

Magno Marciete do Nascimento Oliveira

**TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: PARA ALÉM DA
RACIONALIDADE TEOLÓGICA MODERNA UM TRATADO
ESPIRITUAL**

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro

Coorientador: Prof. Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque

Belo Horizonte

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2015

Magno Marciete do Nascimento Oliveira

**TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: PARA ALÉM DA
RACIONALIDADE TEOLÓGICA MODERNA UM TRATADO
ESPIRITUAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de Concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro

Coorientador: Prof. Dr. Francisco das Chagas de
Albuquerque

Belo Horizonte

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2015

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

O48t	<p>Oliveira, Magno Marciete do Nascimento</p> <p>Teologia da libertação: para além da racionalidade teológica moderna: um tratado espiritual / Magno Marciete do Nascimento Oliveira. - Belo Horizonte, 2015. 190 p.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro Coorientador: Prof. Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque</p> <p>Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.</p> <p>1. Teologia da Libertação. 2. Teologia Moderna. I. Vázquez Moro, Ulpiano. II. Albuquerque, Francisco das Chagas de. III. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. IV. Título.</p> <p>CDU 23</p>
------	--

Magno Marciete do Nascimento Oliveira

**TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: PARA ALÉM DA
RACIONALIDADE TEOLÓGICA MODERNA
UM TRATADO ESPIRITUAL**

Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

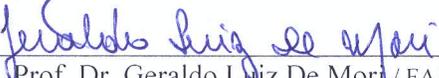
Belo Horizonte, 25 de novembro de 2015.

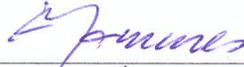
COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro / FAJE (Orientador)


Prof. Dr. Francisco das Chagas Albuquerque / FAJE (Coorientador)


Prof. Dr. Eugenio Rivas / FAJE


Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori / FAJE


Prof. Dr. Érico João Hammes / PUC/RS


Cleto Caliman / PUC/MG

Dedico este trabalho ao querido Pe. João Batista Libanio, orientador da primeira hora.

Agradecimentos

À minha mãe, meu pai, meu irmão, madrinha e sobrinho pela ternura.

Ao Pe. Ulpiano, pela grandeza, orientação e confiança.

Ao Pe. Francisco das Chagas pela acompanhamento e orientação em hora decisiva.

Ao Pe. Geraldo de Mori pelo forte comprometimento com a feitura do trabalho.

A esta Instituição, pela acolhida.

Resumo

A tese presente tem como objetivo analisar um perfil ainda não considerado da Teologia da Libertação. A hipótese da pesquisa é de que a dita teologia não é uma teologia moderna conceptualmente enquadrada nas referências teóricas da modernidade. O estudo encaminha-se por observar como são os elementos evangélicos e da revelação o suporte primeiro da Teologia da Libertação. Para tanto, o texto produzido se baseia em material bibliográfica do período mais áureo desta corrente teológica, precisamente as décadas de 1970 e 1980, quando suas principais contribuições e intuições são oferecidas ao patrimônio cultural da teologia. Metodologicamente se fez o caminho de uma análise textual sincrônica, preocupada em não dizer mais do que aquilo que os textos naquele presente momento podiam expressar como formulação teórica. Com isso evitou-se comentários posteriores às décadas mencionadas com a intenção de constatar ou não na pesquisa o que a hipótese levantou. O caminho aberto demonstrou não só o que foi intuído, mas também a questão da espiritualidade como uma marca decisiva para as proposições teológicas da Teologia da Libertação.

Descritores: teologia, teologia moderna, teologia da libertação, espiritualidade, ética, pobres.

Abstract

This thesis aims to analyze a profile not yet considered at Liberation Theology. The hypothesis of the research is that the said theology is not a modern theology conceptually framed in the theoretical references of modernity. The study is headed by observing how are evangelicals and revelation elements, the support first of Liberation Theology. Thus, the text produced is based on bibliographic material from the most golden period of this theological current, precisely the 1970s and 1980s, when its main contributions and insights are offered to the cultural heritage of theology. Methodologically became the path of a synchronous textual analysis, careful not to say more than what the texts that present moment could be expressed as a theoretical formulation. Thus avoided is the later decades reviews mentioned intending to observe whether or not the search in the event that the raised. The open road showed not only what has been intuited, but also the question of spirituality as a decisive mark for the theological propositions of Liberation Theology.

Keywords: Theology; Modern theology; Liberation Theology; Spirituality; Ethics; Poor.

SUMÁRIO

Página de aprovação

Dedicatória e agradecimentos

Resumo

Introdução: O sempre novo caminho do Evangelho.....	09
1. AS OPÇÕES TEMÁTICAS AXIAIS DA TEOLOGIA MODERNA.....	14
1.1. A Liberdade.....	16
1.1.1. <i>Um problema posto.....</i>	17
1.1.2. <i>Linhas de solução.....</i>	21
1.1.3. <i>Teotonomia.....</i>	27
1.2. O ser humano.....	32
1.2.1. <i>O novo ser humano.....</i>	32
1.2.2. <i>A centralidade na teologia.....</i>	38
1.2.3. <i>A teologia como antropologia.....</i>	43
1.3. A imanência.....	48
1.3.1. <i>A história.....</i>	48
1.3.2. <i>A morte de Deus.....</i>	53
1.3.3. <i>A secularização.....</i>	57
1.4. Conclusão.....	61
2. AS OPÇÕES TEMÁTICAS AXIAIS DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO.....	63
2.1. A libertação.....	65
2.1.1. <i>Demanda social da libertação.....</i>	66
2.1.2. <i>A especificidade da reflexão sobre a libertação.....</i>	74
2.1.3. <i>O teólogo da libertação.....</i>	82
2.2. A glória de Deus é o ser humano vivo.....	89
2.2.1. <i>A pobreza.....</i>	90
2.2.2. <i>Os empobrecidos.....</i>	96
2.2.3. <i>O Cristo Pobre.....</i>	102
2.3 A Igreja.....	107
2.3.1. <i>A conversão da Igreja.....</i>	109
2.3.2. <i>A Igreja dos Pobres.....</i>	114
2.3.3. <i>A Igreja referida ao Reino.....</i>	119
2.4. Conclusão.....	124

3. A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO COMO TRATADO ÉTICO-ESPIRITUAL PARA ALÉM DA RACIONALIDADE TEOLÓGICA MODERNA.....	126
3.1. Sobre o Pai.....	129
3.1.1. <i>Deus para nós: cria o ser humano à sua imagem.....</i>	<i>130</i>
3.1.2. <i>Deus liberta e dignifica a sua imagem.....</i>	<i>134</i>
3.1.3. <i>Deus liberta Deus.....</i>	<i>139</i>
3.2. Sobre Jesus Cristo.....	145
3.2.1. <i>Deus conosco: se faz carne.....</i>	<i>146</i>
3.2.2. <i>Deus é companheiro libertador.....</i>	<i>150</i>
3.2.3. <i>Deus liberta em si sua imagem.....</i>	<i>156</i>
3.3. Sobre o Espírito Santo.....	161
3.3.1. <i>Deus em nós.....</i>	<i>161</i>
3.3.2. <i>Deus funda nossa liberdade.....</i>	<i>166</i>
3.3.3. <i>Deus sopra onde quer.....</i>	<i>171</i>
3.4. Conclusão.....	176
Conclusão: teologia como reflexão para a liberdade oferecida pelo Senhor.....	177
Bibliografia.....	181

Introdução: O sempre novo caminho do Evangelho

O trabalho que agora apresentamos tem seu início na fé, no evangelho. Nem poderia ser diferente. Sendo obra de teologia e de inspiração teológica cristã, seus alicerces vêm da fé no Evangelho, na revelação. E a fé no Evangelho abre caminhos que sempre se renovam, que se mostram profícuos para vida humana, promissores para o engenho do ser humano brilhar segundo critérios que convergem para os dinamismos dos próprios desejos de realização e plenitude humana. Imaginamos que a Teologia da Libertação se insere nesse caminho de renovação da vida segundo o Evangelho, dissertando como esse caminho que vem de Jesus e é Jesus é novo e nos tem algo a dizer no devir histórico. Pensamos que seja essa a principal contribuição da Teologia da Libertação, tornar visível o vicejar do Evangelho, como outras teologias o fizeram nos veios da tradição cristã.

Ao propósito do nosso trabalho, que vamos expor, alguns fizeram a pergunta sobre a relevância da Teologia da Libertação. Outros questionaram se já não seria algo que se pudesse deixar de lado, por acredita ser assunto do passado¹. Ainda houve quem dissesse se haveria ainda algo a dizer sobre a Teologia da Libertação. Nossa posição para todas as indagações, claro, é necessariamente positiva. Vemos relevância, atualidade e muito ainda a desenvolver no caminho inspirador da Teologia da Libertação. Não obstante as questões contextuais, que deixam suas marcas, o núcleo das preocupações teológicas desta corrente latino-americana de fazer teologia não se esgota em conjunturas. Este mesmo núcleo permanece sendo uma advertência à comunidade de fé, como horizonte espiritual para o pensar e o agir da Igreja. Essa é nossa humilde aposta.

Por isso, nosso texto tem como um de seus objetivos continuar lendo a Teologia da Libertação. Pretendemos persistir compreendendo melhor e desenvolvendo a partir disso o que já podemos chamar de herança de uma geração de teólogos. Supomos mesmo que sem a nomenclatura Teologia da Libertação isso ocorra em muitos trabalhos de índole teológica. Já vivemos na sua herança. Seu jeito de pensar está presente na América Latina. A questão sobre os pobres ganhou “status” proeminente. Pensar a partir deles passou a ser uma necessidade mais do que um luxo intelectual. Acima de tudo, para a Teologia da Libertação a questão crucial é que desde os pobres se ver melhor a revelação de Deus.

¹ A vida da Teologia da Libertação e sua pertinência são fortes por ser uma proposta de espiritualidade. Ver RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. *A teologia da libertação morreu? Reino de Deus e espiritualidade hoje*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010, p. 129-154 (especialmente esta parte do livro diz respeito ao que afirmamos). Ver também RICHARD, Pablo. *Força ética e espiritual da Teologia da Libertação*, no contexto da globalização. São Paulo: Paulinas, 2006.

As páginas abaixo procuram dar conta de prosseguir. Nosso empenho é em usufruir da herança à frente. O trabalho hermenêutico sobre a Teologia da Libertação e partir dela tem, acreditamos, tarefas longas. Inserimos nestas nossa pequena contribuição com a *hipótese* de que *a referida teologia não é uma teologia moderna* afora seu caráter temporal, e está para *além da racionalidade teológica moderna*. Comunica-se com a teologia moderna sem ter no seu interior as mesmas referências. *Do homem moderno vai ao pobre do Evangelho. Da sociedade individualista vai ao Povo de Deus. Da liberdade autocentrada vai à liberdade referida a Deus e ao outro. Da imanência que nega Deus vai à imanência que encontra Deus na transcendência da própria vida, no Pai que funda a liberdade, no Filho modelo do homem livre e no Espírito que confere a santidade da liberdade no ser humano*. Tal é o nosso foco.

Essa opção temática que não tem como linha algum autor específico para dar suporte também não pode prescindir de aportes seguros. Para ler a modernidade antes de compreender seu fenômeno na teologia nos utilizamos do que pensa Henrique Cláudio de Lima Vaz. Seu texto apoia nossa compreensão sobre o assunto. Nossa escolha se baseia na competência reconhecida do autor e na nossa proximidade com sua obra. Além do mais, Lima Vaz tem uma visão filosófica que permite, segundo nosso parecer, perceber como a modernidade permanece na continuidade do próprio cristianismo, o que deixa para este o grande desafio de, mais que justificar-se, assumir o sentido mais profundo e radical da própria modernidade, coisa que pensamos a Teologia da Libertação fazer não absorvendo a perspectiva “moderna”, mas as categorias inovadoras do Evangelho.

Como roteiro pelas vias da Teologia da Libertação Gustavo Gutiérrez é a referência. E não por ser uma das principais figuras desta corrente teológica, mas por averiguarmos que nossa hipótese de trabalho pode ser constatada em seus textos, que têm valor programático para outros autores, mesmo quando tomam distância de perspectivas em vários pontos, como se pode observar em relação às diferenças no seio da Teologia da Libertação. De qualquer forma não se dilui o programa deixado por ele. Isso, por outro lado, não quer dizer que nossa tese seja o que pensa o autor. O que está claro para nós é que nele e nos outros que seguem o programa é possível constatar o que aqui defendemos. O nosso trabalho procura exatamente escavar arqueologicamente sem seguir Gutiérrez ou outro teólogo. Não reconstituiremos nenhum pensamento. Nosso texto é um texto de entrelinhas. A dissertação é sobre o que pode ser sacado do que já foi dito, inclusive muitas vezes. Trata-se de uma interpretação que busca pesquisar um pressuposto ainda não explicitado totalmente, embora entrevisto.

O procedimento para alcançar o objetivo não será, portanto, o de uma reconstrução histórica da Teologia da Libertação. Nosso tema não se harmonizaria com um caminho feito assim². Temos em conta seu desenvolvimento, suas fases e balanços³. Todavia, o tratamento da tese se fosse coadunado com uma linha do tempo para extrair o que pensamos ser possível entender nas páginas infra, alargariamos demasiadamente e de forma desnecessária o texto. Por isso, *optamos por fazer uma análise sincrônica* das obras das décadas de 1970 e de 1980, pela via do *método dialético*. Pela análise sincrônica demos prioridade ao diálogo entre os textos mais significativos do período. Muito foi lido para isso. Porém, por uma questão de impossibilidade de abarcar o conjunto demasiado de livros se fez o caminho de ler aquilo que entrou mais claramente no circuito da reflexão da Teologia da Libertação como mais expressivo naquele então, com lugar na América Latina.

O leitor que ficou atento aos desenvolvimentos desta teologia latina notará pela bibliografia o que estamos dizendo. Advertimos também que não aparecem nas citações tudo o que foi passado em revistas nas leituras. Ativemo-nos à citação do que nos pareceu suficiente e coerente para o argumento da tese. A seletividade, porém, não foi para excluir o discordante. Longe disso. Se tal fosse feito estaríamos atentando contra a honestidade intelectual. Trata-se de mera questão prática da feitura do texto. Citamos de acordo com o ritmo da escrita e das retomadas do que foi mais significativo durante o processo. Assim, depois de Gutiérrez, estão bem presentes em nossa companhia Leonardo Boff, Jon Sobrino e José Comblin entre outros.

Para tentarmos levar a bom termo a tese a desenvolvemos em três capítulos. Cada capítulo possui uma meta clara. O primeiro é como o fundamento de uma casa. Sem ele os outros podem ser entendidos, em suas afirmações, mas ficam vazios de um sentido global. O olhar abrangente depende, pois, dessa primeira parte. No capítulo um temos uma descrição geral do fenômeno da modernidade e como ele atinge a vida da teologia, como ela vai absorvendo essa nova etapa da história e do pensamento humano e como se situa a partir daí. Esse capítulo é assim um grande pano de fundo. E por ser assim é generalista. É antes de tudo bem funcional para o nosso propósito e ao mesmo tempo indispensável.

² Uma visão sintética sobre o assunto pode ser vista em DUSSEL, Enrique. *Teologia da Libertação*. Um panorama de seu desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1999. É sobretudo o terceiro capítulo o que mais trata do lugar de onde nossa reflexão parte, os períodos nos quais se podem dizer que a Teologia da Libertação ganha fisionomia como movimento.

³ Exemplos de obras avaliativas: LIBANIO, João Batista; ANTONIAZZI, Alberto. 20 anos de teologia na América Latina e no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1994. BOFF, Leonardo; REGIDOR, José Ramos; BOFF, Clodovis; *A Teologia da Libertação*. Balanços e perspectivas. São Paulo: Ática, 1996. SUSIN, Luiz Carlos (Org.) *O mar se abriu*. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000.

O segundo capítulo entra de maneira objetiva na Teologia da Libertação. Sem rodeios vai ao ponto. O que é dito parece até mais do mesmo. Essa impressão só pode ser revertida ao fazer ligação com a primeira unidade. Este capítulo se firma em relação ao primeiro quase como se fosse uma antítese. Suas ideias vão na direção de dizer em que e como a Teologia da Libertação não traça teoricamente o seu mapa epistêmico com as mesmas razões do pensamento moderno e do diálogo com que foi possível ser feito pela teologia como um todo com as vertentes desta viragem ocidental. Procuramos, como é natural, para qualquer movimento teológico, destacar um traço de sua originalidade entre outros que já foram postos em relevo em outros momentos. Esse perfil, como já dito, é o de não ser conceptualmente uma teologia moderna, embora pareça.

