos, pura desobediência inspirada em motivos de política a curto prazo: Paulo podia saber muito bem que qualquer revolução de escravos teria produzido uma sociedade provavelmente pior do que a sociedade romana e certamente não melhor: ela não teria em si própria nenhum princípio de renovação: o fato de ter sido escravo não confere nenhuma qualidade para ser um bom governante.

Passemos agora à segunda série de textos paulinos, aqueles que expõem a mudança radical destinada a formar os homens livres.

O primeiro grande texto é o capítulo 6 da epístola aos Romanos; esse capítulo faz a descrição da renovação do homem produzida por Cristo. Os homens eram escravos do pecado e das paixões do corpo mortal, sob o regime da lei, sendo que o pecado leva à morte. Agora foram feitos livres do pecado, portanto da lei, portanto da morte. Porém essa liberdade é ao mesmo tempo serviço. A liberdade consiste em passar do serviço do pecado ao serviço da graça, de Deus, da santidade para a vida eterna em lugar da morte. "Livres do pecado, sujeitastes-vos agora de todo o coração àquela forma de doutrina que abraçastes" (v. 17). "E livres do pecado, passastes a servir à justiça" (v. 18). O mesmo capítulo repete diversas vezes o mesmo tema. Tiremos uma primeira conclusão: a liberdade é um serviço. Que serviço? Paulo não o determina. Ele pretende aqui apenas mostrar como a liberdade fica no centro da grande transformação que faz o homem passar dum regime a outro, do pecado e da morte para a vida e a santidade. Uma mudança radical chamada liberdade é o eixo da transformação. E liberdade não é indeterminação e sim novo serviço dentro de outro contexto humano.

No capítulo 8 de Romanos, Paulo completa a sua idéia mostrando no Espírito o autor da transformação. O Espírito liberta do pecado, da morte e da lei, e ao mesmo tempo leva o homem a uma nova condição de uma nova submissão a uma nova lei, porém uma lei de vida: "Porque a lei do Espírito que vivifica em Cristo Jesus me livrou da lei do pecado e da morte" (8,2). Não é somente o homem que assim se liberta, mas a criação inteira é solidária do homem: ela também participa da libertação. Notemos, porém, a relação colocada por Paulo: a transformação libertadora do homem não depende da transformação libertadora da matéria. Ao invés a libertação do mundo material depende da libertação do homem: "Pois as criaturas ficaram sujeitas à frustração não por sua vontade, mas em razão de quem as sujeitou, na esperança de serem libertadas, também elas, da escravidão da corrupção, para participarem da liberdade dos filhos de Deus" (8,20s). A participação do mundo material na liberdade dos homens mostra que não se trata de uma libertação puramente interior: não se trata de um sentimento de libertação ou de uma experiência de libertação ou da libertação da condenação do pecado. Essa libertação repercute também no mundo. Contudo a mediação entre ambas ainda não aparece. Antes de passar a esse estágio lembremos o texto tão forte e sintético da 2ª aos Coríntios: "Onde está o Espírito do Senhor, aí há liberdade" (2Cor 3,17).

Outros textos aprofundam a extensão da liberdade do Espírito: liberdade da lei e liberdade para o apostolado. A liberdade da lei é o tema próprio da epístola aos Gálatas: "a liberdade que temos em Cristo Jesus" (Gl 2,4). Pois "a Jerusalém do alto é livre, e essa é a nossa mãe" (4,26, comp. 22-31). "Para ficarmos livres é que Cristo nos libertou. Sede, pois, firmes e não vos deixeis impor de novo o jugo da escravidão" (5,1). Eis aqui finalmente o versículo mais denso de toda a teologia paulina da liberdade: "fostes chamados, irmãos, à liberdade, não a uma liberdade que dê ocasião à carne; antes, sede escravos uns dos outros pelo amor" (5,13).

Falta espaço para estender-nos sobre o conteúdo tão rico desses textos. Basta-nos enumerar alguns itens que condensem os estudos feitos pelos autores contemporâneos.

1) A liberdade cristã é uma vocação: não é dom mecânico do Espírito; nem estado invisível metafísico, nem experiência interior: é uma vocação.

2) A liberdade emancipa da dominação do pecado, das paixões e portanto da morte; ela traz a vida, pois é uma vida nova.

3) A liberdade supera e suprime o regime da lei. Essa lei não é apenas a legislação cultural de Israel com os seus preceitos de culto, de purificação, etc. Trata-se de toda lei: o cristão não age por medo à lei ou porque acha numa lei a sua justificação ou a fonte de vida. O homem novo age em virtude de uma fonte nova, da lei do Espírito. Essa lei nova, lei do Espírito, é, como diz S. Tomás com todos os grandes teólogos, a caridade, o amor: "Toda a lei se cumpre numa só ordem: 'Amarás ao teu próximo como a ti mesmo'" (Gl 5,14). Portanto a liberdade é a condição em que o Espírito coloca o homem, em que o homem age movido pelo amor. O amor supera todas as leis: ele é a lei da graça, o serviço verdadeiro de Deus: o cristão passou da escravidão da lei à escravidão do amor.

Tal liberdade é, com efeito, uma nova escravidão: mas o amor faz da nova servidão uma liberdade: o amor cria uma servidão, mas a servidão que é liberdade. Bem longe de favorecer a corrupção ou a libertinagem: a liberdade cristã é o contrário da liberdade de libertinagem denunciada pela 2Pd: "vociferando discursos pomposos, mas vazios, seduzem pelos desejos carnisais, pela libertinagem, aqueles que apenas se haviam apartado dos que vivem no erro. Prometem-lhes a liberdade, ao passo que eles próprios são escravos da corrupção" (2,18s). Ao contrário, "comportai-vos como homens livres. Não já como quem faz da liberdade um pretexto para ocultar o mal, mas como servidores de Deus" (1Pd 2,16).

A liberdade é, portanto, o princípio de um novo modo de ser e viver: e o nome do novo modo de viver é "amor" ou "amor ao próximo". Nisso a liberdade se opõe ao pecado: pois o pecado é justamente ruptura dos laços de amizade, individualismo. O terreno da liberdade é a relação com o outro. O pecado é ruptura da amizade; a liberdade é amizade e relacionamento de amizade. Notemos isto: a liberdade é um modo de se relacionar com os homens. O seu princípio é o amor e não o desenvolvimento ou a transformação do mundo material. Essa é a "lei da liberdade" da qual fala São Tiago (1,25; 2,12).