Enfim, a última parte, o terceiro capítulo, olha para a dimensão da espiritualidade. Julgamos que paradoxalmente seja este o aspecto mais candente da Teologia da Libertação, diante da opinião comum de que ela fosse racionalista, politiqueira e desprovida de uma espiritualidade. Podemos até dizer que a forma tão envolvente como ela dominou vastos mundos se deve em primeiro lugar a esse fator. É a espiritualidade dos pobres em movimento de libertação o útero onde foi gestada. O refrão de que a teologia da libertação é momento segundo não é marxista. É, na verdade, um “sintoma” da espiritualidade de um povo que se compreende como povo de Deus, aparentado com o povo da Bíblia, chamado do cativo à vida na liberdade, nos passos do mestre Jesus.

E essa espiritualidade da libertação identificada no terceiro capítulo diz que libertação é essa tramada nos conceitos da Teologia da Libertação. Supomos que ficará claro que é uma liberdade fundada em razões diferentes daquelas aventadas no mundo moderno, como também é diferente a pessoa que vive essa experiência da libertação dentro do mundo, que se encaminha para o Reino de Deus experimentando-o agora na santidade do povo que vive sob os augúrios da salvação. O capítulo final sugere, ainda, à primeira vista, uma sistemática trinitária. Entretanto, não é esta a intenção. Bem mais simples, o alvo é traduzir a espiritualidade da libertação, em esboços, pela visão de Deus Pai, do Filho e do Espírito Santo, como aparece em fragmentos na Teologia da Libertação. Este capítulo pode ser para essa corrente teológica um caminho a trilhar com mais afínco.

Para dizer algo sobre a organicidade do trabalho, vale lembrar que os capítulos não estão só articulados entre si, mas também são do segundo ao terceiro conclusões sucessivas. Sem o segundo e o terceiro o primeiro resulta sem sentido, lucubração sem fim. Sem o primeiro o segundo e o terceiro são conclusão e comparação com o nada. E o terceiro, finalmente, prima

por continuar concluindo o segundo, retomando e aprofundando tudo quanto foi dito de forma intermediária. A conclusão final, mesmo breve, envolve os três capítulos sinergicamente, não só entorno da afirmação crua da tese, mas de todo o percurso em seus pontos fundamentais, pois as três partes são um único argumento, sem, contudo, ser uma unidade lógica de premissas e conclusão. Mais vale aqui a unidade da fé. E além de tudo está a novidade do Evangelho, sua condição jovial permanente, crítica e sapiencial.

1. AS OPÇÕES TEMÁTICAS AXIAIS DA TEOLOGIA MODERNA

As reflexões deste capítulo são suporte necessário a tudo que será dito posteriormente. Sob dois aspectos ele é importante para o caminho proposto. Um é o da diferença criativa, o singular da Teologia da Libertação (TL)⁴ dentro do seu berço moderno. Ao entender a teologia moderna em seus traços fundamentais, poderemos ver a diferença que não nega o nascedouro, mas o transcende à frente. O outro é da apresentação de novo perfil reflexivo na dinâmica da revelação e sua espiritualidade, esta compreendida desde a perspectiva da libertação. No primeiro aspecto este capítulo articula-se com o segundo. No segundo aspecto, este se relaciona com o terceiro.

Para caminharmos para esse objetivo é necessário traçar as linhas diretrizes da teologia moderna, reconhecendo logo de saída o talante sumário da exposição. À vastidão do tema caberia a um dicionário especializado e tantos outros recursos auxiliares. Seria inglório pretender ao capítulo a façanha de abarcar a teologia moderna, assim como seria sem propósito descortinar o cognominado mundo moderno. E se a teologia é moderna por referência à modernidade, surge até o problema de saber quando se inicia a modernidade. Alguns vêm em Nicolau de Cusa (falecido em 1464) o primeiro pensador moderno. Outros, porém, vêm em Giordano Bruno, de um século mais tarde. Certo, porém, é que fazem remontar o conceito de modernidade ao século XV⁵.

E mesmo situando aí o início da modernidade, pode-se observar neste período o retorno ao mundo antigo, à literatura clássica, motivo segundo o qual os séculos XV e XVI são conhecidos como renascentistas, o que dará à modernidade feições de recuperação de um passado sob a batuta da valorização do ser humano, com base na literatura pré-cristã ou paralela à influência cristã, e quando ligada à era patrística aparece como corretivo aos abusos cristãos. A orientação oriunda dos antigos só perderá sua posição diante do *conflito dos antigos contra os modernos* na França do século XVII⁶. Este século para a leitura sociológica é o lugar da virada da vida de um modelo social para outro, no estilo e na organização social e dos costumes, alcançando a partir da Europa status mundial, influenciando outras partes do

⁴ Daqui em diante será pela sigla TL que iremos nos referir à Teologia da Libertação. Sabemos que alguns usam TdL. Mas para facilitar ficaremos com a opção indicada.

⁵ PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e Teologia*. Tensões e convergências de uma busca comum. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 121.

⁶ *Ibid.*, p. 121.

globo⁷. A ênfase recai sobre os novos modos vividos pelo povo. Observa-se em primeiro plano a sociabilidade desenvolvida e as configurações do social: *estilo e costumes*.

A produção teológica e o estudo da teologia no novo contexto fará o caminho defensivo. Depois do áureo século XIII, a teologia passa a ser questionada na sua pretensão de oferecer explicação para a vida na sua totalidade. Ameaçada, procura armas para contrapor-se e outras vezes se aninha na segurança eclesiástica. De tal forma, que a problemática sobre Deus muitas vezes ficou mais ao encargo da filosofia do que da teologia diante das novas perguntas⁸. Ao contrário da Idade Média, a teologia deixa de figurar como parceira nas discussões filosóficas na era moderna. Até Hegel e Schelling são os filósofos que assumem o interesse teológico-cristão. Pode-se dizer também que a criatividade teológica, quando se postava no debate, se deveu a figuras singulares e raramente à Igreja-instituição⁹. Desta conjuntura, lucrou-se uma teologia que se fez moderna com atraso. Enquanto o debate filosófico crescia, as ciências ganhavam corpo, a teologia seguia as coordenadas da escolástica e das contendas reformistas entre católicos e igrejas reformadas. De acordo com Mondin:

No campo teológico, o século XV não é um século de gigantes. Na maior parte deste, temos boa propagação e comentários do pensamento de Ockham, Escoto, e Tomás de Aquino. Somente Cusa é exceção. Este é um autêntico gênio que sabe viver em um tempo novo, com instâncias novas, desafios novos, conhecimentos novos, e sente a necessidade de operar uma síntese poderosa de tudo que a filosofia, a teologia, a ciência, a matemática e a mística não fizeram conhecer sobre o universo¹⁰.

Tal é a situação da teologia. Porém o século XIX será profuso em construir e preparar no âmbito teológico uma promissora aventura intelectual. Abandonando a timidez e o círculo cômodo habitado pelos acordos das crenças, a teologia se lança dentro das questões da modernidade, sobretudo em âmbito protestante¹¹. Pouco a pouco deixada para trás, a metafísica será substituída pela história e pela filologia, o que ocasionará para a teologia novo vigor temático. O despertar da teologia católica, ainda que contra a posição oficial, se dará no

⁷ GIDDENS, Anthony. *As consequências da Modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991. Na longa introdução desta obra, o autor, descortina os traços fundamentais da modernidade, sua postura de não qualificar o mundo pós-moderno como algo depois da modernidade, mas como consequência da mesma. p. 11-60.

⁸ PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e Teologia*. p. 146.

⁹ PAULY, Wolfgang. O século XIX: a descoberta da historicidade. In: _____. *História da teologia cristã*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 187.

¹⁰ MONDIN, Battista. *Storia della teologia*. Introduzione all'epoca moderna. Bologna: Studio Domenicano, 1996, v. 3. p. 30. Tradução nossa.

¹¹ MACKINTOSH, Hugh R. *Teologia Moderna*. De Schleiermacher a Bultmann. São Paulo: Novo Século, 2004. Esta obra perfila as principais personagens e contribuições do campo protestante para a teologia moderna. O texto elenca que a Alemanha do século XIX tinha 25 faculdades teológicas, livres de amarras dogmáticas e afeitas ao mais alto rigor e precisão intelectuais. Cf. p. 14.

século XX. Exegetas e historiadores do dogma propõem reformulação e aprofundamento, desde os aspectos evolucionistas, imanentistas e subjetivistas, para o conceito de dogma e revelação¹². A consequência direta disso será a avalanche de pesquisas, debates, tendências e movimentos teológicos. Na medida do pluralismo moderno, a teologia foi se desenhando, assumindo e criando questões novas¹³. Razão esta que impede qualquer tentativa arvorada em descrever a teologia moderna.

A opção, então, é tomar como foco os assuntos eixos da teologia moderna, circunscritos dentro das referências globais da modernidade. Isso significa abraçar o plano das ideias¹⁴ condutoras de um processo aparentemente inacabado, multifacetado, entretanto, dinamizado nas premissas da liberdade, do antropocentrismo e do imanentismo, em torno das quais giram o relato crítico da modernidade e, portanto, da teologia moderna.

1.1. A Liberdade

Na época moderna a liberdade é um dos temas caros à sua constituição. Sua afirmação ocupa lugar de honra na reflexão. Tema clássico para a filosofia antiga e a teologia¹⁵, a liberdade será para o mundo moderno a condição de possibilidade de seu existir, quase como se em outras épocas da história a liberdade tivesse sido por demais abstrata e um privilégio de poucos. A liberdade aparece como horizonte a enfeixar aspirações, ideias e movimentos. Como um terreno inabitado, lugar a desbravar ou território a ser conquistado, pensar e viver a liberdade tornou-se umas das razões vitais do homem moderno, em todos os cantos do espírito humano.

A ideia de “liberdade”, contudo tem seu lugar, na expressão de Lima Vaz, na “renascença grega” do ocidente, dentro do ambiente universitário medieval do século XIII. Será na busca da fé por sua inteligência, no confronto entre cristianismo e cultura grega, que a questão surgirá com toda a sua força¹⁶.

¹² LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia*. Perfil, enfoques, tarefas. São Paulo: Loyola, 1996, p. 141-142.

¹³ Diante da modernidade toda a teologia foi passada em revista. Ver a instrutiva obra de BOUSQUET, François (Org.) *Les grandes révolutions de la théologie moderne*. Paris: Bayarde, 2003.

¹⁴ Adotamos aqui o caminho didático e metódico de Lima Vaz, ao precisar sua análise sobre o domínio da vida pensada, a urdidura das ideias que justificam os novos padrões do mundo moderno e não o mundo moderno em si, com todas as suas nuances. VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 11-12.

¹⁵ *Ibid.*, p. 117-128. Defendendo o finco das raízes da modernidade no século XIII, Lima Vaz ilustra bem a problemática da liberdade tomada nas suas fontes clássicas e diante das perguntas modernas.

¹⁶ VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Problemas de fronteira*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996, p. 24.

1.1.1. *Um problema posto*

Da idade média à consolidação da modernidade, a liberdade traçará um trajeto intelectual conflituoso. Primeiro emergirá como uma questão entre outras, para ser cuidada dentro de padrões determinados pela escolástica. Será objeto avaliado segundo os cânones reflexivos calcados nos dados da revelação em harmonia com a tradição recebida dos antigos. Revelação e cultura clássica são conduzidas à baila para encontrar uma síntese viável à fé cristã. Por isso, como algo elementar, a teologia é a forma cultural da qual se veste a idade média, passando pela teologia monástica, alegórica, contemplativa, e a teologia urbana, das universidades, com método científico.¹⁷ As sumas teológicas são exatamente a encarnação desse momento, quando a teologia organiza-se em torno do método científico aristotélico e deixa a teologia simbólica monástica em segundo plano. Esta passagem de uma forma de fazer teologia para outra é uma grande novidade e o ponto de saída da viagem da liberdade moderna, que primeiro teve os pulmões invadidos por um novo e empolgante ar do saber.¹⁸

No clima das cidades e das universidades, dois ambientes a moldurar as discussões, o homem medieval e intelectual sente o frenesi do renovo e as pulsações das mudanças desenhadas na própria estrutura social. Isso acontece por uma *modalização do tempo* centrada no presente.¹⁹ A consciência modal envolve uma decifração do presente, este cheio de promessas, novidades, com a clara percepção do vivido na atualidade como denso de um sentido que se faz diferente do passado e aponta o futuro. Essa decifração é efetivada pelo domínio do tempo. Sente-se, antes da própria “mensuração” do tempo, pela física, astronomia, história, o tempo vivido como superação, terreno fértil para avançar. Aí a liberdade, presume-se, deve se impor para fazer a realidade pressentida ter espaço suficiente para realizar as mudanças necessárias na sociedade e no saber. Essa modalização do tempo representa já a autonomia do ser humano frente ao tempo que lhe é dado e sacralizado. O tempo presente modalizado e sua consciência é uma conquista. Nele não há o ritual. Nele há a organização da cidade, da universidade, do comércio, pelas próprias mãos do ser humano. Daí a reflexão sobre a liberdade terá o suporte não só da escolástica, mas também do fascínio pela evocação do que transborda do seio das discussões teóricas, das evoluções do mundo com características moldadas segundo o querer e o desejo humano, como antes nunca visto. A modalização do tempo, pois, é uma conquista do presente que vai minando o passado e

¹⁷ Ibid., p. 80.

¹⁸ JOSAPHAT, Carlos. *Tomás de Aquino e a nova era do espírito*. São Paulo: Loyola, 1998, pp. 13-41. Nestas páginas do primeiro capítulo, o texto do autor apresenta o contexto envolvente do nascimento das sumas e a tese de que Tomás de Aquino é doutor da Nova Idade.

¹⁹ VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Raízes da Modernidade*, p. 13.

abrindo o futuro. Importa agora o tempo presente, modalizado, entendido como tempo humano dado à liberdade.

Além do mais, do pensamento medievo para o pensamento moderno enquanto tal, a *afirmação histórica do indivíduo* catalisa a problemática da liberdade de maneira radical²⁰. Cioso do novo tempo, de sua situação modalizada, o ser humano vê-se como indivíduo. Este protagoniza a construção de si, reinventa-se como ser. É livre porque se sente como autor, dentro da autoafirmação de si mesmo. Seu fundamento não vem de fora, mas de si. E a evolução da cultura levará esse indivíduo a encontrar-se com um novo arranjo social. Assim,

O espaço público liberto dos controles teológicos assegurou as liberdades de pensamento e de expressão: a cultura desenvolveu-se numa perspectiva que abandonou pouco a pouco o cristianismo à sua singularidade. Este deixou de ser o centro de suas preocupações, e, a partir do século XVIII, passou muitas vezes a ser alvo de severas críticas. A cultura tinha doravante outros interesses que não o de sustentar o sonho unitário da Igreja em virtude da pretensa cumplicidade entre revelação e razão²¹.

Amparado pela nova cultura, oxigenada por referências diferentes, o homem moderno é ao mesmo tempo fator e obra. Assegura o espaço de discussões livres ao mesmo tempo em que se alimenta dele. Isso dá condições para viver um projeto que não se mistura com os projetos da instituição católica. Desvencilha a razão do lugar da função de intérprete da revelação e estabelece sua liberdade de pensar e interpretar a si mesma. A liberdade apresenta-se aqui como quebra, por parte do indivíduo e do seu novo lar cultural, das relações entre o destino da humanidade e o destino da Igreja. Liberto, então, da esfera eclesiástica, o indivíduo, por outro lado, não está submetido de antemão aos ideais da nova cultura, mas é ele próprio o ideal desta cultura configurada por suas razões destituídas de pretensões teológicas. Orienta-se para si o novo ideal e sua substância é o indivíduo livre.

A sensação de não dependência ainda consagra-se na técnica e no método da investigação experimental²². Como criador e construtor do seu próprio mundo, o indivíduo percebe-se capaz de transformar tudo ao seu redor, ser feitor. A postura não é mais do ser contemplativo. Uma transição acontece no indivíduo. Ele quer interferir no cosmos. Não basta mais olhar e

²⁰ VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Raízes da Modernidade*, p. 15. O autor fala de três traços fundamentais que caracterizam as raízes intelectuais a crescer na futura modernidade: relação de objetividade (mundo técnico), relação de intersubjetividade (afirmação do indivíduo) e relação de transcendência (abolição da metafísica). Todavia, vemos na afirmação do indivíduo o decisivo para a compreensão do que estamos discutindo.

²¹ DUQUOC, Christian. *A teologia no exílio*. O desafio da sobrevivência da teologia na cultura contemporânea. Petrópolis: Vozes, 2006, p.17.

²² *Ibid.*, p. 18

embevecer-se com a beleza e aí encontrar o sentido da vida. Sua liberdade também passa pela força de investigar, experimentar, conhecer, interferir e transformar. Trata-se de um basta à visão místico-poética da realidade.

O sentimento fáustico apodera-se do indivíduo. Enquanto o sentido prometéico preserva alguma relação com as virtualidades religiosas e os limites do conhecimento, o desabrochar da imaginação fáustica pende para o ilimitado do saber e de suas realizações²³. Não há mais que esperar a revelação, mas descobrir e produzir. Como desbravador de si mesmo o indivíduo por sua liberdade se modela a fim de alcançar o aperfeiçoamento de si e a superação do marco de suas limitações²⁴. A razão é nesse contexto a voraz caçadora do homem e seus mistérios e não mais de Deus. Compreender o ser humano fundado na liberdade é meta. A razão não mais precisa reverenciar o que lhe é dado conhecer. Daí em diante precisa construir os objetos adequados à condição humana e descortinar na natureza seus segredos e utilidades para humanidade prescindindo de Deus.

Conhecer, fazer e produzir um mundo à sua própria imagem assegura para o ser humano a liberdade buscada, pois ser livre é estar em condição de gerir sua própria criação. O mundo dado por Deus parece um lugar inseguro demais para a liberdade, frente às possibilidades procedidas do engenho humano. Habitar o mundo de Deus é viver num lugar cujo senhor pode acarretar e trazer exigências demais para usufruí-lo. A razão que projeta nos seus anseios fáusticos tem saídas melhores. Pode fazer tanto o seu mundo como o próprio homem. Emancipação é uma das palavras chaves e emblemáticas dessa busca por si mesmo. Diante das forças e da inteligência cristãs não modernas, a nova cultura luta para dar solidez plena à sua construção. Essa emancipação é a consciência que se vai construindo em torno de um novo paradigma. Neste paradigma a liberdade enquanto *emancipação é autonomia*.

Assevera Queiruga que, de forma quase unânime, “o que constitui o núcleo mais determinante e talvez o dinamismo mais irreversível do processo moderno é a progressiva autonomia alcançada por distintos estratos ou âmbitos da realidade”²⁵. Equivale a dizer que a liberdade foi posta no centro das motivações projetistas do homem moderno. Sua liberdade se

²³ SIBILIA, Paula. *O homem pós-orgânico*. Corpo, subjetividade e tecnologias digitais. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2002, p. 41-49. A autora explica nestas páginas, com considerações antropológicas, as figuras de Prometeu e Fausto como modelos para interpretar a obsessão da tecnociência. Mesmo sabendo a figura de Fausto estando mais para contemporaneidade do que para o mundo moderno, consideramos suas feições lampejantes na modernidade, quase não deixando existir Prometeu. Interessante observar que o poema de Goethe, Fausto, foi escrito durante longo período de sua vida, com a primeira versão composta em 1775 tendo uma versão definitiva da primeira parte em 1808 e a segunda parte publicada postumamente em 1832. A obra é uma grande metáfora do homem que Goethe procura compreender.

²⁴ É famosa nesse sentido a publicação em 1486 da *Oratio de Hominis Dignitate* de Giovanni Pico della Mirandola.

²⁵ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2011, p. 20.

traduz em autonomia para configurar todos os domínios da realidade, através do conhecimento crescente de si e do circundante. Assim, romperá com a antiga cosmologia para reconhecer na realidade física sua lógica e legalidade intrínseca; nas realidades social, política e econômica abandonará a visão da organização da sociedade, a partilha da autoridade, do poder e das riquezas como disposições do arbítrio divino²⁶. Encaminha-se toda a forma de pensar e sentir para uma imagem de mundo no qual as autonomias são verificáveis e o ser humano pode sobre elas agir. A autonomia é vista na natureza, na física e nas obras humanas.

Na estrutura do novo paradigma, acontece, inicialmente, a cisão com a tutela divina, porém sem negar Deus. Este será afirmado (talvez só tolerado) dentro da perspectiva gnosiológica cartesiana e suas posteriores discussões²⁷ e no deísmo inglês do qual Lock é visto como precursor²⁸. Tanto numa forma como noutra Deus não é mais importante e a dimensão divina é parte da engrenagem dominada pelo homem. É visto mais como um elemento da explicação do que a explicação e fundamento para compreender o todo, a realidade e suas origens. Deus, para a liberdade moderna, é pensado de forma a não ser um limite ao seu grande empreendimento. Entra nos marcos do novo paradigma sob suspeita. Seu lugar está garantido só enquanto puder ser integrado nos ditames da razão e seus postulados. No entender de Lima Vaz, “paradoxalmente ou mesmo contraditoriamente, trata-se de um projeto que tem por objetivo a construção de um *absoluto* no interior do próprio devir histórico”²⁹. Logo, a transcendência permanece no pensamento moderno como resquício. É como uma memória ainda não de todo irrelevante e cultural que a presença de Deus vai sendo pensada dentro do movimento geral da modernidade. O conflito que vai se estabelecendo é entre a Liberdade oferecida no horizonte de Deus e a liberdade humana. Para a liberdade dos homens existir é suprimida a transcendência enquanto modelo ideal.

Para o homem moderno Deus não pode ser mais o ordenador do cosmo (entendido como lógica subjacente às ações do universo) nem a fonte da moralidade. Para a racionalidade científica operar se faz necessária a autonomia intrínseca do universo com suas leis. Uma natureza sujeita à vontade de Deus, às suas disposições e castigos não podem satisfazer a uma correta compreensão dos mecanismos do universo. A compreensão deste seria uma concessão e não uma descoberta, passível do artífice humano. Rechaçar o divino como fonte da moralidade, na mesma toada, é a outra face da moeda. Desconfia-se do bem derivado das

²⁶ Ibid., p. 20.

²⁷ PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e Teologia*, p. 134-145.

²⁸ Ibid., p. 156-157.

²⁹ VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Raízes da Modernidade*, p. 99. O grifo é do próprio autor.

fontes transcendentas. Um mundo de guerras religiosas não dá provas da eficiência da moralidade e das dimensões éticas do ensino de procedência religiosa. E ainda não deixa espaço para a dignidade de um ser livre, pautado em si, edificar seu próprio cosmo.

A emancipação de toda a realidade, seja exterior ou interior ao ser humano, configura o vasto terreno da ação humana. A superação de uma lógica fundada em um mundo sobrenatural, para viver em um único mundo, natural, foi o grito audaz da liberdade dado pela esfera intelectual moderna. E essa liberdade foi perfilando-se naturalmente como militância contra a instituição religiosa em conflito aberto contra suas representações de Deus. A luta contra “Deus” era sinônimo de luta pela liberdade. Naturalmente, não se queria mais entender a vida a partir de forças que não pudessem ser compreendidas, estudadas e vistas dentro de padrões de inteligibilidade. Pela inteligência e ação humanas desejava-se entrar na era da abolição do mistério e da coragem de viver a vida a ser escolhida por cada indivíduo. Barreiras a esse desbravamento necessariamente deveriam ser retiradas do caminho.

1.1.2. *Linhas de solução*

O setor teológico teve dificuldade para entender e dialogar com essa situação. De alguma forma não compreendeu o que estava acontecendo e o medo outras vezes ofuscou a visibilidade para avançar na conversa sobre os novos desafios. Tardou em dar respostas. Não será à toa que a *denominação teologia moderna* se confunde com a teologia feita na contemporaneidade mais que com a teologia desenvolvida a partir dos séculos XVI e XVII³⁰. No instante teórico das formulações modernas, a teologia católica estava embrenhada no trabalho de refutar a reforma protestante pela constituição da teologia tridentina, com grandes e afortunados progressos teológicos, não se pode negar, com o estabelecimento do tomismo³¹, com a constituição de uma teologia também espiritual, em paralelo à teologia positiva³². Todavia, tal movimento teórico não havia notado na sua inteireza os sulcos criados pelo fluir do pensamento moderno. Seus esforços são em boa parte de defesa e manutenção da instituição. Isso se deve também à onipresença capilar da Igreja por toda a cultura. As

³⁰ Manuais e obras organizadas para discutir e apresentar a teologia moderna costumam situar seus esforços de análise do século XIX à frente. Ver JONES, Gareth (Org.) *The blackwell Companion to Modern Theology*. Malden: Blackwell, 2004. FORD, David F. *The Modern Theologians*. An introduction to Christian theology in the twentieth century. 2. ed. Malden: Blackwell, 2001. Esta última com foco nos teólogos.

³¹ Com notas positivas e também marcado pela cristalização do pensamento e do método tomísticos, que historicamente se fizeram obstáculos para uma compreensão mais precisa do aquinate.

³² Tal se pode ver em MONDIN, Battista. *Storia della teologia*, p. 258-261. Mondin lembra que se na Idade Média o centro do trabalho teológico era o mosteiro, as escolas nas catedrais e sucessivamente as universidades, o período da reforma e da teologia tridentina viu nascerem centros teológicos por toda a Europa, tendo Roma e Salamanca como centros desse renascimento teológico.

investidas contrárias eram por demais inofensivas a uma sociedade embebida pela esfera religiosa. Achava-se que era necessário só curar um corpo afetado por elementos estranhos. De alguma forma pensava-se, então, que o importante era clarear a própria fé, fundamentá-la e defendê-la contra a ação estranha, que não teria capacidade de mover e recodificar por dentro toda uma cultura assentada em séculos de história.

A velocidade das mudanças, porém, trocou o jogo por outro. Não venceu dentro do mesmo jogo. Outro foi posto no lugar, obrigando o pensar teológico se defrontar com regras estranhas, mas que teriam que ser aprendidas se quisesse continuar a fazer parte do jogo. Dominar a linguagem e as problemáticas modernas tornou-se o grande desafio posto para a teologia. A liberdade, como carro chefe, sensibilidade sentida e proclamada, é o novel catalizador de tudo. A teologia se vê agora na premência de entrar em universo que não mais é seu. Quase deve pedir licença para adentrar nos recintos que promovem a festa da ciência, da subjetividade e da história.

Detalhe importante nesta narrativa é como a modernidade “acolherá” essa pretensão do pensar teológico. Sendo que o jogo era outro, em campos diferentes do ultrapassado e conhecido lugar da transcendência³³, o cristianismo resguardado pela teologia, como advogada de seus interesses, é visto sob suspeita junto com a teologia. Mais que isso, a teologia é posta diante de um processo³⁴. Passa de uma instância de pensamento judicativa à condição de ré. Diante do tribunal da razão os fundamentos da teologia são questionados e também a cultura por ela justificada, enquanto forma de pensar da cristandade. Porém, “quem diz processo diz coisa bem diferente de uma simples recusa, rejeição por parte do mundo, ignorância por menosprezo ou ausência de interesse”³⁵. O julgamento da modernidade contra o cristianismo é também uma reivindicação, que pede da teologia provas sobre sua legitimidade. Não rejeita pura e simplesmente a estrutura antes existente, mas de dentro do dissenso pede retorno das riquezas que a mesma teologia teria deixado de oferecer à cultura. Por isso, como processo, é uma contestação sobre um direito, sobre aquilo que o mundo moderno sente como tendo sido usurpado de si, mas que agora pode requerer. Dessa sorte permite-se à teologia organizar sua defesa, agora, com vistas à promoção de uma reflexão que busque no seu patrimônio histórico uma nova articulação com o novo referencial que, por outro lado, por pôr-se como juiz deixa entrever o travar de um embate dentro de um terreno

³³ Neste capítulo no último item detalharemos melhor essa questão.

³⁴ Metáfora de VALADIER, Paul. *Catolicismo e sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 5-13.

³⁵ *Ibid.*, p. 6.

comum, paradoxalmente, no qual a lavoura é fruto de raízes compartilhadas, sem as quais não seria possível o pensamento moderno realizar seu caminho³⁶.

Esse, portanto, é o outro lado a não desconsiderar. O jogo é diferente. Entretanto, pode ser visto também como reformulação, como aprofundamento de matizes presentes de forma embrionária no construto teológico cristão. E isso não seria o resultado só da absorção da cultura greco-romana pelo cristianismo, mas fruto das grandes intuições presentes na experiência cristã³⁷. Porém, esteja presente ou não a influência cristã na cultura moderna, fato incontestável é que a teologia não será mais a mesma. Sua reinvenção se dará dentro dos códigos modernos, que podem ser considerados numa linha de ruptura radical com o passado ou de:

Uma dialética entre continuidade e descontinuidade, que acompanha, aliás, toda a evolução da razão ocidental: continuidade e descontinuidade entre mito e razão filosófica no mundo antigo, entre fé e razão clássica na Idade Média, entre fé e razão no mundo pós-medieval³⁸.

Tal dialética entre continuidade e descontinuidade não invalida o novo. Não diminui e desfaz a diferença entre o antes e o agora. Mostra, isto sim, o contínuo na descontinuidade como possibilidade estrutural da permanência do antigo no novo sob aspecto diferente. O novo, contudo, será novo. E aí a teologia, mesmo quando pôde ver relação da modernidade com os substratos da leitura teológico-metafísica³⁹, precisou dar passos adiante, segundo ditames intelectuais que não se reconhecem como sendo de origem teológica e procedência cristã, com até então havia sido.

Assim, a liberdade afirmada pela modernidade e expressa como *consciência histórica*, será uma *questão fundamental* a receber tratamento da teologia ou a nova forma metódica assumida pela teologia. Enquanto questão a ser pensada, a história impulsionou o exercício teológico de atestar a historicidade da própria fé⁴⁰. Interessa num primeiro momento dar bases

³⁶ Tese defendida e que permeia a obra de VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Raízes da Modernidade*. É tema também da obra de HAIDU, Peter. *Sujeito medieval / moderno*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

³⁷ Como se sabe o tema é controverso, principalmente no que concerne a afirmação de que a secularização seja a transposição dos temas religiosos para o terreno secular. Ver MONOD, Jean-Claude. *La querele de la sécularisation*. De Hegel à Blumenberg. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2012. A segunda parte deste texto é o centro da reflexão e em dois capítulos discute as posições de autores que se situariam entre Hegel e Blumenberg. O problema é abordado pela vertente da teologia política e de sua diversidade, o que não permite falar que tudo seja rejeitado de antemão ou aceito sem mais. Isso está candente nas p. 184-193.

³⁸ VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Raízes da Modernidade*, p. 18.

³⁹ Lima Vaz apresenta de forma sintética o Estado recolhendo o absoluto da transcendência, a história recebendo a concepção histórica bíblico-cristã e a leitura teológico-metafísica absorvida por Hegel e Voegelin, todas negadas pela visão autofundante da modernidade, que tem em Blumenberg seu principal defensor. Ver *Ibid.*, p. 20-27.

⁴⁰ SALAS, Gumersindo Lorenzo. *Teologia e historia en desafio*. Santander: Sal Tarrae, 1969, p. 37-39.

sólidas ao que acredita. A consciência histórica impele à busca no passado do fato cristão, para entendê-lo em sua densidade e singularidade. Caso concreto desse novo momento é que:

A crítica bíblica propriamente dita surge na idade moderna a partir do humanismo. O oratoriano R. Simon no século XVII publica uma obra sobre a história crítica do Antigo Testamento, mas que lhe custou a expulsão da ordem, produzindo fenômeno de inibição no mundo católico. No século XVIII avançam alguns autores hipóteses sobre os documentos antigos (A. Geddes) e sobre os fragmentos (J. Astruc). No século XIX, a obra de Wellhausen prossegue nesta linha histórico-crítica. A ciência bíblica católica no início desse século (o XX) com as obras de Marie-Joseph Lagrange e de F. Hummelauer trabalha na investigação histórico-crítica. A declaração da Pontifícia Comissão Bíblica (1910) interrompe mais uma vez esse processo. Entretanto a fundação do Pontifício Instituto Bíblico por Pio X permite que se pesquise na Igreja com métodos estritamente científicos. O sinal verde veio da parte de Pio XII com a encíclica *Divino Aflante Spiritu* (1943) para assumir-se a ciência bíblica histórico-crítica⁴¹.

Vê-se que a teologia procura pôr-se na atualidade dos procedimentos modernos e seu afã por fazer da história seu ponto crucial. As dificuldades para isso surgirão de dentro da própria instituição, receosa das consequências do avanço dos estudos histórico-críticos para a fé. Porém, seguiu o trajeto espinhoso até conseguir cidadania enquanto abordagem dentro da Igreja, não obstante as desconfianças oficiais. Não é difícil notar a mudança representada por essa nova forma de abordar a Escritura. A análise histórico-crítica desbancou o psitacismo bíblico⁴². Também trouxe para o seio da teologia a possibilidade de mostrar-se à altura do desafio científico moderno.