A liberdade é também livre iniciativa para o apostolado: a missão procede do Espírito, é submissão ao serviço de Cristo e não aceita limitação nenhuma por princípios que não seja a lei da expansão do reino de Deus: "Não sou eu livre? Não sou eu Apóstolo?" (1Cor 9,1) "Livre em relação a todos, fiz-me escravo de todos para ganhar o maior número possível" (1Cor

3 Cf. S. Lyonnet, *La vida según el Espíritu*, p. 187-202; ver as citações de Santo Tomás.



9,19). Vê-se em que forma esse "escravo de todos" corresponde perfeitamente ao "não sejas escravos dos homens" (1Cor 7,23). Não "escravo dos homens" no sentido de aceitar limitações da parte deles na missão que procede do Espírito; e sim "escravo de todos" no sentido de aceitar que a vida toda seja marcada e consumida pela missão junto a eles. Porém esta última escravidão é serviço ao homem novo chamado a existir em todos os homens, não submissão ao homem velho que subordina à lei, ao pecado e à morte.

Reduzir tal liberdade a uma experiência interior ou puramente pessoal seria colocar em Paulo uma mentalidade moderna: a linguagem paulina da liberdade sempre é "política"; nunca se afastou do sentido grego da liberdade.⁴ Sobretudo ela parte da realidade do povo de Deus: todos os conceitos paulinos se referem não a realidades individuais e sim a transformações do povo de Israel no sentido de formar o povo de Deus: tanto o amor como a missão são realidades políticas, pois elas afetam diretamente o destino de Israel. Amor é um amor formador de povo e a missão é a realização do destino histórico do povo de Israel. Mas aqui precisamos referir a teologia paulina às suas origens, à sua fonte que é a própria mensagem de Jesus. Pois Paulo não fez outra coisa a não ser desenvolver certos aspectos da mensagem de Jesus. Precisamos projetar os seus conceitos sobre o fundo que é a mensagem de Jesus sobre o povo e sobre a sua libertação.

II. A Mensagem de Jesus sobre Liberdade e Libertação

Paulo usa a linguagem da liberdade. Essa linguagem não estava na Bíblia e Paulo achou-a no mundo grego. Isto não quer dizer que Paulo assumiu idéias gregas ou as integrou dentro do cristianismo. A realidade da libertação cristã era o núcleo da mensagem de Jesus: porém Jesus não enunciou essa mensagem numa linguagem abstrata e sim em forma de atos e comportamentos. A sua vida foi uma vida de homem livre e de libertador do seu povo Israel. Paulo não fez outra coisa a não ser usar uma linguagem abstrata tirada do helenismo para exprimir a vida de Jesus e a mensagem que resultava dessa vida. Por outro lado, Paulo assumia o contexto político da liberdade grega: nada no cristianismo negava o conteúdo político helênico da

⁴ Cf. L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Cerf, Paris 1962, p. 414-421.

liberdade, muito pelo contrário: o cristianismo dava a esse conteúdo dimensões muito mais amplas.

O significado dos gestos e da vida de Jesus foi corretamente enunciado por Lucas, o evangelista que oferece uma certa síntese da vida de Jesus e sobretudo procura traduzir-lhe o conteúdo para leitores supostamente alheios à história do Israel antigo. Lucas destaca desse modo os laços extraordinariamente estreitos entre Jesus e Israel. Para ele Jesus é continuação, sublimação e perfeição, consumação do povo de Israel; o povo de Israel encontrou em Jesus a sua consumação. Pois bem, como foi que Lucas apresentou a vida de Jesus? Eis aqui os textos básicos.

Primeiro, a cântico de Zacarias é todo ele um hino ao libertador: Jesus será o libertador do povo de Israel; o hino recapitula todos os temas bíblicos sobre a espera do salvador: "Bendito seja o Senhor, Deus de Israel, porque visitou e libertou o seu povo, etc." (Lc 1,68s). A profetisa Ana anuncia do mesmo modo a "libertação de Israel" (2,38). O próprio Jesus explica a sua missão pelo texto de Is 61,1s: "dar liberdade aos oprimidos, proclamar o ano de graça do Senhor" (Lc 4,18s). Os discípulos viram nele o libertador: "Nós esperávamos que fosse ele o que haveria de libertar Israel" (24,21).

Lucas destaca muito bem que Jesus não foi um sábio falando para o mundo em geral, mas para os homens individualmente tomados; não falou para as almas. Jesus foi um profeta de Israel, um novo Moisés, maior do que Moisés e todos os profetas porque, graças a ele, o povo de Israel ia atingir o seu destino. Em todo caso, Jesus veio para Israel e a sua missão se refere inteiramente ao destino de Israel: ele é o libertador de Israel. Essa afirmação se acha em cada página dos evangelhos.

Em que sentido, porém, foi Jesus o libertador de Israel? A desilusão dos discípulos de Emaús exprime a modalidade que Jesus excluiu: Jesus não entendeu a libertação no sentido da restauração do reino de Davi: para ele restabelecer o povo no estado em que estava nos tempos de Davi não era libertação: os zelotes concebiam essa tarefa; para Jesus ela não tem nada que ver com a realidade de Israel. Davi pertence ao passado; fica como imagem do futuro, mas não como a forma do futuro; Davi é uma imagem que anuncia, mas não configura o destino de Israel. Portanto pegar em armas e expulsar os romanos como Davi fez com os filisteus não tinha nada que ver com a libertação verdadeira de Israel.

Libertar o povo de Israel era essencialmente levá-lo de volta às suas origens, levá-lo à sua vocação verdadeira, assim como

tinham feito os profetas, mas agora com a força e com as garantias divinas. Pois, em lugar de seguir o caminho da sua vocação, Israel estava caminhando longe dela. Israel tinha sido enganado por maus pastores: as controvérsias de Jesus com os escribas, os sacerdotes, os herodianos, os fariseus têm todas o mesmo alcance: eles todos são falsos pastores que desviaram o povo da sua vocação. Jesus é o verdadeiro pastor que o leva para a sua verdadeira vocação.* Libertar é restituir o verdadeiro Israel que foi entregue às forças do mal, da mentira, do pecado. A libertação não se faz nem por decreto, nem por autoridade, nem por reconquista militar. Que valem as armas para restituir a um povo o sentido da sua vocação? Jesus liberta um povo cuja corrupção é interna em primeiro lugar: é esse povo que precisa ressurgir e reassumir a sua vocação.