Por esse caminho de diálogo com a modernidade, também se abriu vias para a reflexão com as exigências da liberdade, valorizando as fontes cristãs primitivas desfazendo-se do método escolástico, considerando-o um peso. A volta às fontes foi vista como uma forma de rejuvenescer o pensamento eclesiástico pelo passado, coadunado com a mentalidade de que a modernidade é, em suas características essências, fruto das temáticas cristãs. Fez, por isso, um grande esforço de pôr ao alcance do público em geral os trabalhos dos Padres da Igreja, com a convicção de que estes poderiam oferecer à modernidade razões não tão distintas daquelas proclamadas pelo movimento emancipador. Desejava-se validar a tese de que na leitura espiritual patrística se poderia encontrar muitos dos anseios modernos, uma igualdade de reflexão em códigos diferentes⁴³.

⁴¹ LIBANIO, João Batista. *Teologia da Revelação a partir da modernidade*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 1992, p. 122.

⁴² *Ibid.*, p. 122.

⁴³ DUQUOC, Christian. *A teologia no exílio*, p. 36-37.

A leitura histórica mais que sistemática desse momento da Igreja até conquistou certa simpatia moderna. Todavia, o estudo patrístico não foi capaz de fazer frente nem ao afastamento moderno do pensamento religioso nem à desconfiança com a fé cristã⁴⁴. Continuou esbarrando na têmpera que transita na contramão das postulações religiosas, pois a modernidade não se contenta com algo que se assemelha aos seus princípios e que lhe parecer menor do que aquilo que concebe sobre si mesma. Além do mais, a modernidade tem a religião enquanto tal como algo a ser superado. Por isso, a conversa entre religião e modernidade é pautada, muitas vezes, por uma competição mútua sobre a legitimidade dos próprios modelos e sistemas de pensamento. Razão pela qual o diálogo fica travado nos interstícios da conversa e soa como monólogo. É como se duas falas ficassem uma de cada lado das margens de um rio, frente a frente, sem uma ponte para realizar o encontro e a travessia. Pode-se até dizer que se concedem, reciprocamente, o “suportar” como medida eficaz contra a guerra ou simplesmente a aceitação de que os caminhos são diferentes e podem estar dentro de um mesmo mundo sem se tocarem. Mesmo que se partilhe de um mesmo paradigma, os senões para a comunicação são muitas vezes um território comum. E ainda quando a teologia trabalha com modelos referenciais da modernidade, esta observa como apropriação indébita. As correntes da modernidade veem incompatibilidade entre a aposta transcendente da teologia, como metafísica ultrapassada, e a sede de imanência do mundo moderno.

Não obstante estas tensões, vários exemplos teológicos formam um panorama rico de contribuições dialógicas, enquanto respostas aos desafios solventes que se apresentam. E desses reptos surgem figuras emblemáticas, sobretudo a partir do século XIX, passando pelo século XX. Os nomes são bem conhecidos. Sem mencionar as origens protestantes e católicas, temos Adolf Harnack, Karl Barth, Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Paul Tillich, Maurice Blondel (de origem filosófica), Pierre Teilhard de Chardin (origem antropológica, científica), Henri de Lubac, Karl Rahner, Marie-Dominique Chenu, Yves Congar, e Edward Schillebeeckx e outros que iniciam verdadeira aventura teológica de muitas vertentes.

Dessas vertentes, com certeza, uma das mais influentes, e com a qual mais se debaterão os teólogos a favor e contra, será a *teologia liberal*. Esta nomenclatura já está presente no teólogo de Halle, Johann Salomo Semler (1725-1791). Quer o teólogo indicar com essa terminologia uma forma de fazer teologia livre em seus métodos investigativos⁴⁵. No entanto, sob essa designação teológica, no século XIX, elementos novos confluem para a articulação

⁴⁴ Ibid., p. 37-38.

⁴⁵ GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 19.

da teologia liberal como a conhecemos. É da junção entre o liberalismo, como autoconsciência da burguesia europeia, e da teologia protestante que vem a teologia liberal⁴⁶.

Com a postura de dialogar com o mundo moderno, essa teologia assume como características próprias o método histórico crítico e seus resultados, a relativização da dogmática da Igreja com relevo para a cristologia e a leitura do cristianismo com predominância do aspecto ético. São modelos desse fazer teológico que procuram harmonizar ao máximo o cristianismo com a época e sua consciência cultural, as obras *A essência do cristianismo* de Harnack e *A absolutidade do cristianismo* de Troeltsch⁴⁷.

Posteriormente a teologia liberal estará presente nos desenvolvimentos teológicos como um desafio. Outras formas teológicas irão, como a dialética, a existencial e a hermenêutica, se situar como um contraponto que não abandona as tertúlias com o mundo moderno, mas que criticam a forma como a prosa foi feita. Se a teologia liberal parecia fazer concessões demasiadas à consciência moderna e liberal, a teologia dialética, tomando como exemplo dessa nossa assertiva, por sua vez, tem como características principais a ênfase na transcendência de Deus em relação ao mundo, a soberania de sua revelação, mantendo unidos elementos que se excluíam reciprocamente, como Deus e o homem, eternidade e tempo, revelação e história. Metodologicamente, a teologia dialética se faz por meio de enunciados que mantêm relação de posição e negação, sim e não, “corrigindo o sim mediante o não e o não mediante o sim”⁴⁸.

Muitos debates aconteceram. Muita pesquisa foi realizada. Avanços teológicos foram engendrados a partir daí. Entretanto, quase sempre, a produção teológica e suas novas realidades ficaram restritas aos círculos teológicos e a alguns poucos interessados, ligados por afinidade à tradição cristã. A modernidade só acompanhou com os olhos o sujeito teológico passando do outro lado da rua. O interesse público pela narrativa teológica, mesmo desejosa de diálogo, pouco importa. O discurso teológico foi emudecido, não obstante o talante e a profundidade de suas pesquisas e resultados⁴⁹. A teologia não encontrou ressonância nos seus interlocutores. De verdade, ela se fez interlocutora de um mundo que não tinha conhecimento de tê-la como interlocutora.

⁴⁶ Ibid., p. 19.

⁴⁷ Ibid., p. 19.

⁴⁸ Ibid., p. 23

⁴⁹ É pensando nesse contexto que vem a lume o texto de FORTE, Bruno. *Teologia em diálogo*. Para quem quer e para quem não quer saber nada disso. São Paulo: Loyola, 2002.

1.1.3. Teotonomia

Se a modernidade não quis dar tanta atenção à teologia, não se pode negar que esta fez bastante para chamar atenção. A genialidade dos teólogos do século XIX e século XX é um manancial para ser desfrutado. Nas linhas sistemáticas da teologia do século XX é possível ler o mundo contemporâneo, vê-lo criticamente e sentir seu espírito palpitar na perspectiva paulina de que tudo deve ser examinado pelo cristão e aproveitado de acordo com o Cristo, no discernimento do Espírito (1Ts 5, 19-22). Assim a teologia foi praticada. Com o olhar de Paulo, pode-se dizer que os teólogos se fizeram tudo em todos (1Cor 9, 19-23). Cada canto do pensamento moderno foi tocado pela teologia.

Parece-nos interessante tomar um exemplo concreto dessa façanha dialógica da teologia na sua apreensão moderna. Como estamos abordando o aspecto liberdade neste tópico, mesmo tendo à disposição outras intuições teológicas capazes de exemplificar essa nuance⁵⁰, tomamos o conceito *teonomia* de Paul Tillich para essa breve reflexão. Escolher esse conceito de Tillich cria a oportunidade de ver como a liberdade humana e a cultura são focadas dentro de um sistema teológico cioso das possibilidades de demonstrar que as veredas da fé são salutares e enriquecedoras para os mais profundos anelos da humanidade.

Tillich afirma que a pergunta pela teonomia, como conceito, e podemos dizer como realidade, surge do conflito entre a razão autônoma e heterônoma⁵¹. A par da história dos desvelos modernos vemos logo aí o olho do furacão teórico pelo qual se distanciaram fé e razão/ciência, religião e modernidade, aparentemente por razões de exclusão mútua, entre o absoluto de Deus e a autonomia humana, ensejo para duras críticas da parte religiosa à modernidade e suas feições.

Como são só aparentes, no entender de Tillich, as razões da exclusão recíproca

A razão que afirma e efetiva sua estrutura sem considerar sua profundidade é autônoma. Autonomia não significa do indivíduo de ser lei para si mesmo, como muitas vezes afirmam os teólogos, estabelecendo assim um fácil bode expiatório para seus ataques contra uma cultura independente. Autonomia significa a obediência do indivíduo à lei da razão, lei que ele encontra em si mesmo como ser racional. O *nomos* (lei) do *autos* (self) não é a lei da estrutura própria da personalidade. É lei da razão subjetivo-objetiva. É a lei implícita na estrutura do logos da mente e da realidade [...]. Sua independência é o contrário da obstinação; é a obediência à sua própria

⁵⁰ Sendo a liberdade uma questão crucial, a teologia como um todo se envolveu nessa questão. Será o dinamismo metodológico dos teólogos e das teologias o índice desse fato. Outras vezes ela é tematizada como no exemplo da Liberdade Transcendental de Karl Rahner. Ver a exposição sobre o conceito de Rahner em SILVA, Natanael Gabriel da. “Liberdade transcendental: uma análise a partir da Antropologia-Transcendental de Karl Rahner” In: http://www.revistatheos.com.br/Artigos%20Anteriores/Artigo_01_03.pdf

⁵¹ TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Editora Sinodal e Faculdades EST, 2011, p. 97.

estrutura essencial, à lei da razão que é a lei da natureza dentro da mente e da realidade, e que é a lei divina, enraizada no fundamento do próprio ser⁵².

Tillich descarta assim uma razão autônoma que tenha o rosto marcado pela rebeldia e a desconsideração pelo *nomos*. Não bate na tecla que considera a razão autônoma herege e desobediente. Nega a afirmação corrente de uma razão autônoma cega, sem diretrizes, sem fundamentos que não seja o próprio sujeito. Procurando superar o conflito entre razão autônoma e heterônoma, Tillich vê dentro da razão autônoma uma obediência à sua estrutura essencial que não rompe com a lei divina. Essa percepção criativa do problema abre caminho para pensar uma proximidade relacional entre razão autônoma e heterônoma, no seio do conceito de teonomia, que significa a plenitude do Reino de Deus, na harmônica vinculação entre razão extática (nos qual recebemos os conteúdos da fé, estando a razão preocupada com as razões últimas) e razão técnica, formal⁵³.

No entender de Tillich, autonomia e heteronomia estão enraizadas na teonomia. Ao romper com a teonomia elas se extraviariam. Segundo o autor, essa articulação não é aceitação de uma lei ou norma divina. Numa análise mais complexa, seria a compreensão da razão unida à sua própria profundidade⁵⁴, à interioridade dos seus processos. No profundo de suas articulações estruturais, a razão encontra o fundamento de si sem cair no leviano, obedecendo às suas leis estruturais. Todavia a harmonia durante a existência humana, entre autonomia e heteronomia, é precária, pois não é possível uma teonomia completa, lugar da descoberta da emancipação de si na lei que se põe como realização de si mesmo. Por esta forma, o que se vê é um conflito destrutivo entre autonomia e heteronomia. Tillich alerta que a própria razão é sacrificada neste embate, o que leva a razão na sua agonia perguntar pela unidade daquilo que está separado no tempo e no espaço (autonomia e heteronomia). O teólogo ver nisto a pergunta pela própria revelação⁵⁵.

A fertilidade das intuições teológicas de Tillich encontra na base do conflito entre autonomia e heteronomia toda a história dos choques ocidentais no âmbito filosófico. Do mundo grego ao nosso poderíamos encontrar um percurso de variações entre a afirmação da autonomia e da heteronomia, com soslaios teonômicos. As esguelhas da teonomia, contudo, não foram suficientes para deitar suas raízes profundamente na história do pensamento, visto

⁵² Ibid., p. 97. Os grifos são do próprio autor.

⁵³ Ibid., p. 68.

⁵⁴ Ibid., p. 98.

⁵⁵ No centro das investigações teóricas de Tillich sobre esse conflito descansa seu interesse de base em mostrar a não necessidade de mútua rejeição entre mundo contemporâneo (entenda-se paradigma moderno) e fé. Ver KELSEY, David H. "Paul Tillich" In: FORD, David F (Org.). *The Modern Theologians*, p. 88; 95-98.

as tensões entre teonomia e heteronomia ofuscarem as possibilidades das ligações entre as duas facetas que ainda não tiveram chance real de construir uma ponte sólida e segura sobre o fosso que as separa.

Com isso a autonomia não perde sua legitimidade nem a heteronomia seu lugar histórico no equilíbrio relacional das forças que movem a razão dentro de sua procura pelo que lhe é digno. Chama a atenção, Tillich, para a situação de superficialidade, e não da falta de legitimidade, ocasionada pelo contexto envolto de tensões e lutas. O desespero da razão e sua agonia, como assim mencionado acima, se dão exatamente pela perda de profundidade. A razão na refrega pela autonomia deixou-se guiar pela razão técnica, dando lugar ao vazio e à falta de sentido⁵⁶. A pergunta pela teonomia, que significa pergunta pela revelação, torna-se, logo, urgente diante de uma autonomia vazia e uma heteronomia destrutiva, que impinge a força em virtude da sua aflição gerada na sede por controle.

A saída para Tillich, à pergunta da razão, está na unidade do dinâmico com o estático, que, essencialmente, a razão projeta em si mesma. Ora, aclarar essa relação é fundamental dentro do seu projeto sistemático, levando em conta seu desejo de ver fé e contemporaneidade unidas pelo diálogo de suas singularidades. Assim, por elemento dinâmico, o teólogo compreende a capacidade de a “razão efetivar-se a si mesma racionalmente no processo da vida [...]” tendo no elemento estático a forma como a razão estrutura a vida⁵⁷. Embora sob as condições da existência muitas vezes esses elementos se vejam separados, sua relação não é só necessária, mas também vital. Se prevalecesse somente o dinâmico, teríamos a impossibilidade de estruturar a vida. Se imperasse só o estático a vida deixaria de ser vida no seu desenrolar processual.

Observando a argumentação do teólogo, a autonomia inter-relaciona-se com o fator dinâmico assim como a heteronomia com o estático. Mas é a teonomia a profundidade constitutiva das relações, o caminho por onde os dois termos do problema se enlaçam em solução e na conquista de suas verdadeiras buscas, que coincidem com a harmônica realização do ser humano em si mesmo sem se perder em si mesmo, destruindo-se pela autonomia (vazio, falta de sentido, cinismo, desespero, relativismo) ou pela heteronomia (arbitrariedade, totalitarismo, tirania, revolução, absolutismo)⁵⁸.

⁵⁶ TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 99.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 100.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 100-102. Aqui o autor faz uma análise de suas próprias asserções com exemplos históricos, demonstrando como cada lado dos termos do problema pode sempre se transformar no outro que combate e execra numa relação dialética muitas vezes inconsciente.

A proposta sistemática do autor, claro, sobre esses dois polos decisivos do conflito na modernidade, não é uma busca da teonomia na terra. Sua consciência sobre o assunto, já citada aqui, é de que a autonomia só é tangível na sua inteireza na plenitude do Reino de Deus. As tentativas de harmonização são sempre frágeis. Elas servem assim mesmo para alertar sobre os perigos concernentes tanto à autonomia como à heteronomia que, quando isoladas em seus projetos redentores, podem levar o ser humano à beira dos mais profundos abismos. Da forma como trabalha Tillich, sua percepção sobre a teonomia é de uma forma salutar contra os excessos ou extremismos fundamentalistas da própria razão. Não é uma medida conciliatória. O autor não tenta criar concessões, mas demonstrar como a razão superaria exatamente esse equilíbrio que afugenta tanto a sua descrença em si mesma, o indiferentismo, o relativismo, como o absolutismo negador da vida⁵⁹.

Ao afirmar conceitualmente a teonomia como necessária e finalmente só realizável no Reino de Deus, Tillich desfaz a possibilidade de pensarmos uma conjuntura na qual seria factível vivermos as benesses de uma sociedade teonômica. Esse expediente teórico evita deste modo a absolutização de qualquer estrutura que pretenda isso. Pode-se dizer que o conceito cumpre um serviço crítico. A própria experiência religiosa (institucional ou não), mediante o conceito, critica a si mesma e põe-se em relação com o diferente, sempre permanecendo aberta, à surpresa, sem perder suas raízes estruturais que lhe oferecem condições de apropriar-se dos aspectos dinâmicos da vida sem desfigurar-se ou perder-se. Ao mesmo tempo, desfruta da experiência da humildade. Ciente de não poder viver a transparência harmônica da relação entre autonomia e heteronomia, a experiência de fé assume sua condição peregrina.

Na verdade, a teonomia é a revelação final superando o conflito entre autonomia e heteronomia pelo restabelecimento da unidade essencial dos termos implicados. Isso ocorre, segundo Tillich, pela “completa transparência do fundamento do ser naquele que é o portador da revelação final e o completo auto-sacrifício do meio ao conteúdo da revelação”⁶⁰. Isso significa o deslocamento da autoridade para o âmbito da unidade essencial, onde o fundamento do ser revela o sentido último das perguntas fundamentais da razão na sua busca por sentido. Veem-se aí todas as mediações heterônomas, nessa visão da revelação, motivadas a não se oporem à razão autônoma e sua criatividade, tendo seu espaço, tão logo frequentado pela heteronomia, sacrificado em nome de um Deus que fala diretamente e ensina aos seus

⁵⁹ Ibid., 85-118. Nestas páginas podemos acompanhar um pouco desse esforço em demonstrar essa necessidade relacional.

⁶⁰ Ibid., p. 157.

sem intermediários. Tal deve ser o elemento estruturante das comunidades de fé, na ótica de Tillich. Esse elemento estruturante é, por isso, libertador, pois não submete ninguém a uma autoridade heterônoma e finita, em nome do infinito. Se houvesse uma autoridade assim, ela insuflaria a autonomia de modo a romper com a unidade posta pela revelação que se auto-comunica para abrir, no caminho do diálogo, à autonomia ligada a profundidade da razão que se põe na ordem do Ser⁶¹. Adverte, porém, Tillich, sempre, que a teonomia só pode ser obra da graça, não encontrando nenhuma forma, seja católica ou protestante, seja a razão autônoma que é um aspecto desse conflito, capaz de efetivá-la, sendo necessário abandonar qualquer romantismo neste sentido⁶².

A posição teórica do teólogo, no fundo, consta de uma confiança no encontro da razão com a realidade última e fundamental do sentido da vida, de forma que estas coincidam com a realização da própria razão em sua profundidade. Nesse ponto, a razão não seria contrária à revelação ou tomaria um caminho que lhe fosse diferente. Para Tillich, essa busca autônoma da razão com sede de realizar o ser humano caminha na direção do revelador, pois este mostra o ser humano na sua integridade, num retorno, podemos usar essa metáfora, ao paraíso e aos encantos daquela candura pela qual os olhos veem o mundo a partir dos olhos de Deus.

A densidade do profundo contra o superficial é o grande ato dessa dinâmica da razão autônoma, que só negaria a si mesma se permanecesse viciada no superficial. Quanto mais alcança e desce ao profundo de sua essência estruturante, a razão autônoma encontra-se com o rosto teonômico, vê-se frente a frente com a liberdade na sua condição de afirmação da vida.

Liberdade e teonomia não são adversas. São, dentro do pensamento sistemático de Tillich, razões uma para a outra, e mais especificamente, pode-se afirmar, a teonomia é a própria liberdade na profundidade da estrutura da razão. E pensando na graça, o ser humano só encontra a salvação quando livre. A teonomia, assim, não seria empecilho à liberdade e sim sua afirmação mais profunda ao levar o ser humano, pela graça, aos seus anseios de base, na medida em que se desvela em si sua condição real, de ser que se faz e que para se realizar necessita da liberdade, nunca negada pelo divino e suas leis, mas afirmada pela transcendência, ao potencializar as virtualidades humanas em vista da felicidade e da plenitude. A heteronomia é sacrificada, ou suprassumida, no movimento integrador da razão que não precisa de leis, pois a plenitude possível ao ser humano não contraria o divino, mas o reforça dentro do próprio ser humano. Nesse caso, o divino pela graça, só pode realizar a pessoa, sem jamais reprimi-la. Descobre-se aí que a autonomia humana é divina e, portanto,

⁶¹ Ibid., p. 158-159.

⁶² Ibid., p. 159.

teonômica. Não é necessária para a liberdade humana a supressão da revelação. A autonomia está implicada na revelação como um dado maior do bem querer de Deus que ensina aos seus diretamente, sem mediações heterônomas. Por conclusão *temos ao invés de uma autonomia uma teoteonomia*, uma articulação de ordem fundante em Deus na vida humana como tal.

Teoteonomia, formulamos assim, como ênfase ao dito, é o movimento da liberdade que vem de Deus e em direção a Deus na radicalidade da razão, na sua estrutura profunda, que pressupõe a transparência do ser humano a si mesmo para evidenciar a “lei” de sua vida no interior do seu ser, sem transigir com o absurdo do sem sentido.

1.2. O ser humano

Chegamos aqui, depois da conversa sobre a liberdade, a outro setor com o qual a teologia terá que pensar-se de maneira nova na modernidade: o ser humano. Toda a luta pela liberdade empreendida pelos modernos tem sua razão de ser no ser humano. É para ele que se voltam as energias teóricas do pensamento moderno. Conquistar o centro da vida para a humanidade foi um dos primeiros e grandes afãs do mundo moderno.

Pautada por essa questão nova, a teologia erigirá seus sistemas com base nesta preocupação moderna, que de outro lado não faz mais que suscitar o encontro com as vivas fontes cristãs sobre o assunto. Diz Gibellini na sua introdução que “o discurso teológico do século XX, como discurso feito ‘para a glória de Deus’, evoluiu cada vez mais como discurso em defesa e em favor do *humanum*, ligando-se assim com as correntes mais vivas da tradição cristã”.⁶³ Lembra o mesmo autor, que uma das frases mais citadas neste período é exatamente “Gloria dei vivens homo”⁶⁴, de Irineu. Não será, logo, sem razões que o Papa João Paulo II, na sua primeira encíclica, *Redemptor Hominis*, escreverá que “todos os caminhos da Igreja conduzem ao homem”. Filho do seu tempo, submergido nos candentes conflitos práticos e teóricos desse período contemporâneo, a afirmação não causa estranheza.

Vejamos, agora, como esse desafio é equalizado pela teologia.

1.2.1. O novo ser humano

Um novo ser humano se apresenta no cenário moderno? Quem são estes homens e mulheres que vão se desenhando no horizonte do novo mundo? As questões são a questão sobre o ser humano, ao que tudo indica com sentimento de ter sido burlado desde longa data. Como vimos refletindo desde as primeiras páginas, um sentimento de novidade invade o

⁶³ GILLELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*, p. 11-12

⁶⁴ *Ibid.*, p. 12.

cenário moderno. Se a liberdade é uma bandeira, o ser humano também é e reivindica para si um lugar especial nesta história que constrói a autonomia como fundamento do existir.

Já havíamos apontado para essa emergência do ser humano de início, imbricado na luta por liberdade. Cabe-nos agora perfilar com rápidas pinceladas alguns elementos característicos do ser humano burilado pela mentalidade moderna. Elementos que serão tratados pela teologia ao clarear para si mesma a antropologia subjacente à revelação. Que elementos são estes, então? Como eles indicam a mudança de um tempo pré-moderno para o moderno?

Lima Vaz, sobre essa questão de ordem antropológica, observa que:

A linha de ruptura que assinala a formação de uma nova ideia de Razão e o desenho de uma nova imagem do homem inscreve-se justamente nesse terreno fundamental que é o conceito de Natureza e significa o abandono definitivo das propriedades que caracterizavam a antiga *physis*. Por outro lado, a nova ideia de Razão se manifesta exatamente na constituição de um tipo de ciência que se funda numa relação de fazer – uma relação técnica ou experimental – entre o homem e o mundo. Como termo desse tipo de relação, o mundo se apresenta como campo de fenômenos que se oferece à atividade conceptualizante e legisladora da Razão e à atividade transformante da técnica⁶⁵.

Relacionado com a Natureza sob o paradigma novo, é nítida duas tendências no ser humano que nasce da modernidade. Uma é a da relação com Natureza com sentido investigativo e experimental. A Natureza fica agora dada ao desvelo e à curiosidade humana para pesquisá-la e descobrir seus mistérios. Agora se pode experimentá-la para ver melhor seu funcionamento. O período da contemplação da natureza, de viés grego, se torna passado. Os fenômenos naturais, na nova concepção, devem ser entendidos dentro da matriz racional matemática. A admiração deixa seu lugar para a manipulação da Natureza conceitualmente analisada pela Razão. Assim, a natureza é estudada e manipulada, numa ótica totalmente nova até então.

Consequência deste contexto é a supervalorização da relação técnica do ser humano com a natureza⁶⁶. Daí em diante, a vida política e social vai gravitar em torno da técnica. Por isso, a sociedade, nos seus aspectos sócio-políticos, trabalhará constantemente para satisfazer as necessidades do novo homem, pensando os valores e a vida social em relação à esfera das

⁶⁵ VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Escritos de Filosofia II*. Ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1993, p. 162.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 162.

necessidades. E esta é a outra tendência. Será esse o problema fundamental da organização política. Vaz define assim esse momento:

A natureza não é mais a *physis* na imutabilidade de sua ordem e fundamento de um *nomos* objetivo ao qual deve referir-se a práxis humana. Nem se oferece mais como um horizonte de universalidade que está permanentemente aberto à contemplação do filósofo ou à sabedoria do legislador. Uma nova homologia deverá vigorar entre o modelo da sociedade e a nova ideia de natureza. Ela deverá submeter o pensamento social e político, bem como o pensamento ético, aos princípios epistemológicos e às regras metodológicas da nova ciência da natureza, ciência de tipo hipotético-dedutivo e tendo a análise matemática como seu instrumento conceptual privilegiado⁶⁷.

Avançando por esse caminho, o ser humano se pensará segundo a nova ideia de natureza como uma realidade aberta e recoberta de mistérios dados ao coração aventureiro, como estrada a percorrer pelas novas regras metodológicas. As implicações são a regulamentação da vida social ao não pré-fixado, mas ao ainda, ao futuro, àquilo a ser descoberto e verificado. A imutabilidade é substituída pela mutabilidade. O sentimento de novidade se solidifica no íntimo do homem ocidental que se vê iluminado de forma diferente. Há uma atenção do ser humano sobre si mesmo. A nova visão da natureza parece ser para o pensamento moderno, neste sentido, o modo como ele acessa a natureza humana. Aí está incluso o aspecto de tornar o ser humano “objeto” de estudo e da análise paradigmática moderna.

Quando o chamado *homem moderno* ocupa a cena histórica no século XVIII, sendo matriz das principais concepções antropológicas dos séculos XIX e XX, o que nos importa aqui, focado nas satisfações das necessidades, estará envolvido, já, no *pluralismo antropológico* e sua complexidade⁶⁸. O pluralismo antropológico é fruto, sobretudo, da dissolução da unidade cultural de base religiosa na Idade Média. Desfeita a unidade cultural, as concepções sobre o homem são elaboradas e pensadas diante da descoberta da diversidade das culturas⁶⁹. Podemos juntar a essa afirmação eventos como as viagens marítimas a desbravar novos mundos e invadi-los, no período conhecido como *era dos descobrimentos*, do século XV ao início do XVII. O contato com outros povos deu perfil novo ao homem moderno, apesar dos encontros terem o trágico envolvido, sobretudo para os povos do chamado mundo novo.

Mas será a viagem do homem moderno no plano das ideias, com o humanismo como marco inicial declarado dessa nova época, e a constituição teórica do novo olhar, o dado fundamental para a afirmação de um novo ser humano. As estações dessa viagem são o

⁶⁷ Ibid., p.163.

⁶⁸ VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991, p.77.

⁶⁹ Ibid., p. 77.

humanismo, o racionalismo, a concepção de homem cartesiana, o nascimento das ciências humanas, o iluminismo e a obra de Kant⁷⁰. Cada estação acrescenta à bagagem do viajante importantes utensílios teóricos, marcando profundamente a fisionomia do homem de então. Os utensílios são coletados nas estações segundo o desejo moderno de afirmar radicalmente a *universalidade do homem e sua dignidade*, por contrastante que seja tal tarefa com o pluralismo antropológico afirmado⁷¹. Tanto a universalidade quanto a dignidade servem ao propósito de reverter o processo cristão que universalizou o homem sob a égide da fé e suas especificidades, com o objetivo de substituir a Paideia grega pela Paideia cristã⁷². Para o homem moderno chegou a hora de uma nova Paideia. A universalidade do homem será buscada como forma de justificar culturalmente a substituição do cristianismo e sua visão de homem por outra visão, mais adequada à luta e os anseios de liberdade e dignidade.

É sabido, contudo, que o tema da dignidade e da universalidade não é obra só da modernidade não cristã. Nicolau de Cusa, homem de fé e da Igreja, é um daqueles que proporá, dentro do período humanista, pelo viés pananteísta, a individualidade humana em confronto dinâmico com a infinitude cósmico-divina. Na sua estrutura de pensamento, Cusa vê, no que hoje ficou conhecido como pananteísmo, uma relação intrínseca entre divino e humano, destacando a imanência do divino no humano⁷³. Como não é difícil de perceber, a imanência do divino no humano valoriza o ser humano, sua dignidade e importância. Se essa era uma maneira de Cusa não deixar perder, desde a Igreja e o pensamento cristão, os rumos da história, é bem verdade que ficam assim, no plano cada vez mais influente, solidificada as intenções maiores do espírito moderno. Nicolau de Cusa não é só um precursor da noção de indivíduo. É também um pensador dos limites de um tempo. Está entre o que termina e o que tem início na história de um modelo diferente para pensar.

Por isso mesmo, não será a relação cósmico-divina de Cusa a dimensão valorizada na hora continuar o cultivo da dignidade humana. *Se a noção clássica da dignidade humana era embasada na contemplação, a noção de dignidade moderna está mais voltada para o agir*⁷⁴. A capacidade de transformação passa a ser o indício da superioridade e força do ser humano. O fazer, como temos destacado, indica uma das direções fundamentais da compreensão do

⁷⁰ Ibid., p. 77-99.

⁷¹ Entendemos que a modernidade não tinha como escapar às aspirações de unificação. Esta estava enraizada profundamente na visão de homem que tinha, sobretudo levando em consideração os séculos de história cristã de influencia greco-romana, forte desejo de estabelecer uma cultura outra, abrangente e universal.

⁷² Esse é o tema que está em todas as páginas de JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo e Paideia grega*. Lisboa: Edições 70, s.d. Pode-se ler e entender com proveito essa tese na parte cinco da obra (que não está dividida em capítulos temáticos), p. 67-91.

⁷³ VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Antropologia Filosófica I*, p. 79.

⁷⁴ Ibid., p. 80.

homem sobre si mesmo na modernidade. Agir mais que contemplar aparece como mais digno. Agir e fazer, transformar, coaduna-se com a ideia de um homem que é antes criador que criatura, dado à inventividade e à criação.

Será como criador que o ser humano moderno irá procurar entender também sua universalidade. Os temas da unidade e da igualdade estão no centro dessa busca. Depois de ter dilatado os horizontes pelo ciclo das descobertas, o homem medieval que se torna moderno vê-se confrontado com a questão da *identidade na diferença*⁷⁵. Será de suma importância que se chegue, para a modernidade, à inteligibilidade do assunto. O Direito Natural e a política moderna dependem das soluções e aporias desse tópico.

Na esteira desses problemas vai se formando uma antropologia de recorte empírico. Não obstante o racionalismo antropológico e o racionalismo de aportes cartesianos, o nascimento das ciências humanas no século XVII será uma das grandes voragens teóricas do mundo moderno. Se utilizando do modelo mecanicista, a revolução científica desse período terá como instrumentos epistemológicos privilegiados a observação e a medida⁷⁶. A dimensão experimental vai se acentuar cada vez mais. Embora caminhem juntos os métodos dedutivo (análise e explicação) e indutivo (síntese e classificação), o último terá mais espaço que o primeiro. Sinal disso são os avanços da antropologia empírica com o aparecimento da anatomia comparada, da sistemática zoológica, da noção de raça, da investigação sobre a origem dos homens e do estudo experimental do psiquismo humano⁷⁷. A antropologia empírica deixa para trás tanto o dualismo platônico como o radical dualismo cartesiano.

Dois campos de saber que se somam aos citados são a linguística e a história. No âmbito da linguagem, depois da volta aos textos clássicos da literatura antiga, e do movimento humanista, desenvolve-se agora a crítica textual e a hermenêutica⁷⁸. Passa-se da degustação literária do texto à análise com caráter científico e ao saber sobre o texto. Ainda sob a influência do mecanicismo, portanto do racionalismo cartesiano, pretende-se também desenvolver uma gramática geral, com a finalidade de descobrir os elementos gerais e universais da linguagem. Já a história, relegada por Descartes a um plano inferior, dá seus primeiros passos na direção do que será a ciência histórica. E não serão passos qualquer. A questão é que a história deixará de ser o mito-história para ser história crítica⁷⁹. É a nomeada consciência histórica que daí surge, provocando, na passagem do século XVII para o XVIII a

⁷⁵ Ibid., p. 80.

⁷⁶ Ibid., p. 88.

⁷⁷ Ibid., p. 89.

⁷⁸ Ibid., p. 90.