Quais foram os atos pelos quais Jesus libertou o povo de Israel? Podemos dizer que a sua vida toda foi nada mais do que isso. Ora, esses atos da missão de Jesus podemos condensá-los em três grupos:

1) A luta contra a lei. Por meio da lei os fariseus, escribas, sacerdotes, herodianos e outros líderes do povo enganam-no e desviam-no do seu verdadeiro sentido. Jesus reassume e prolonga a polêmica dos profetas contra a lei e os sistemas baseados na lei (supremacia do culto, dos preceitos, do sistema social etc.): como os profetas ele opõe a lei ao amor: não a lei, mas a misericórdia! A vocação de Israel era justamente o amor: um povo baseado no amor recíproco, no respeito à pessoa: o que Paulo chamou de liberdade era a aliança, a fraternidade dos israelitas das doze tribos, a prioridade da misericórdia sobre o legalismo em todas as suas formas. A lei só serve para justificar privilégios, oprimir os pobres, declarar o pecado, mas não salva. O que salva é o amor. O próprio Jesus lembra e leva à perfeição a lei nova, a verdadeira lei, antiga e nova, sempre nova, a lei do amor e da misericórdia: o discurso da montanha não é outra coisa. Jesus luta por um Israel renovado no amor, no respeito e na misericórdia.

2) A luta pela unidade do povo. Jesus luta pela unidade do povo, mas não por meio da imposição, da lei, da repressão, o que somente pode aumentar a divisão real, e expulsar do povo todos os marginalizados. Jesus luta contra a discriminação. Jesus lutou contra todos os que fazem acepção de pessoas e assim expulsam do povo os pobres e os oprimidos. Para Jesus, libertar

5 Cf. *Idem*, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, p. 15-69.

o povo é restituir-lhe essa abertura a todos, que procura as ovelhas perdidas. Agir pela libertação é ir ao encontro dos pecadores, dos publicanos, das prostitutas, dos pastores e dos miseráveis que ignoram a lei, chamá-los de novo à sua vocação e restituir-lhes o seu lugar no reino de Deus, que é o primeiro. Libertar é abrir o povo para os pobres e os oprimidos, chamar os leprosos, os impuros, os condenados por leis e preceitos, os aleijados, etc.: libertar é restabelecer um povo em que todos os homens tenham liberdade, dignidade e estima, em que haja lugar para todos. O ministério da misericórdia é também o ofício do pai que vai buscar os filhos perdidos. A escravidão procede, ao invés, da destruição do verdadeiro povo por meio de estruturas, regras, normas e leis que justificam os poderosos e rejeitam os miseráveis.

3) A luta contra as potências que dominam o povo: os demônios. Finalmente Jesus luta contra os inimigos que afligem o povo: expulsa os maus espíritos e cura os doentes. A mentalidade secularizada moderna deu às doenças um sentido puramente mecânico: é um problema de partículas materiais: do mesmo modo as doenças mentais são problemas de partículas ou de elétrons mal colocados: toda doença física ou mental se reduz a um problema de remédios materiais, químicos ou físicos. Contudo há atualmente uma reação: por um lado há micróbios e vírus, naturalmente; há coincidências que provocam acidentes. Mas há também na doença de todo tipo um problema que supera a matéria. As causas materiais não explicam tudo. Há em toda doença interferências anímicas. Não diremos que a doença é somente a consequência de um problema de alma: mas há muita participação da alma e dos estados de alma da pessoa na doença, física ou mental. A doença tem laços múltiplos com o pecado. A libertação do pecado purifica também o corpo de doenças físicas e mentais. O pecado manifesta a sua presença na humanidade por uma multidão de perturbações somáticas e mentais. Por isso, Jesus pode considerar a luta contra a doença e as doenças mentais particularmente como um combate contra os demônios. Os israelitas consideravam toda doença como atuação dos demônios e eles não estavam no erro: há alguma coisa disso, ainda que essa não seja uma explicação total. Em todo caso, Jesus luta para libertar o homem de todas essas interferências do pecado: ajuda-o a achar de novo o seu corpo são e salvo: ele sabe que o homem faz a sua saúde: a salvação e a libertação são também libertação do corpo. Jesus está bem longe de pensar numa salvação puramente interior: não conhece a

alma separada do corpo. O homem é corpo, e libertação do homem é libertação do corpo emancipando-o dos inimigos que o oprimem.

Jesus realiza essa libertação pela palavra e pelo exemplo: fala e age de acordo com as palavras. Contudo ele sabe que a sua palavra e os seus atos não vão levar a cabo, por si sós, a libertação de Israel. No meio dessa obra, a sua própria morte há de desempenhar um papel primordial. A sua morte será o passo decisivo: ela abrirá a porta para uma nova existência, uma nova atuação: depois da sua morte virá o estatuto definitivo, a grande mudança de Israel. Jesus não disse claramente o que viria depois da morte dele: o Pai sabia. Ele entregou ao Pai o futuro. Porém, o que veio depois da morte dele, ficou claro pela explicitação da mensagem paulina. Depois da morte de Jesus, Israel abriu-se para todas as nações. Apareceu que o Israel renovado e restituído segundo a sua verdadeira vocação seria um Israel aberto a todos os povos da terra. Libertar Israel até o fim seria então suscitar um Israel universal; ou chamar todas as nações a constituir o Israel novo: o povo livre e fraterno, baseado no amor e na misericórdia, na aliança e não na lei. Os combates de Jesus abriram Israel para uma receptividade universal: eles suprimiram os obstáculos que impediam a entrada dos povos: a lei, a discriminação, a condenação dos pecadores, os privilégios dos intérpretes da lei.