⁷⁹ Ibid., p. 91.

grande crise da consciência europeia⁸⁰. Para a compreensão do ser humano, a história será decisiva e um dos eixos sobre o qual girarão os motes da modernidade.

Esses elementos da antropologia empírica no século XVIII retumbam e se sintetizam em dois termos-chaves: *experiência e análise*⁸¹. Estes estão em perfeita consonância com um modelo de homem que precisa saber para fazer, que se distancia da metafísica e que mesmo buscando a universalidade da humanidade, todavia, é avesso a essencialismos. Mas eis que experiência e análise são “constitutivos essenciais de uma ideia de Razão que se considera *una e universal* e reconhece seu ‘discurso do método’ nas *Regulae philosophandi* que abrem os *Principia* de Newton”⁸². Podemos julgar essa universalidade como um dado da espécie mais que um dado metafísico, se encaixando no mecanicismo posto por Descartes e que chega a Newton e seu mecanicismo científico. Ademais, toda essa construção, e visão do ser humano, pautada na antropologia empírica, está destinada a pensar a realidade em conformidade com uma ideia de progresso orientada pela Razão, entendida como infalível em seus propósitos e capaz de satisfazer necessidades e desejos de transformação.

Se o ser humano se vê desde o século XVI como um ser do fazer e da transformação, a ideia de progresso no século XVIII é como uma demão que dá brilho e acabamento à obra. São ideias diretrizes desse momento as noções de *humanidade, tolerância, civilização e revolução*⁸³. A humanidade agora vista não mais desde sua relação com o divino, mas com os outros homens. A tolerância, proposta por Nicolau de Cusa, alargada do espaço religioso para o espaço das minorias discriminadas. A civilização como sinônimo de avanço do “estado de natureza” para o “estado de cultura”. A revolução transposta do campo da astronomia para o campo das mudanças políticas profundas e radicais.

A consequência destes vetores articulados em torno da ideia de progresso é a visão de um homem que está no começo e no fim de suas ações, sendo motivo e finalidade do agir, em consonância com a liberdade almejada como bem supremo. A questão antropológica, como questão sobre o ser humano, assim, se torna central para o homem moderno e seu esforço por construir sua própria identidade. No embalo desta perspectiva, as ciências humanas receberão status privilegiado, a ponto de, em tempos contemporâneos, como influxo de toda esta onda, até a questão sobre Deus só ser levada a sério e digna de consideração intelectual honesta quando passa pelo crivo da etnologia, da sociologia e da psicologia e outras, sem qualquer

⁸⁰ Ibid., p. 91.

⁸¹ Ibid., p. 92.

⁸² Ibid., p. 92.

⁸³ Ibid., p. 93-95.

preocupação teológica, o que poderia ocasionar falta de objetividade⁸⁴. Está aí presente a corrosão da transcendência à qual a teologia irá procurar dar uma resposta, voltando-se para o homem à luz da revelação.

1.2.2. *A centralidade na teologia*

Pelos motivos enunciados no tópico anterior é que a teologia terá sempre mais em conta a humanidade e os seus problemas. Essa cidadania do homem na teologia que não é tanto uma novidade⁸⁵, mas novidade de perspectiva⁸⁶, ganha fôlego diferente no campo reflexivo. Conquanto que não seja um novel na teologia a questão sobre o ser humano⁸⁷, o puxão da modernidade para as realidades terrenas, obrigou a teologia desde essa inversão, sem abandonar sua singularidade, deter-se na imagem de Deus.

O tema da dignidade do ser humano e sua universalidade, caro à modernidade e aqui mencionado, é uma das portas para a teologia questionar-se sobre a imagem de Deus. Com feições políticas e sobre a dura conjuntura do século XVI nasceram as discussões sobre a unidade e igualdade da natureza humana. Exemplo disto é a Figura de Bartolomeu de Las Casas. De colonizador das Américas, Las Casas se torna intrépido defensor dos indígenas. Sua pergunta fundamental diante do sofrimento dos nativos faz eco ao grito dos dominicanos da América Espanhola, que questionam os colonizadores espanhóis se aqueles que ali estão massacrados, espoliados e escravizados também não são homens⁸⁸. A atitude de Las Casas pode até ser considerada sob muitos aspectos, ao defender os indígenas, como antecipação de uma visão de Igreja que só encontrará lugar no Vaticano II. Sobre a concepção lascasiana dos direitos, da liberdade, da soberania popular e do poder pode-se dizer o mesmo pensando na ONU⁸⁹. O olhar dirigido ao outro no centro da reflexão teológica, nesse caso, torna-se

⁸⁴ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia I*, p. 241.

⁸⁵ O problema de Deus supõe o ser humano que busca o fundamento de si mesmo como o real a ser descoberto nas tramas da vida. Ver CESCÓN, Everaldo. O problema de Deus e do seu acesso e a experiência de Deus. *Teología y Vida*, Santiago, V. 44, n. 4, 2003. Disponível em http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492003000400002&lng=es&nrm=ISO. Acessado em 25 de maio de 2015.

⁸⁶ É aos desafios do mundo moderno que a antropologia de carácter teológica terá que responder, alterando em tempos perto de nós o tratado teológico sobre a criação. Ver RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2001, p. 9 e 31-37

⁸⁷ O tema da criação implica o ser humano, assim também o da aliança, da infidelidade, da libertação só no Antigo Testamento. Subjaz aí a problemática do pecado, sem falar das formas humanas (antropomorfismo) para referir-se a Deus. A partir da fé em Jesus Cristo, o homem é visto e pensado a partir D'Ele. Jesus é o verdadeiro ser humano. Pela cristologia se reflete a pessoa humana. Uma visão geral do assunto pode ser visto em MONDIN, Battista. *Antropologia teológica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

⁸⁸ JOSAPHAT, Carlos. *Las Casas*. Todos os direitos para todos. São Paulo: Loyola, 2000. Ver para essa observação o capítulo 2: "Pentecostes em Cuba: o padre se converte".

⁸⁹ JOSAPHAT, Carlos. *Las Casas*. Deus no outro, na sociedade e na luta. São Paulo: Paulus, 2005, p. 8.

frutífero e até mesmo mais avançado que as postulações modernas. O ponto de partido de Las Casas não está só no espírito de sua época, que deve tê-lo influenciado. É muito forte para ele a experiência da Palavra de Deus clamando por conversão na forte pregação dos dominicanos. A visão mística de Las Casas leva-o a ver nos indígenas o Cristo crucificado⁹⁰. Essa experiência espiritual atravessada pela concretude da vida macerada dos povos autóctones se trata de algo, de certa forma, *sui generis* e que motivou uma reflexão sobre a condição humana dentro de uma visão cristã que se fará esperar bem até acontecer novamente⁹¹.

Explica-se esse fato pela não conclusão radical da guinada antropológica. A teologia teve suas dificuldades de diálogo com a modernidade, é verdade. O caso, porém, da tematização e da centralidade reflexiva sobre o ser humano segue as linhas temáticas da própria modernidade, nos seus passos que se distanciam das realidades transcendentais. Pannenberg argumenta que os pressupostos antropológicos estão dados mais para ser feita uma nova fundamentação da ordem legal e da ideia de Estado sobre a natureza geral do ser humano do que para o expurgo completo de Deus. Tanto é assim que os filósofos assumem o papel de manter o discurso sobre Deus⁹². Daí a situação da centralidade antropológica na teologia, por impulso da modernidade, só chegar mesmo no século XIX após Hegel.

Dispensar Deus radicalmente como explicação da vida, da sociedade e da relação com a natureza é bem contemporâneo, por mais que seus prenúncios venham com força do século XVII. É na filosofia da existência que vão sendo encabeçados os destinos de um alvorecer sem Deus⁹³. Nietzsche é o grande cavaleiro dessa tendência desafiante para a teologia do século XX. Acresce-se a isso que a guinada antropológica está também associada ao naturalismo. Pode-se constatar isso em Feuerbach e no materialismo de Marx, embora tenha sido, sobretudo, a teoria da evolução a que mais influenciou essa vertente⁹⁴.

Nestes terrenos do *existencialismo e do materialismo* se moverá a teologia na tentativa de discutir e pensar o ser humano. A luta será tanto para dialogar como para mostrar a razoabilidade da visão antropológica cristã. Agora, sim, mais do que nos séculos anteriores,

⁹⁰ Ibid., p. 24-29 e 61-65. A leitura de Josaphat é que Las Casas ver nos indígenas o Cristo a ser honrado e servido por causa do próprio Cristo.

⁹¹ Dentro da Igreja e do cristianismo reformado, mas também por parte da modernidade. Poderia se esperar que à afirmação pautada no direito natural sobre a universalidade e a igualdade da humanidade houvesse uma prática condizente. O que se vê, contudo, é a escravidão e a exploração dos povos conquistados. Ver DUSSEL, Henrique. "Estado de guerra" permanente e razón cínica. In: BETTO, Frei; MENESES, Adélia Bezerra; JENSEN, Thomaz (Org.). *Utopia Urgente*. Escritos em homenagem a Frei Carlos Josaphat nos seus 80 anos. São Paulo: Casa Amarela e Educ, 2002, p. 110-112.

⁹² PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e teologia*, p. 269.

⁹³ Ibid., p. 271.

⁹⁴ Ibid., p. 274.

no período contemporâneo, com força e ímpeto, a teologia se fará focada na humanidade. A fala sobre Deus foi se tornando cada vez mais uma fala sobre os homens e as mulheres.

Esta conversa sobre o ser humano no interior da teologia, todavia, é plural e controversa. As diferenças entre teólogos e as tomadas de posição vão ocorrer a partir da escolha do princípio hermenêutico elegido. Para fazer o enfrentamento dos desafios modernos, no século XX, o profissional da teologia tem a disposição uma plêiade de métodos filosóficos, abordagens e perspectivas para avaliar e analisar o ser humano⁹⁵. As discrepâncias entre as abordagens antropológicas das teologias se dão no âmbito dessas escolhas que visam dizer algo para o homem e a mulher de hoje e dizer algo sobre sua condição com o olhar da fé. O pluralismo, teológico, no caso, é natural e resultado dessa busca que passa ao mesmo tempo pela subjetividade do teólogo frente ao seu objeto e também a objetividade contextual que lhe envolve.

A subjetividade e a objetividade contextual é um ponto importante a ser considerado. É que a teologia, última vaga do saber ocidental (embora não receba esse tratamento pelo conjunto dos outros saberes) a embarcar na guinada antropológica radicalizada nos nossos tempos, conservando sua particularidade, assume o princípio de que a construção teórica do seu edifício precisa nascer estruturalmente das condições postas pelo ser humano. Este aparece na subjetividade do teólogo, nos desdobramentos de sua história e de sua consciência, e na objetividade do contexto, na sua cultura própria, junto com os seus e o seu tempo presente. O princípio hermenêutico é exatamente escolhido em função desta dialogicidade presente no ofício teológico. Por mais intrincado e hermético que possa parecer o trabalho apresentado por algum teólogo do século XX, suas posições epistemológicas estão enquadradas nesse comprometimento consigo, com seu contexto, com o seu tempo, com a possibilidade de abrir cominho para o diálogo com o ser humano contemporâneo.

Temos nesse sentido um labor teológico voltado para a autocompreensão. Aprofunda-se a si mesmo enquanto se navega pela tradição com o princípio hermenêutico como instrumental que favorece fazer pontes entre os dados da revelação e as perguntas de um mundo ressabiado com as ofertas religiosas. As questões sobre Deus permanecem. Entretanto não se quer saber mais sobre Deus no primeiro plano. Quer-se saber mais sobre o homem. Persegue-se o objetivo de demonstrar que as ofertas do caminho cristão não estão na contramão da humanidade. Reforça-se a busca pela verdade sobre o ser humano e como ele pode ser ajudado no, muitas vezes, tumultuado tempo, cheio de esperanças, mas também de

⁹⁵ MONDIN, Battista. *Antropologia teológica*, p. 8-28.

desesperanças. Assim a teologia procura consagrar um caminho antes feito com sentidos diferentes dos atuais.

Se nos albores da modernidade parecia que o ser humano tinha pensado pouco sobre sua liberdade, a sede de reflexão sobre o ser humano revela um ser ávido, aparentemente pouco acostumado a cogitar sobre si. Aí a teologia dá sua contribuição estruturando um discurso assegurador da possibilidade da condição espiritual do ser humano. Foca-se no indivíduo prezando sua abertura espiritual sem contradizer a modernidade, senão nos seus ardores ateístas. A tese sublinhada é a da não contradição entre o sentido de abertura proposto pela antropologia moderna e a visão cristã sobre a humanidade.

Seguindo essa orientação, a teologia ao tratar do ser humano e a proposta da modernidade situa-se na posição de ser uma ajuda para se vivenciar com genuíno espírito os tesouros guardados por muito tempo, mas que estavam a disposição, esperando o momento certo para serem usufruídos. E no mesmo ritmo, a teologia volta-se sobre si mesma para corrigir abordagens agregadas historicamente no encontro com outras culturas, mormente a greco-romana, depurando categorias e conceitos antropológicos⁹⁶. Esse duplo movimento revela como na antropologia teológica o voltar-se para o humano atinge toda a sua estrutura. Não é vão e nem exagero dizer que semelhante fenômeno no campo da fé cristã e da sua expressão intelectual aconteceu de maneira tão rica poucas vezes na história. Podemos notar isso nas sínteses da fase áurea da patrística e na alta Idade Média, sem desconsiderar os feitos individuais da cada época. Não é exagero também afirmar isso lembrando que a antropologia teológica, por ser nova, recente, no estudo da teologia, absorveu sobremaneira as intuições do tempo com a jovialidade própria dos imberbes, explodindo como disciplina na década de sessenta⁹⁷. Sendo um canteiro de obras tinha campo aberto para usar dos recursos da tradição no encontro com o homem moderno.

A metáfora do canteiro de obras esbarra, no entanto, para a antropologia teológica, na situação de não ter ainda claramente um projeto. Assim a teologia ao mesmo tempo em que desenvolve a disciplina *antropologia teológica*, perguntando-se pelas estruturas do sujeito teológico, pela abertura frente a Deus⁹⁸, mantém contínua sua abordagem sobre o ser humano no que toca aos seus anseios. Insistirá na autocomunicação de Deus para com o ser humano,

⁹⁶ RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*, p. 13-111. Assim pode ser analisada esta primeira parte da obra, dividida em dois capítulos. Após apreciação da visão moderna sobre o homem passa-se à visão cristã e à sua correção em vista do diálogo com a modernidade. Também neste mesmo sentido ver ANDERSON, Ray. *Theological Anthropology*. In: JONES, Gareth (Org.). *The blackwell Companion to Modern Theology*. p. 83-87.

⁹⁷ ULPIANO, Vázquez Moro. Teologia e antropologia: aliança ou conflito?. *Perspectiva teológica*. Belo Horizonte, v.23, n.60, p.163-174, ago/set.,1991.

⁹⁸ LADARIA, Luis F. *Inroducción a la antropologia teológica*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1993, p. 27.

como graça divina. Seguirá agrupando de forma articulada os conteúdos teológicos já referidos ao homem⁹⁹. É um estágio aparentado com um laboratório na qual se faz experimentos, com o rigor próprio da observação e a satisfação de ver-se diante de achados não suspeitados.

Vale frisar aqui que esse desvelo teológico não é só setorial, disciplinar, como uma área de saber entre outras. A antropologia teológica é signo da teologia como um todo. A virada antropocêntrica acontece para a teologia na sua inteireza. A centralidade do ser humano dentro da teologia obedece às exigências de época. Se assim não fosse feito, o provável é que a voz teológica seria cada vez mais algo estranho e incabível para o mundo contemporâneo, perdendo espaço até se tornar uma peça de museu a ser admirada por suas peculiaridades e por nos remeter ao passado, apreciada como uma fase da inteligência humana limitada e servindo só de lição histórica.

Da mesma forma como não se pode evitar a posição crítica na filosofia depois de Descartes, também não se pode evitar o posicionamento antropológico da teologia hoje¹⁰⁰. A interpretação da Palavra de Deus para o teólogo na contemporaneidade implica a pré-compreensão do homem e do mundo. Isso equivale a dizer que se assumiu de maneira explícita as autonomias do homem e do mundo na operação teológica. A valência dessas autonomias é sumária para uma teologia que tenha algo a dizer para seus variados contextos. Por isso é legítimo afirmar que a teologia está embebida pelo ser humano, do seu começo ao fim, de forma atávica¹⁰¹.