Vemos assim como a mensagem dos evangelhos e a de Paulo se iluminam mutuamente. Paulo é o servidor da vocação das nações, o apóstolo que as chama para assumirem o seu papel no povo de Deus. Ele faz a experiência da liberdade cristã e é ao mesmo tempo o defensor dessa liberdade. Os evangelhos mostram o significado dessas experiências: o que está acontecendo é a libertação do povo de Israel. Essa libertação que Jesus iniciou e anunciou dentro dos limites tradicionais do Israel de Davi, Paulo a mostra em toda a sua extensão: ela é obra do Espírito em toda a superfície da terra. A liberdade paulina é liberdade dum povo, do Israel novo. Paulo mostra a amplitude da renovação que Jesus trouxe: mostra no Espírito a resposta de Deus à morte e à confiança de Jesus, e aquele que realiza na história a obra de Jesus. Porém, a presença do Espírito mostra que a obra de Jesus não é puntual; ela não se completa num momento. Pois o Espírito é a força que gera e orienta a história. Entregar a obra de Jesus ao Espírito é torná-la histórica, mostrar que ela se realizará durante a história e constituirá a substância da história.

Muitos se deixaram enganar pelo silêncio de Jesus e de Paulo com relação ao Império romano. Daí concluíram que a liberdade de Jesus e de Paulo era puramente interior, ou moral, ou "religiosa" e não tinha valor político. A conclusão, porém, é totalmente abusiva. Já dissemos que todos os conceitos paulinos referentes ao nosso assunto têm valor político. Mas o fundo do problema é que, nem para Paulo, nem para os evangelhos sinóticos, o Império romano tem valor primordial. O império é um pouco mais do que um acidente superficial: eles não percebem no império uma realidade relacionada com a libertação. Ou então eles o enxergam de modo mais ou menos simpático, como Paulo nos Atos ou Lucas. Em todo caso o império não cabe dentro do mistério da salvação, nem como amigo, nem como inimigo. Mesmo a intervenção de Pilatos no processo de Jesus fica superficial: Paulo não lhe atribui nenhum valor. Os responsáveis pela morte de Jesus foram os representantes da lei, os chefes de Israel. Tal atitude se explica provavelmente pelo fato da paz e da tranqüilidade de que gozaram os cristãos no tempo das viagens de Paulo, até o tempo em que foram escritos os evangelhos sinóticos: até então não houve nenhum enfrentamento grave: o império parecia exterior à missão de Jesus e do povo de Israel: era um revestimento sem importância: Paulo podia reclamar a aceitação das suas normas e considerar o império como uma instituição neutra, válida no seu nível secundário. A desobediência não teria nenhum significado. Não somente razões apologéticas, mas razões de direito natural, a submissão a toda autoridade legítima justificavam a submissão. A obediência às leis do império era tão normal como a submissão dos filhos aos seus pais. No tempo de João as coisas mudam, como veremos mais adiante. Mas para Paulo e os sinóticos, o problema de Roma não existe. Portanto, devemos examinar o alcance da doutrina de Paulo e dos sinóticos dentro da perspectiva do povo de Israel. Para sabermos se a sua mensagem tem valor político, precisamos examinar as suas repercussões sobre Israel. Ora, sem dúvida nenhuma, tanto a mensagem de Jesus como a mensagem de Paulo contestam e exigem transformações radicais das estruturas políticas do povo de Israel. Israel está totalmente perturbado. As suas estruturas totalmente abaladas. Essas transformações de Israel terão ou não terão conseqüências sobre a estrutura política do Império romano e dos Estados sucessores ou vizinhos do Império? Nem Jesus nem Paulo enxergaram esse problema. Portanto não podemos buscar neles nenhuma resposta explícita a essas perguntas. Contudo a analogia mostra que evidentemente os modos de ser e agir do povo de Deus são incompatíveis com



uma estrutura semelhante à do Império romano e devem entrar em conflito com ela. Para Paulo, porém, tal problema fica entregue ao Espírito. Se o Espírito gera a liberdade cristã, o Espírito dará as respostas e tirará as conseqüências.

A mensagem da liberdade, porém, não está terminada com as epístolas paulinas. Ainda temos que examinar a mensagem de João. Ora, esta oferece um complemento fundamental.

III. A Mensagem de João sobre a Libertação

Não há motivo para não enxergar todos os livros joaneus num só olhar. Há uma homogeneidade de pensamento muito grande entre eles todos. Portanto todos os livros de João constituem o contexto imediato de cada um dos trechos. No que diz respeito à palavra "liberdade", existe somente um texto, mas importante, colocado num lugar central e capaz de iluminar a perspectiva global da teologia de S. João, a última do Novo Testamento.

Eis o texto situado no auge da controvérsia entre Jesus e os "judeus". Jesus revela-se diante dos judeus e revela o significado da sua atuação. "Se permanecéis na minha palavra, diz Jesus aos judeus, verdadeiramente sois meus discípulos, conhecereis a verdade e a verdade vos libertará" (Jo 8,32). Os judeus replicaram-lhe: "Somos filhos de Abraão e jamais fomos escravos de alguém. Como dizes que seremos livres?" Respondeu-lhes Jesus: "Em verdade, em verdade vos digo: todo aquele que comete o pecado é escravo do pecado... Se, pois, o Filho vos liberta, sereis realmente livres" (Jo 8,33-36). Depois disso vem o debate sobre o pecado: Jesus denuncia que eles vivem no pecado. Em que consiste o pecado? Está presente neles o pecado da serpente do paraíso: o pecado é a mentira que leva à morte. Assim como Adão pela serpente, os judeus se deixam mover pela mentira e essa mentira leva ao homicídio, o que se manifesta pela vontade de matar a Jesus. Os judeus rejeitam a verdade e procuram a mentira, querem matar aquele que propõe a verdade para salvar a sua mentira: eis o seu pecado. Desse pecado Jesus os liberta: a mentira escraviza, a verdade liberta.

Esse texto se acha na continuação da doutrina dos sinóticos. A verdade de João corresponde ao ensinamento de Jesus sobre o povo de Deus, a lei nova e verdadeira, o verdadeiro Israel. Não é uma verdade filosófica. A verdade de que se trata é a verdade sobre o reino de Deus, sobre o desígnio de Deus no mundo. A mentira é determinada, ela também: trata-se da men-

tira sobre Israel e a sua vocação, a mentira que é a lei farisaica como meio de salvação e essência do povo de Deus. Os judeus defendem a sua mentira.

Contudo, essa controvérsia entre Jesus e os fariseus recebe em João uma amplitude maior. João percebe nela uma revelação sobre os acontecimentos e as situações novas que marcam a Igreja no fim do primeiro século.

Sabe-se que, para João, os judeus representam o mundo. O que aconteceu em Jerusalém é figura do drama do mundo. João passa da perspectiva de Israel, do povo judeu, da qual nunca realmente saíram nem Paulo nem os sinóticos, para a perspectiva do universo, e o mundo tem o aspeto concreto do Império romano. Ora, para João, o que aconteceu entre Jesus e os fariseus tem valor universal e pode ser validamente projetado sobre o cenário do mundo. Vejamos de que modo.

Para João, todas as palavras de Jesus compõem um "testemunho" e esse testemunho é a verdade. Ora, Jesus veio para dar o seu testemunho ao mundo. O conceito de testemunho permite universalizar a mensagem de Jesus. O testemunho dirige-se aos homens de todos os tempos e povos. As palavras de Jesus que formam o seu testemunho dirigem-se a todos, e em particular a esse universo de povos que é o Império romano. O testemunho tem por objeto a verdade. Ora, a verdade e o testemunho são realidades públicas. O testemunho é uma palavra dada publicamente: como se o mundo inteiro fosse um imenso tribunal diante do qual Jesus faz seu depoimento. Desse modo, o julgamento de Jesus por Pilatos adquire um relevo extraordinário. Pois a presença de Jesus diante de Pilatos é a imagem da situação permanente da Igreja. A Igreja fica constantemente frente a Pilatos e vive a situação de Jesus que diz a Pilatos: "vim ao mundo para dar testemunho da verdade" (Jo 18,37). Dessa forma a palavra de Jesus recebe a qualidade de enfrentamento com o Império. Ora, o livro do Apocalipse ilumina e explica esse enfrentamento com todos os recursos do material profético e apocalíptico disponível no judaísmo.

A verdade que liberta é a verdade apresentada em forma de testemunho. A verdade é um desafio apresentado aos homens, ao mundo, publicamente. A verdade é um chamado feito ao universo de tal modo que a sua aceitação seja fonte de liberdade: essa liberdade que é a nota do povo de Deus que os judeus perderam ainda que fosse a sua herança.

Essa verdade que liberta é uma realidade do mundo político. Convém, porém, examinarmos de que modo ela atua no mundo político.

A verdade de Jesus não constitui um novo sistema de governo capaz de assumir a função do Império romano. Jesus não pretende substituir nem César nem Pilatos. O seu reino procede de outra fonte e atua de outro modo (Jo 18,36). Por isso o testemunho não se opõe à ordem política enquanto ordem política. Ele denuncia somente o poder político que se põe a serviço da mentira e do pecado: assim fez Pilatos ao deixar que a vontade homicida dos judeus o manipulasse. Pilatos representa o sistema romano: um edifício político que se põe a serviço do demônio. O livro do Apocalipse confirma essa interpretação. O adversário direto do povo de Deus e de Cristo não é a realidade política do Império romano como ordem política em geral. Porém, o Império está sendo manipulado, por exemplo, no caso de Domiciano. O inimigo é o dragão que é Satanás, o mesmo que manipula os judeus, de acordo com o julgamento de Jesus. O mesmo submete o Império. De que modo? Por intermédio das duas feras (Ap 13). As duas feras são enviadas por Satanás para dominar o mundo, opor-se a Deus e ao Cristo e fazer a guerra ao povo de Deus. Ora, na primeira fera reconhecemos o Império romano pelo menos nos seus aspectos de dominação; na segunda fera reconhecemos a ideologia imperial que procura convencer os homens da necessidade de se submeterem ao Império. As duas feras não são o sistema político, nem a autocracia em si mas certamente a realidade histórica do Império no tempo em que escreve S. João, realidade que escraviza.

O que significa isso? Que o testemunho enfrenta a oposição da máquina de poder e dominação do Império romano e da máquina ideológica que está a serviço do poder.

Ora, a libertação passa pela verdade e a verdade pelo testemunho. O que liberta os homens é o enfrentamento das duas feras pelo testemunho. Os libertadores são os profetas-testemunhas que denunciam, enfrentam, aceitam o martírio (Ap 12). Jesus libertou pelo seu testemunho. O ministério profético da Igreja liberta pelo mesmo testemunho. O enfrentamento de Jesus e de Pilatos é um acontecimento exemplar, signo da história inteira. Jesus não pretende assumir o lugar de Pilatos, nem negar-lhe a possibilidade de exercer uma autoridade: mas ele denuncia em Pilatos a covardia que faz com que o governador se torne o instrumento de Satanás (Satanás atua por intermédio dos judeus, cf. Jo 8).

Portanto a teologia de João situa a mensagem da liberdade no contexto do mundo inteiro. Para João, a missão de Cristo define-se no quadro da universalidade das nações dentro do Im-

pério que naquele momento representa a figura concreta da universalidade. A liberdade não permanece no nível da interioridade: ela se opõe às estruturas de dominação.

A teologia de João é uma teologia do martírio: ela se fixou no momento em que o enfrentamento entre o testemunho e o Império era radical: o mártir era a figura do cristão e da libertação. Livre é o homem que se levanta e desafia o poder com a energia dos profetas. Livre e libertador, pois o testemunho dos mártires é o que gera o nascimento da Igreja. Aliás o testemunho provoca a fé e a fé faz a Igreja.

Contudo, o martírio não é necessariamente o único passo, nem o único ato da história. A palavra pode também ser recebida e agir. Nasce uma nova sociedade a partir do testemunho. Como será essa nova sociedade? Qual será o resultado da inscrição histórica do povo de Deus suscitado pelo martírio? Aqui termina o Novo Testamento: a palavra de Jesus não aborda a história: ela desaparece deixando o lugar ao Espírito. Como atua o Espírito na história? Como se forma uma sociedade nova pela força da fé? Somente a história manifesta-o: não há nenhum plano previamente anunciado por Jesus. Porém a situação de testemunho e de martírio nunca é uma situação superada. O que São João manifestou permanece como situação insuperável: o testemunho sempre será um aspecto necessário da libertação: o enfrentamento com o poder de dominação e a ideologia de dominação sempre será um elemento fundamental da libertação. Em primeiro lugar, porque a libertação supõe homens livres para serem os seus portadores e homens livres são os profetas que proferem o seu testemunho frente à repressão do poder. Em segundo lugar, porque a libertação, o despertar de um povo novo procede do enfrentamento e do martírio. Não é por uma evolução tranqüila e pacífica que o poder se "humaniza". A cruz é indispensável, o testemunho e o martírio. Tal é o preço da libertação.