Em sua monumental obra *Teologia Sistemática*, Pannenberg está bem cômico dessa reviravolta teológica de matiz antropológica. Por isso, dedica, desta forma, o segundo volume às questões do ser humano de modo especial. Mas um aviso é dado sobre esse tratamento sobre o ser humano no seio da teologia. Segundo Pannenberg, nem sempre foi conferido um peso adequado à doutrina da criação na teologia atual para elucidar o conceito cristão de Deus e seu agir para com o ser humano¹⁰². Pannenberg considera que a importância dessa questão foi muitas vezes negligenciada. Malgrado a euforia antropológica, a séria questão sobre o Deus dos cristãos é, para o teólogo luterano, imprescindível para uma correta construção de uma antropologia teológica. Esta, então, não poderia deixar de lado uma visão de Deus e do

⁹⁹ Ibid., p. 28.

¹⁰⁰ MONDIN, Battista. *Antropologia teológica*, p. 41.

¹⁰¹ Interessante lembrar que para a teologia católica importa bastante o Vaticano II e sua consideração sobre a autonomia das realidades terrestres. Isso vale como novo olhar para teologia posterior e é também fruto do que antes vinha sendo já debatido, como situação preparatória para o Concílio. Neste, podemos encontrar o sumo do debate na *Gaudium et spes*. Ver GS, 36.

¹⁰² PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia sistemática*. Vol. 2. São Paulo: Academia Cristã e Paulus, 2009, p. 25.

seu agir para entender o ser humano nas suas relações com Deus dentro de um mundo reconciliado com Deus, mediatizada em Jesus Cristo.

Entendida bem, a proposta de Pannenberg põe o ser humano no centro ao manter Deus no lugar primeiro de sua teologia. Deus no centro assegura ao homem um lugar de honra e respeita sua dignidade. Destarte, o tratado sobre Deus será tanto mais necessário quanto mais se quiser valorizar o ser humano, principalmente se for levada em consideração que a revelação de Deus e sua autocomunicação não foram de uma vez por todas, em qualquer fase da história, compreendidas em sua totalidade¹⁰³.

De qualquer modo, ninguém escapa das urgências teológicas em face do ser humano. Mudam-se as perspectivas, mas o ser humano não é esquecido. A onipresença antropológica é o índice maior de que realmente algo mudou no cenário teológico, e que uma porta que não se fecha se abriu em direção a um futuro a ser projetado pela teologia sem medo. Este é, ainda no presente, um dos seus maiores desafios. Com os ventos da mudança soprando constantemente e com grande força, as novas questões e o pluralismo contemporâneo só agravam a missão de manter viva e candente a reflexão sobre o ser humano.

1.2.3. A teologia como antropologia

De uma teologia focada no homem, tendo-o como centro, é possível observar a passagem para uma teologia como antropologia. Para esta não são os motivos contingentes “como a maturidade do homem moderno, a secularização, o ateísmo, a demitização, a liberdade etc.”¹⁰⁴, as razões para pensar o ser humano pelo caminho teológico. A justificação para tal vem de um sentido mais profundo na própria teologia enquanto tal. As crises trazidas pela modernidade no caso seriam azo para abrir a mentalidade para uma realidade não devidamente tratada, mas presente, que só poderia ser vista com o auxílio do Espírito, da Graça, a guiar o ser humano pela fé à medida das necessidades surgidas em de cada tempo.

O grande teólogo a abraçar esse desafio foi Karl Rahner. Este tem o desejo de convencer que:

A teologia dogmática deve torna-se hoje, uma antropologia teológica, que este “antropocentrismo” é necessário e fecundo. Não devemos considerar o problema do homem nem a resposta a este problema como área

¹⁰³ Ibid., p. 269-279. Nestas páginas, parte do capítulo 8, é possível observar os intentos do autor em claro exercício de análise dos limites da compreensão sobre o ser humano no período patrístico e mostrando caminhos possíveis a partir da reflexão sobre as Escrituras, não exaurida, evidentemente, sob o aspecto da revelação e da possibilidade de fazer avançar o homem para a plenitude.

¹⁰⁴ MONDIN, Batista. *Antropologia teológica*, p. 33.

diferente, material e localmente, dos outros domínios de expressão teológica, pois abrange toda a teologia dogmática. A tese não contradiz o caráter teocêntrico de toda a teologia (por exemplo, a doutrina de Sto. Tomás, segundo a qual Deus como tal é objeto formal da teologia da revelação). Desde que se considere o homem como absoluta transcendência orientada para Deus, o “antropocentrismo” e o “teocentrismo” da teologia não se contradizem, mas formam rigorosamente uma única e mesma coisa (expressa a partir de dois pontos de vista). Não é possível compreender um dos dois aspectos sem o outro¹⁰⁵.

Rigorosamente, como se depreende da citação, o teólogo alemão considera a questão sobre o homem abrangente de toda a teologia dogmática e tendo com ela uma relação essencial e não acidental. Equivale a dizer que a não consideração do problema do homem, na sua absoluta transcendência, na teologia levaria à perda da amplitude do próprio sentido do fazer teológico, pois no seu dizer o antropocentrismo e o teocentrismo são uma única e mesma coisa. A compreensão de um aspecto tem dependência do outro. Fazer algo na contramão disso levaria à mutilação das capacidades da teologia de referir-se ao homem e de falar ao mundo. A relação intrínseca entre antropocentrismo e teocentrismo também afugenta uma noção instrumentalizadora da abordagem do homem na teologia. Como Rahner articula a questão, somos levados a considerar o homem de forma essencial na teologia e não como mero objeto assim como Deus também não é. A própria categoria da imagem de Deus ganha contornos mais claros dentro dessa aposta teológica. Como o homem não é um objeto entre outros como o mundo, o inferno, o paraíso, ele é o sujeito transcendental que aparece em qualquer objeto da teologia na medida em que tudo se refere à sua condição. Se fosse só mais um objeto entre outros seria apenas uma seção teológica, talvez ocupando hierarquicamente uma posição melhor na ordem temática teológica¹⁰⁶.

O sujeito transcendental em harmonia com uma teologia antropológica transcendental é animado pela graça. Esta é em última instância a condição de possibilidade de todo o conhecimento teológico no sujeito transcendental, que sendo Imagem de Deus é objeto de toda a mensagem da salvação¹⁰⁷. Aliás, a Revelação revela a salvação da humanidade, por isso está orientada para o homem e tem o homem como destinatário, que na sua condição de abertura transcendental pela graça, sendo capaz de Deus, pode acolher e entender a mensagem de Deus para si. Entende Deus na medida em que as condições de possibilidade estão no próprio homem, ou seja, a Graça. E assim a revelação de Deus que é comunicação de si

¹⁰⁵ RAHNER, Karl. *Teologia e antropologia*. São Paulo: Edições Paulinas, 1969, p. 13.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 14-15.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 19-23.

mesmo é a revelação da salvação que vem pelo encontro com Deus, fazendo da história da salvação uma história da vida humana no seu encontro ou recusa de Deus.

O resultado da antropologia teológica transcendental de Rahner, nesse sentido, é uma *teologia como antropologia*, pois coaduna e demonstra que toda a arte teológica está voltada para o homem, e que seria mesmo incompreensível uma teologia que não levasse a sério tal princípio e finalidade. Segundo o teólogo, essa orientação teológica em antropologia é fundamental, como já se nota aqui, por duas razões. Uma é intrínseca e a outra é da ordem das necessidades do nosso tempo e da teologia fundamental¹⁰⁸.

As razões intrínsecas atingem o coração da teologia. O saber desta está envolvido pelo seu objeto que é Deus, que não sendo um objeto qualquer é o fundamento original e o porvir da vida e de toda a realidade. A teologia, desta forma, é uma ciência das realidades primeiras e últimas e o seu sujeito está implicado transcendentalmente na sua epistemologia. Por isso, enquanto faz esta ciência o sujeito coloca-se questões sobre si mesmo, sobre seus status como sujeito capaz de conhecer o objeto de sua ciência. Ao olhar para o objeto o sujeito olha para si. O objeto indica imediatamente o sujeito conhecedor na sua atividade científica, por razões filosóficas. À natureza da teologia e do seu objeto deve existir uma natureza correlata, em condições transcendentais de perceber e “visualizar” o mistério divino. A estrutura do sujeito, pois, analisada em seus pressupostos transcendentais, filosoficamente pensada, revela sua correlação com o objeto do qual se afere as razões últimas de toda a existência. Só é possível ao sujeito ser destinatário da revelação ou dizer algo sobre ela se, pela graça, lhe for dada as condições necessárias para tal. De sorte, que a teologia é antropologia teológica ou teologia como antropologia pela mútua implicação do sujeito com seu objeto, sendo o sujeito mesmo tematizado (portanto objeto resguardando-lhe sua dignidade própria, relativa a Deus como objeto) como fim para onde tende todos os resultados da teologia. Será assim também que a teologia se torna, concluímos, na mais radical das antropologias, não permitindo nenhuma objetivação do seu sujeito que leve à instrumentalização do mesmo.

E se a bandeira da liberdade é um refrão moderno, e uma das razões do antropocentrismo, a tematização do sujeito em Rahner, no esquema das razões intrínsecas, descreve a liberdade em razão das suas condições transcendentais, distanciando alegações que pudessem ver no mistério divino alguma forma de aprisionamento do ser humano. De uma maneira simples e direta, a afirmação de Deus não nega o ser humano, mas o afirma em valor e dignidade. As condições transcendentais no ser humano de compreender Deus, recebê-lo na

¹⁰⁸ Ibid., p. 21.

autocomunicação e também poder dizer não à revelação, circunscreve-se na humanidade como expressão de sua liberdade.

A absoluta transcendência do homem orientada para Deus eleva a humanidade ao invés de rebaixá-la. Se o homem permanece livre ao dizer não a Deus, também permanece livre ao dizer sim. A capacidade de transcendência não obriga, mas habilita e dá condições de exercer a liberdade. A transcendência ainda potencializa a liberdade. Diante de Deus o ser humano tende a ser mais. Entra na dialética de superação de si mesmo, diante do infinito de Deus. Este está para o ser humano como abertura, como força que gera movimento para o ser humano entrar no próprio mistério de si mesmo, sem esgotar perguntas em possíveis respostas.

Nesse caminho das razões intrínsecas e da absoluta transcendência do homem cumpre, também, compreender bem o que Rahner pensa ao falar de “transcendental”, posto que se poderia confundir com o “transcendental” kantiano que como terminologia serve para caracterizar as categorias do conhecimento. Em Karl Rahner essa terminologia é assumida para demonstrar e determinar, em termos de estrutura fundamental, a existência humana¹⁰⁹. Rahner não está exatamente interessado no transcendental como estrutura objetiva da subjetividade, como condição de possibilidade do conhecimento. Vai mais longe. Sua aplicação teórica de índole teológica busca tirar as consequências da transcendentalidade na existência humana por sua capacidade de “tocar Deus” e poder ser destinatária da revelação. De modo que o que parecia em Kant pura imanência vem a ser transcendência em Rahner. Daí a afirmação sobre a absoluta transcendência no ser humano ser uma afirmação essencial para compreender o ser humano em suas razões antropológicas e de um ponto de vista global, pois toca o ser humano na sua radicalidade, para além de uma constatação estrutural e setorial.

Na leitura de Bruno Forte, Rahner ver o homem como o “ser da absoluta abertura ao Transcendente, e, por isso, sujeito objetivamente estruturado em seu ser para a transcendência”¹¹⁰. Pensando aqui na afirmação da teologia como antropologia, a ousada teologia de Rahner repõe a transcendência na ordem do dia, em plena contemporaneidade, herdeira das mais viscerais negações da transcendência. E isso sem negar postulados modernos fundamentais como o da liberdade e da centralidade do ser humano. Estruturado em seu próprio ser para a transcendência, a visão rahneriana tenta expor a positividade e grandiosidade dessa condição humana voltada para o ilimitado. O movimento de abertura e superação de si está em perfeita harmonia com a liberdade, ela mesma não negada e sim afirmada como condição constitutiva do ser.

¹⁰⁹ FORTE, Bruno. *À escuta do Outro*. São Paulo: Paulinas, 2003, p.70.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 70.

Na reflexão teológica rahneriana, a liberdade “constitui peculiaridade transcendental do sujeito uno como tal” e ainda “se refere a um sujeito inteiro e uno na unidade de sua realização em toda a sua existência”¹¹¹. O autor do *Curso Fundamental da Fé*, ao explicar a liberdade neste patamar do que é constitutivo e elementar para ser humano, mantém o diálogo com transcendência e a abertura fundamental do homem como ser livre. E se a transcendência não é setorial nem uma faculdade, a liberdade também não é. Ao falarmos de liberdade estamos sempre nos referindo ao homem como um todo e como tal¹¹². Ser homem é ser livre e viver segundo o horizonte da liberdade. Como a liberdade não é uma faculdade para decidir sobre qualquer coisa, mas o modo como o ser humano se percebe a si mesmo, como pessoa e ser livre, não se refere a qualquer ocorrência psíquica. O ser humano da absoluta transcendência é ao mesmo tempo liberdade e vive a partir desta condição situado na história. Ao que se poderia concluir que liberdade e transcendência constituem a unidade fundamental do ser humano. Desta forma, a absoluta transcendência jamais poderá rechaçar a liberdade humana, embora, paradoxalmente a liberdade não negada possa rejeitar a transcendência, na dinâmica da livre revelação e ocultação de Deus, que não obriga o ser humano a visualizar a revelação como progressiva espiritualização do homem segundo uma lei natural¹¹³. A revelação é oferta ao ser humano livre e a absoluta transcendência humana não é a afirmação da necessária acolhida da mensagem da fé.

Passando das razões intrínsecas e essenciais para as relativas ao nosso tempo, Rahner expõe a necessidade de fazer avançar toda a teologia que ainda permanece no estágio pré-teológico da pregação. O teólogo sinaliza para a urgência de pensar a teologia segundo o método antropológico e transcendental. Sua justificação é de que não será mais possível pensar a teologia sem ter em mente a filosofia moderna desde Descartes, Kant e o idealismo alemão com suas repercussões, a filosofia existencial e a ontologia fundamental, com prevalência do pensar a-cristão¹¹⁴. Todavia, assumir esse desafio tem o olhar crítico de já antever o declínio da própria modernidade. Por isso, o projeto de uma teologia antropológica e transcendental não tem por objetivo se fixar, mas manter-se a caminho. Entrando no jogo das razões próprias de tempo presente, sempre mantendo o específico cristão, é que se teria maior capacidade de continuar a tarefa no porvir. Isso significaria ir mais longe que a própria modernidade nos seus postulados, nas suas intuições, quiçá recuperando os caminhos

¹¹¹ RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 53.

¹¹² *Ibid.*, p. 54.

¹¹³ FORTE, Bruno. *À escuta do outro*, p. 71-72.

¹¹⁴ RAHNER, Karl. *Teologia e antropologia*, p. 28-30.

perdidos da própria modernidade, quando pensando em libertar o ser humano dos jugos fatídicos da ilusão religiosa acabou por encontrar um peso adicional não imaginado.

Tais são as razões de contexto e voltadas para a teologia fundamental. Supomos que essa breve menção seja suficiente para entender esse empreendimento no seu quesito prático e pastoral para toda a teologia.

1.3. A imanência

Para este tópico alguém poderia argumentar que as temáticas da história, da morte de Deus e da secularização muito bem poderiam servir como carro chefe da reflexão. Poderia dizer que as temáticas tornadas sub-tópicos são grandes, abrangentes e que abarcam problemas heurísticos infundáveis. É verdade. É isso mesmo. E seria também uma boa escolha enfeixar outros assuntos por meio delas. Tocou-nos, porém, optar por fazer da escolha imanentista da modernidade o grande fio condutor deste item. Acreditamos com isso chegar à tessitura interna de cada um dos títulos abaixo, objetos desta análise, ao sublinhar que o desejo de imanência subjaz à estrutura do ser humano nestes tempos da *historia, da morte de Deus e da Secularização*. Vemos assim que cada um desses sub-tópicos abraçam o mesmo desejo de plantar o homem na terra. Derivam do anseio pela liberdade que se entendia como exclusão de Deus do horizonte da vida.

1.3.1. A história

Com descoberta da subjetividade pelo homem moderno, consequência da dissolução da imagem antiga do mundo, dando lugar à nova imagem do universo em acordo com a concepção científico-técnica, surge a “consciência histórica”, enraizando-se com profundidade no centro motriz dos destinos da modernidade¹¹⁵. Descrever o lugar da história nesse período é atentar para cognominada consciência histórica.