IV. O Espírito e a História da Liberdade

O cristianismo consta da manifestação não só de Cristo, mas também do Espírito. Ambas as pessoas são necessárias e são as duas mãos do Pai para realizar a sua obra. Cristo sem o Espírito fica um Cristo ineficiente que revela mas não faz. O Espírito sem Cristo seria uma energia sem ponto de aplicação, sem orientação: faz, mas não sabe o que faz. O Espírito

leva Cristo para o mundo, faz dele a cabeça da humanidade nova que se está construindo.

Assim Jesus revela a realidade e o plano da libertação, mas não a faz. O Espírito é quem leva à prática essa libertação.

O Espírito gera a história: ou antes, refaz a história, leva-a ao seu verdadeiro significado. Já havia uma história antes do advento do Espírito, mas uma história sem rumo a não ser a espera do libertador. Por isso, os homens tinham da história uma idéia errada: entendiam-na como a sucessão dos impérios, dos poderes, das dominações (história concebida como sucessão de reinos e dinastias, como na Mesopotâmia, no Egito, na China): tal história é real, porém é apenas a história do pecado. O Espírito revela-nos que tal história é apenas o aspecto de pecado da história. Ora, além do pecado, a história é também o advento da libertação do pecado. Ver na história a evolução dos imperadores romanos e as peripécias do Império é apenas estudar o pecado: pois como disse S. Agostinho o Império romano não foi outra coisa a não ser um "magnum latrocinium", um imenso ato de roubo, e assim foi na realidade, mas os romanos não se atreviam a vê-lo assim: viviam nesse pecado e nem se atreviam a chamá-lo de pecado.

Nos tempos modernos, tendeu a prevalecer a idéia da história como desenvolvimento da economia ou das transformações do mundo material pelo homem. Assunto muito interessante, mas que não alcança o que é mais fundamental e manifesta a razão de ser da história: a história não procede de Deus somente para que um dia os homens das gerações futuras possam ter conforto e satisfações sensíveis.

O Espírito revela uma nova dimensão da história, a mais radical, aquela que a justifica e explica e, ao mesmo tempo, orienta o resto. Desse modo, o Espírito revela a história a si próprio e lhe cria o seu novo dinamismo: o Espírito revela a história porque a cria.

Ora, o tecido da história é a formação do povo de Deus no meio das nações e, com essa formação, o advento da liberdade. O que faz a substância da história e o seu significado é o nascimento e o crescimento da liberdade. Sem isso, todo o resto perde o sentido. Pode-se dizer que a liberdade se faz por uma história e que a história se faz pela busca da liberdade: as duas proposições são complementares.

Em primeiro lugar, libertação e formação do povo são duas expressões do mesmo movimento. Portanto, a libertação é uma obra que diz respeito ao relacionamento do homem com o ho-

mem. De acordo com a mensagem bíblica, o relacionamento do homem com o homem não é de modo algum nem o simples resultado de forças materiais (por exemplo, do modo de produção dos bens materiais de acordo com o desenvolvimento das técnicas), nem o efeito da vontade do poder (Império, Estado, rei ou príncipe podem querer impor determinado tipo de relações sociais, porém não conseguem impor a liberdade). O relacionamento do homem com o homem depende do próprio homem e faz a substância do drama permanente donde procede a história no sentido mais sério da palavra: a evolução dos fatores materiais, da economia ou dos poderes constituem a matéria do drama, não a sua substância, o seu significado real. A transformação do relacionamento entre os homens é a verdadeira libertação: ao substituir relações de dominação por relações de fidelidade e serviço. Eis aqui de que modo podemos entender aquilo.

A libertação é emancipação do pecado: de acordo com a Bíblia o pecado é o contrário do amor ao próximo. Se o mandamento de Deus é esse amor, o pecado não pode ser outra coisa a não ser falta desse amor. O pecado denunciado pelos profetas e por Jesus é o homicídio e todas as expressões de relações humanas que se aproximam desse pecado fundamental. Romper a relação de amizade e amor, substituí-la por uma relação de competição e dominação, quer em forma de egoísmo individualista, quer em forma de exploração do próximo, eis o pecado. Ora, esse pecado está inscrito na humanidade inteira. Não se trata somente de estruturas superficiais que se poderiam destruir por simples decreto do poder ou por uma operação-limpeza. Também não se trata somente de uma disposição íntima do homem deixando intacta a sociedade: o pecado está presente em tudo e todos: tudo quanto fazemos na vida está impregnado pelo pecado. O ambiente, a cultura, as estruturas em que agimos, tudo leva a pecar ainda que estejamos inconscientes do fato e sobretudo se estamos inconscientes. Não basta purificar as intenções para pensar que estamos livres desse pecado. Ele é o nosso modo habitual de proceder. As estruturas de dominação não são um puro revestimento imposto aos homens: elas são a substância da sua ação: a emancipação do pecado é uma conversão total do proceder normal, espontâneo e habitual.

Ora, não há emancipação do pecado fora da operação positiva que consiste em criar novos laços humanos. Não há libertação do mal que não seja ao mesmo tempo a fundação do bem. Libertar é fundar amizade entre os homens: amizade quer dizer relação de reciprocidade, igualdade e busca de operações comuns



pela integração voluntária, pela coordenação em forma de convênios e acordos. Amizade é acordo para atuar em comum ao redor de projetos comuns e de uma matéria comum. Amizade é comunidade. Portanto emancipar e libertar é formar comunidade. De modo algum pode o cristianismo imaginar que um homem livre seja um homem solitário, independente, sem compromissos e sem laços. Muito pelo contrário, tal indivíduo seria escravo de si próprio: escravo das suas necessidades. A liberdade ficaria sem conteúdo: mesmo supondo que seja um santo ou um místico a sua liberdade não teria conteúdo algum: o homem sem laços fica vazio. Os próprios fundadores da vida monástica cristã perceberam muito bem o problema: perceberam que a solidão era incompatível com a libertação cristã: aceitaram o modo de viver monástico, porém compensando-o pela comunidade e pela hospitalidade, dever supremo dos monges porque essa hospitalidade mostrará justamente a autenticidade do seu cristianismo.

Os laços comunitários são diversos: no cristianismo a família torna-se comunidade: o seu significado muda; já não é a família patriarcal nem matriarcal: e sim uma comunidade. Acima da família existem inúmeras formas de comunidade: elas são elementos do povo de Deus na medida em que procedem do acordo, da reciprocidade e da vontade de colaborar, não da vontade de dominação ou de exploração dos mais poderosos ou simplesmente das necessidades naturais ou culturais (desde a solidariedade dos piratas e dos bandidos até a necessidade duma industrialização em vista do poder). A história gera comunidades de extensão e profundidade diversa: o surgimento de novas comunidades é justamente o que faz a história.

A liberdade, porém, não consta somente da nova estrutura das relações sociais: ao mesmo tempo ela consiste no modo de essas novas estruturas de relacionamento aparecerem. Aliás, as estruturas são livres justamente porque elas procedem da liberdade e, reciprocamente, o processo de formação é um processo livre porque o seu resultado é a constituição de estruturas de liberdade.

O processo de libertação é livre, porque procede do próprio homem, não da humanidade em geral, não dum partido que se apresenta como representante ou delegado ou antecipação do homem, mas sim das pessoas humanas: as mesmas pessoas são autores e beneficiários da libertação. Como dizia Paulo Freire, ninguém liberta a ninguém: ou os próprios homens se libertam ou a liberdade é impossível.

Com isso, porém, ainda não se falou tudo. Pois o problema surge imediatamente: o que é esse homem que quer ser livre?

Em que nível de humanidade fica essa vontade? Onde pode ser detectada? O homem psicológica, sociológica, etnologicamente conhecível não aparece como vontade de ser livre. O homem da percepção imediata ou científica não é aquele autor da libertação. Para as ciências humanas de hoje, o homem não existe, porque nunca aparece aos olhos do observador. Portanto teremos que confessar que o homem que se liberta é um mito ou uma utopia? Nesse caso a libertação seria também mito ou utopia.

Compreende-se por que os partidos revolucionários que buscam a libertação definem o homem a partir dos militantes do seu partido. Assim, para o marxismo o proletariado realmente consciente são os militantes do partido. O partido e a sua ideologia são expressão do homem que se liberta. Mas como distinguir essa expressão do homem e uma simples manipulação? Esse homem que se liberta dentro da práxis dum partido determinado não será simplesmente o objeto da manipulação do partido e o seu caráter de homem não mais do que a projeção da ideologia do partido?

Em todo caso, no cristianismo não se aceita que da iniciativa dum partido proceda a definição do homem, nem que a práxis dum partido seja a libertação do homem pura e simplesmente, ainda que possa exercer uma mediação dentro do processo global. Pois o homem é fundamentalmente aquilo que procede duma vocação de Deus. O homem que se liberta é o homem chamado por Deus. Esse chamamento é o que põe no homem o ponto de partida do processo de libertação. O que define o homem não é nenhum caráter de observação imediata, mas a revelação duma vocação que procede de Deus. O movimento rumo à liberdade pode não ser muito perceptível, nem ser estatisticamente importante: porém a vocação de Deus dá-lhe o seu valor de promessa e esperança para o porvir. Doutro lado, a vocação do Pai não permanece ineficaz: o Espírito confere-lhe força e movimento. Obedecer ao mandamento do Pai e ao estímulo do Espírito é exatamente libertar-se: aqui obediência e libertação são exatamente uma só realidade. Não há oposição entre horizontalismo e verticalismo. A submissão ao Deus transcendente é exatamente a espontaneidade radical da busca da liberdade. Inclusive, sem vocação divina e sem moção do Espírito não haveria essa espontaneidade da libertação: a libertação ficaria no nível dos mitos, ou das utopias, ou da manipulação.

A atuação de Deus não se limita ao princípio do movimento de libertação. A liberdade constitui-se pela comunidade. Ora, a comunidade verdadeira, aquela que resulta da liberdade e a funda, a liberdade do acordo mútuo e da colaboração é ela própria

leis que o povo se dá a si próprio, esse é o fim ambicionado pela luta do testemunho contra a dominação e o poder.

Por outro lado, a libertação é também a luta para conquistar a autonomia, os direitos, as "liberdades" das comunidades e associações. Frente ao Estado, a liberdade do indivíduo isolado será sempre uma ilusão. Sem liberdade para as associações, não há liberdade possível. Por isso uma estrutura de liberdade consiste praticamente nos direitos, na autonomia e nas garantias que permitem aos cidadãos criar uma vida comunitária ampla. Aliás, somente essa vida comunitária poderá defender e garantir a contenção do poder dentro de certos limites.

Tais são as orientações maiores do Espírito na história. Para determinar melhor o seu alcance precisamos entrar na própria história. Mas desde esse momento teremos que enxergar o impulso do Espírito em cada etapa do processo e as formas de luta e de fundação da liberdade que o Espírito inspira a cada passo.

A história também é fonte da teologia. De certo modo, podemos dizer que não há fonte fora da história na medida em que os dois Testamentos são também história. Contudo, há nos Testamentos um valor normativo que os coloca acima da história e os torna contemporâneos de todas as épocas. Ao invés, o resto da história é único e somente tem valor analógico. Contudo, as analogias também são necessárias. E por outro lado, o conceito de analogia não lhes esgota o significado, porque a história é uma continuidade e os passos do passado preparam os passos do futuro. Há continuidade entre as lutas pela liberdade no passado e no presente. Contudo, o presente apresenta novos desafios e o passado não apresenta as soluções. Estas não de ser criadas, inventadas totalmente e a referência sempre é aquela fonte bíblica. O que mais interessa no passado da história é precisamente a analogia. No passado também a libertação teve que inventar os seus caminhos. O passado oferece a figura do modo de proceder da invenção: há uma relação entre uma problemática e a invenção de uma solução nova. Porém há apenas analogia entre as diversas etapas: não há nenhum esquema que se possa seguir.

Não há espaço dentro dos limites deste estudo para recolher ensinamentos da história da liberdade como manifestação do Espírito. Reservamos esse assunto para outro estudo.

Em todo caso, os conceitos que chegamos a definir permitem examinar com discernimento os conceitos de liberdade que estão circulando internacional e continentalmente no momento presente.

A maioria das palavras e das expressões de circulação corrente são suscetíveis de enunciar dois conceitos bem diferentes, um que se refere ao cristianismo e outro que se refere ao idealismo. Em muitas circunstâncias as palavras são usadas com um significado muito vago que mostra que o autor ou não está bem consciente das ideologias em conflito ou não sabe exatamente o que ele próprio pretende dizer.

Assim, por exemplo, a palavra socialismo. O socialismo vincula-se com o cristianismo com a condição de significar em primeiro lugar e fundamentalmente uma relação do homem com o homem: o socialismo significa então sociedade de trabalho baseada na colaboração e no intercâmbio entre trabalhadores, na aceitação de disciplinas por acordos mútuos, na participação de todos na definição do regime de trabalho. Ao invés, outros podem falar em socialismo para dizer uma sociedade de abundância baseada na maior produção possível para poder dar a cada um de acordo com as suas necessidades, e todas as estruturas capazes de chegar o mais depressa possível a esse estado de abundância. O socialismo pode significar planejamento absoluto pelo Estado e iniciativa estatal total como meio para alcançar a abundância. Nesse caso o socialismo é essencialmente uma relação do homem com a natureza: nenhum contato com a mensagem cristã!

Da mesma maneira, o conceito de luta de classe pode significar duas coisas. Pode ser entendida a luta de classe como o processo de guerra definitiva e total que há de levar à supressão das classes, isto é, à superação das classes e das suas lutas. Tal luta de classes será uma guerra total e sem limites, já que o seu único limite é a vitória total e a vitória consiste na superação total das partes em presença. Tal luta de classes inaugura um estado de guerra que, na prática, não tem fim. A guerra total gera o regime de repressão e de controle total. Tal conceito de luta de classes contém desde o início todo o estalinismo: numa guerra civil total o maniqueísmo total é inevitável, a política política torna-se necessariamente o órgão supremo da nação. Ao invés, a luta de classes pode significar um estado permanente em que as classes inferiores estão dotadas de forças de pressão reconhecidas que lhes permitem limitar e controlar efetivamente as classes dominantes, os sistemas de poder e de repressão. Tal luta de classes é parte da libertação. A luta de classes deixa de ser vista como princípio dialético ou metafísico para significar a tensão necessária entre o poder e a liberdade.

O conceito de poder popular merece os mesmos reparos. Se se trata de um poder novo igual ao poder anterior com as



mesmas estruturas de dominação (repressão, etc.), esse poder será sempre um poder sobre o povo e contra o povo, ainda que afirme ser poder em nome do povo ou como representante do povo. Ao invés, podemos dar o nome de poder popular aos órgãos representativos do povo habilitados para defender e promover os seus direitos e as suas liberdades contra o poder, todo poder. Nesse último caso o poder popular é o objeto das ambições da libertação.

Os nossos conceitos de liberdade e libertação permitem-nos discernir na história o crescimento, os dramas, os retrocessos e as esperanças da verdadeira libertação. Eles permitem-nos, à luz do passado, estabelecer melhor a problemática da libertação hoje em dia como etapa do processo guiado pelo Espírito através da história toda, ou melhor dito, como processo criador da verdadeira história. A problemática atual, porém, seria objeto dum terceiro estudo após o exame das etapas da libertação no passado.

A Igreja e os Índios (1875-1889)

Pelo Pe. Prof. Dr. Oscar Beozzo, Lins, SP

1. Os missionários capuchinhos

No final do Império, não parece modificada a situação de quase abandono em que ficaram os indígenas após a expulsão dos jesuítas. Praticamente, o único trabalho mais sistemático foi entregue aos capuchinhos italianos, chamados em 1840 pelo regente Pedro Araújo Lima: "... o governo regencial se obrigava a pagar a passagem dos missionários e, a cada um, a diária de \$ 500".¹

Neste mesmo ano chegaram 6 missionários e, em 1842, outros 11. "Finalmente, pelo decreto nº 285 de 21 de junho de 1843, foi o Governo autorizado 'a mandar vir da Itália missionários capuchinhos, distribuídos pelas províncias em missões'. No ano seguinte, outro decreto, o de nº 373 de 30 de julho, 'fixava as regras que se devem observar na distribuição pelas Províncias dos Missionários Capuchinhos'".² Em 1870 havia no Império 45 missionários capuchinhos.³

É extensíssima a lista dos aldeamentos criados pelos missionários capuchinhos em quase todas as províncias do Império: no Mato Grosso, índios quinquinaus, perto de Albuquerque e Terenos perto de Miranda, em Goiás, os Guaicurus, Apanagés, Guaijarás, Carajás, Cherentes, Chambioás, em São Paulo, os Guaranis entre o Rio Batalha, Lençóis e Tietê, os Coroados na raiz da Serra dos Agudos, perto dos Campos Novos do Parapanema, em Minas, nas selvas do Mucuri e do Rio Doce, na Bahia onde sobem a mais de 40 as aldeias indígenas, segundo relatório do diretor geral dos índios enviado ao Presidente da Província, em 7 de fevereiro de 1875.⁴

Havia ainda aldeamentos no atual Estado do Paraná, no Nordeste, no Pará, onde Pe. Fr. Ludovico de Mazzarino foi

¹ Palazzolo, Frei Jacinto de, *Nas Selvas dos Vales do Mucuri e do Rio Doce*, Brasiliense 277, Companhia Editora Nacional, São Paulo 1973, 2ª ed., p. 11.

² *Ibidem*, p. 11. Cf. nota 4: C. Mendes, *Direito C. Ecl.*, vol. III, p. 1152.

³ *Ibidem*, p. 11.

⁴ Primério, Pe. Fr. Fidélis M. de, O.F.M.Cap., *Capuchinhos em Terras de Santa Cruz, nos séculos XVII, XVIII e XIX*, Livraria Martins, São Paulo 1940. Missões em Mato Grosso (p. 286-292), em Goiás (p. 292-300), em São Paulo (p. 274-281), em Minas (p. 262-274), na Bahia (p. 308-311).