Se formos estudar a história, como ciência, e sua importância na modernidade, ficará cada vez mais patente que ela se constitui a partir da dimensão histórica da consciência e no sentir subjetivo como interioridade da consciência enquanto oposta à exterioridade do mundo.¹¹⁶ É, pois, na consciência histórica que se fundará a história-ciência. A distensão interior da

¹¹⁵ VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 165. Neste texto vaziano também está presente a intuição sobre a visão cristã do mundo como base da modernidade e neste caso específico da consciência histórica moderna. Não nos deteremos nesta vertente do texto para a análise. Mesmo assumindo a pertinência da tese do autor, recolhemos para os fins do nosso trabalho os aspectos mais fenomenológicos da consciência histórica.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 166.

consciência histórica (sua memória) é que torna “possível a recuperação do ser na forma do *passado* e sua projeção simétrica no espaço hipotético do *futuro*”¹¹⁷. A apreensão do exterior pela interioridade na forma da oposição à exterioridade do mundo permite suplantar na consciência a antiga visão do cosmo. A história é, assim, a consciência da transcendência sobre a ordem “natural”, antes tomada como padrão objetivo para o homem. Este agora se vê como ser histórico, com um passado e um hipotético futuro que o faz projetar segundo sua subjetividade. Agora a história já não gira epistemologicamente em torno do conhecimento da natureza, inclusive das metodologias das ciências naturais¹¹⁸. A novidade é que, natureza e metodologias das ciências naturais e exatas à parte, a consciência histórica vem a ser determinante para, a partir da subjetividade, pôr suas razões quanto ao homem no seu acontecer.

A questão antropológica como o inquirir sobre centralidade do homem não teria sido possível sem essa reviravolta no plano do entendimento de como se processa a vida das coletividades e dos indivíduos. A história como horizonte moderno surge como forma cabal da abolição do destino. É um tomar posse de si mesmo. Dentro dos desenvolvimentos aqui propostos pelo nosso estudo, a história entra como consciência da autonomia que se rebela contra os “lugares” determinados para a construção dos homens. Não será a religião, a filosofia ou as metodologias das ciências naturais a forma de pensar a vida. Mesmo as metodologias das ciências naturais podem acabar por dificultar ver a originalidade do homem consciente de sua presença no mundo como ser que é histórico e faz história. Os pontos divergentes dos olhares epistemológicos, sobre esse que é um problema científico para determinar o que seja a história como ciência e a necessidade de situar o homem nesta ciência, estão entre os polos epistemológicos e procedimentais da *explicação* e da *compreensão*¹¹⁹. O primeiro, mais utilizado hoje e ligado à formalidade da própria ciência, tende a abandonar o segundo como pouco relevante para a descrição do objeto histórico, que não pode ser alcançado nos níveis da consciência e da intencionalidade. O problema foi para essa querela determinar a natureza do *objeto* (a realidade do conhecimento histórico) e a natureza das *proposições* (que enunciam o conhecimento histórico de forma lógica)¹²⁰.

Tal conflito epistemológico, mencionado aqui, assim, desta forma ligeira, presta-se a uma chamada de atenção para a relevância primeira da discussão sobre a própria a consciência

¹¹⁷ Ibid., p. 166. Grifos do próprio autor.

¹¹⁸ Idem., *Escritos de filosofia II*. p. 229.

¹¹⁹ Ibid., p. 229-234.

¹²⁰ Ibid., p. 230.

histórica. Interrogar-se sobre a história como ciência pode levar a labirintos infundáveis e teóricos sobre metodologias de como explicar a história, mas nem sempre conduzirá a uma reflexão sobre o vivido no horizonte da história com a consciência do desenrolar da história como memória, lugar da ação e projeção de um futuro. É a consciência histórica como um dos elementos fundamentais da subjetividade moderna, o modo de apreensão das aspirações de um tempo no qual a liberdade manifesta-se contra o cosmológico e o teocêntrico.

Em linguagem vaziana e de maneira simples, trata-se da “direção em que se edifica uma nova imagem a partir da afirmação da transcendência ativa do homem sobre o mundo, revelando-se na interpretação científica do universo ‘natural’ e em sua transformação em universo ‘técnico’”¹²¹. Vem primeiro, aqui, a autoafirmação do homem, de sua consciência, de uma transcendência afirmada a partir de dentro e não de fora do próprio homem. A consciência se revela na interpretação do universo físico como portadora de uma novidade. O novo é próprio ser humano que escreve o *script* de seu agir e de sua forma de ver o mundo. Sua consciência determina, na linha da história, sua trajetória de vida.

É importante observar que falar de consciência histórica não se reduz a falar de história. Ainda com Vaz se percebe que “falar, pois, de história como uma realidade subsistente em si mesma, com um sentido imanente e uma inteligibilidade inteiramente articulada *a parte rei*, seria ceder, de início, a um platonismo do objeto histórico que suprimiria o problema cuja discussão deve ocupar-nos”¹²². Se a realidade da consciência histórica fosse presa à preocupação sobre uma realidade subsistente em si, estaria fadado o homem moderno a permanecer no mesmo com a mera mudança de roupagens para o antigo. Não é isso que sucede.

É preciso situar o problema para além de um positivismo naturalista. Para compreender essa vertente moderna da subjetividade do homem se faz necessário transpor os limites da ciência clássica da natureza e a rigidez dos esquemas deterministas. A consciência histórica é, antes de tudo, “um a priori metodológico na interpretação da história”¹²³. Não é determinada pela ciência histórica, mas esta é determinada por ela. Dizer história como elemento moderno é nesse sentido focar a reflexão sobre a consciência histórica, onde reside todo o caminho possível para a inteligibilidade da história.

A consciência histórica em relação com a centralidade do ser humano está disposta na forma da consciência cultural moderna ou consciência moderna. Por isso, seria uma

¹²¹ VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Ontologia e história*, p. 189.

¹²² *Ibid.*, p. 166-167.

¹²³ *Ibid.*, p. 167.

imprecisão classificá-la, também, como puro fundamento de uma ciência histórica. É dentro do terreno vivido pelo homem moderno em toda a sua complexa amplitude que ela se situa, nos eventos centrais das crises daquele momento, sendo uma consciência da crise sem a esta restringir-se¹²⁴. Não é, nesse sentido, uma percepção de mudanças de um paradigma para outro e sim consciência fontal das novas realidades já presumíveis nos eventos históricos que acarretam a crise.

Devemos agora dizer algumas características da consciência histórica que não podem deixar de ser aludidas, pois perfazem e são o perfil da modernidade como aqui vamos desenhando neste texto. A primeira característica é a ideia de um *processo orientado para um fim*. Dentro das aspirações do homem que toma a iniciativa de superar a Idade Média, esse dado primeiro é fundamental e ao mesmo tempo tem sua origem possível no “profetismo” do Reino de Deus. Como segunda característica temos a *descoberta experimental do tempo histórico*. Nesta existe a homologia com a ciência experimental e as exigências de verificação crítica. Juntas, as duas características suscitam no homem moderno a instância demiúrgica da intencionalidade do “eu”, de um universo que será recriado pela experimentação e pela razão matemática, focando-se a busca por sentido não em uma revelação, mas na própria destinação que o homem dá para si mesmo. Nesta nova orientação, a subjetividade não reflete a totalidade do cosmo. O mundo, no caso, é reelaborado pelas coordenadas matemáticas de inspiração galeliana. Analogamente, procura-se nas atividades humanas, que desencadeiam a história, uma ordem lógica que seja verificável no campo dos intentos do sujeito¹²⁵.

O movimento dessa consciência vai aportar no século XIX com uma mais profunda e profusa visão da historicidade para a teologia. No meio das revoluções, da secularização que levou a perdas materiais, e do movimento de restauração, a teologia discutiu o problema da historicidade. Para a teologia, nos moldes aqui tratados, é quase uma descoberta. A desmitologização que entra no jogo força repensar a história dentro da metodologia teológica. Os sucessos dessa realidade para a teologia vão se sentir com grande relevo nos estudos bíblicos, se consolidando definitivamente no século XX¹²⁶. Descobertas arqueológicas (de antigos textos sumérios, assírios e babilônicos) e os estudos das fontes, só para citar alguns

¹²⁴ Ibid., p. 168-169.

¹²⁵ Ibid., p. 170-175. Lima Vaz não trata dessa consciência histórica como quem fala de um evento radicalmente novo. Desde os gregos, ainda na visão cosmológica, é possível encontrar uma consciência voltada para a história. Mas só na aurora dos tempos denominados como moderno é que se encontram as características que mencionamos acima.

¹²⁶ PERROT, Charles. L'épopée biblique au XX siècle. In: BOUSQUET, François (Org.) *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, p. 61-95.

exemplos concretos, foram formas de descobrir e renovar os conhecimentos sobre o oriente médio e retrazar os itinerários literários e históricos de múltiplas tradições bíblicas¹²⁷.

Não se limitará à Bíblia no círculo dos seus estudos essa viragem histórica. O estudo bíblico já é reflexo de uma situação interna, maior, com a admissão da consciência histórica pela teologia sistemática. Como, nos outros casos, porém, a descoberta da historicidade para a teologia é um efeito tardio, que não era mais possível negar, sob condição de não mais conversar com o mundo. Um jeito adotado para abordar a questão histórica pode ser vista aqui na pena de Balthasar através da pneumatologia, que constitui Jesus como norma da história:

Esse recorte de uma parte da História com o objetivo de elevá-la a um valor para toda a História, contem em si vários momentos que estão enlaçados com o Espírito, mas que são distinguíveis. Um primeiro momento se refere à operação do Espírito no próprio Filho feito homem, como, por exemplo, se faz visível nos quarenta dias depois da Ressurreição. Outro momento mostra a operação do Espírito enquanto refere Cristo assim transformando a Igreja histórica de cada época: operação que se expressa, por exemplo, nos Sacramentos e, sobretudo, na Eucaristia. Um terceiro momento completa esta relação, criando as missões eclesíásticas e pessoais, como aplicação da vida de Cristo a toda vida eclesíástica e cristã¹²⁸.

Está presente uma visão que tem o Espírito como aquele que atualiza a vida da Igreja, inserindo-a no mundo tendo Jesus como norma para a construção histórica cristã que cristifica toda a humanidade. Não nega a história, mas a traduz em termos da Revelação e a pensa dinamicamente em contextos vários nos quais o Espírito inspira a Igreja a encontrar respostas para viver progressivamente. A marcha da história é enfeixada na transcendência do Espírito que conduz à frente, dando liberdade ao homem, contudo fundada na ação de Deus por meio de seu Espírito irrompendo a eternidade no tempo¹²⁹.

Este pequeno excerto de Balthasar não é toda a teologia moderna, no entanto, representa bem a linha adotada para o diálogo desde então e o desafio de resguardar a pertinência do cristianismo frente à condição posta pela consciência histórica como forma de apreensão do mundo pelo homem moderno.

¹²⁷ Ibid., p. 76-79.

¹²⁸ BALTHASAR, Hans Urs von. La existência de Cristo como norma de la Historia. In: CAPONIGRI, A. Robert (Org). *Pensadores Catolicos contemporâneos*. Antologia. Tomo II. Barcelona – México: Ediciones Grijalbo, S. A. p. 208.

¹²⁹ Ibid., p. 212.

1.3.2. *A morte de Deus*

Da consciência histórica, passando pelo deísmo filosófico, desembocou-se na luta contra Deus. O homem e a mulher cultivados nos altos valores dos tempos modernos viram-se submergidos na necessidade de dizer um basta e um não a Deus¹³⁰. Se nos princípios da modernidade a luta estava voltada mais contra a instituição religiosa, no século XIX a modernidade irá passar a uma nova frente de luta. As filosofias, agora, não terão nenhuma preocupação, como foi ainda com Descartes e Lock, para ver Deus como princípio fundador da realidade. E se Deus não é mais o princípio de toda a realidade a pergunta então é o que ele ainda faz por aqui, no meio da história da humanidade, sem nenhuma finalidade justificável. Foi assim que chegou a hora de mandar Deus embora da história humana. E não bastou a teologia ser integrada no sistema de razões filosóficas¹³¹ para dirimir o desejo de despejar Deus da casa da liberdade humana como um inquilino que não tivesse pagado o aluguel. A tensão entre filosofia e teologia permanece. Soma-se a essa tensão a convergência gigantesca de todas as ciências (naturais e humanas) em proclamar o silêncio de Deus e da religião¹³².

As saídas teológicas para o enfrentamento são duas: uma tendência de *cunho apologético* e sua opção por desocultar as raízes ateias da modernidade. Nesta linha estão identificados a secularização, o secularismo e o ateísmo. A defesa dos territórios da fé é o objetivo principal. Outra tendência é movida pelo *princípio da honestidade intelectual*. A atitude frente à secularização e ao mundo moderno se dá a partir de parâmetros positivos. Para essa corrente, inspirada em F. Gogarten, a secularização não deve ser vista como oposta à fé cristã como o secularismo, este sim uma degeneração da secularização e que leva ao ateísmo. Vendo com bons olhos a secularização, essa tendência lembra que o cristianismo é a religião da saída da religião¹³³. Seria até natural vê na secularização um fruto histórico do cristianismo.

Se admitirmos que a secularização não coincida nem com o secularismo ou o ateísmo, a teologia, então, precisará encontrar o foco certo para trabalhar a proposição sobre a morte de Deus, que não representa toda a modernidade. Acontece, contudo, que a linha divisória entre uma coisa e outra não é de fácil distinção. Por isso, que em geral, a adoção do caminho apologético foi mais usada visando o conjunto. E isso sem deixar de ver que o auge do

¹³⁰ Os efeitos da modernidade sobre a vida geral das pessoas são complexos e contraditórios. Quando dizemos que esse basta é desferido por homens e mulheres cultivados nos valores modernos não estamos estendendo-o à toda vida social. As configurações modernas podem ser sentidas e vividas sem a necessária recusa de Deus. Em alguns casos podemos nitidamente limitar o peso de algumas afirmações à elite intelectual acadêmica e não acadêmica.

¹³¹ VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Escritos de Filosofia III*. Filosofia e cultura. São Paulo: Loyola, 1997, p. 231 e 234.

¹³² LIBANIO, João Batista. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 16

¹³³ *Ibid.*, p. 18.

ateísmo foi profundamente marcado por declarado fervor militante¹³⁴. Pelas vias do ateísmo tinha-se quase uma religião e fé às avessas. Professava-se não crer. A monta do cenário foi bastante alta para as religiões em geral, sobretudo para o cristianismo no ambiente próprio da cultura ocidental. Vista assim, a proclamação da morte de Deus por extratos de uma cultura que se pretendia avessa à transcendência, e professando seu ateísmo, foi dentro do século XX, na esteira de todo o movimento moderno, um dos mais urgentes reptos para a teologia. Por não ser um desafio marginal, mas central para qualquer um que tenha fé, falou-se até de *teologia sem Deus*¹³⁵.

Essa questão da morte de Deus não estaria bem colocada aqui se não puséssemos uma observação importante em destaque: proclamar a morte de Deus não é mero ateísmo no século XX. Na história sempre houve descrenças e falta de fé. A diferença fundamental do tempo que estamos analisando é que este põe a proclamação da inexistência de Deus como um feito de grande valor. É a radicalização de pontos aqui tratados. E como diz Valadier descrevendo essa mentalidade: “o homem só conseguirá se firmar plenamente em todas as suas dimensões quando tiver suplantado a Deus, seja para reapropriar-se dos seus atributos, que na realidade nunca deixaram de ser da humanidade (Feuerbach), seja para libertar-se de uma ficção mutilante e paralisante”¹³⁶. Assim pensam os espíritos que viram na modernidade a revelação da própria humanidade contra uma ilusão declarada morta ou pelo menos frágil. E isso foi e é totalmente novo no horizonte da história.

Diante disso, para a teologia estabelecer um trabalho fecundo como nas sínteses do período patrístico e medieval, e caminhar à frente, nota-se, enquanto remetida num primeiro momento à antropologia, com dificuldades para embasar uma visão de Deus cristã e de sua revelação¹³⁷. O diálogo com o mundo moderno sob o prisma antropológico parece ser uma armadilha capaz de esvaziar a possibilidade de falar de Deus, pois as categorias modais do tempo não permitiriam discutir positivamente sobre o Divino, a não ser que seja dentro das ciências humanas como um objeto cultural. Pannenberg não vê, por exemplo, muita possibilidade de uma nova fundamentação para uma teologia filosófica. As portas metafísicas fechadas e o monoteísmo filosófico não mais servindo como alternativa à religião histórica,

¹³⁴ Entre os outros conhecidos mestres da suspeita, Freud é no seu texto o *Futuro de uma Ilusão* um confesso soldado do exército contra a religião. Daí que mais tarde acabou por perceber que em nome da militância fez deste texto um dos seus escritos menos parecido consigo mesmo e segundo ele de menor valor. Ver MORANO, Carlos Dominguez. *Sigmund Freud e Oskar Pfister*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 127-179.

¹³⁵ ZILLES, Urbano. A “teologia sem Deus” e o Deus da Bíblia. In: *Vozes – Revista Católica de Cultura*, Petrópolis, Ano 61, nº 9, p. 771-786, set. 1967.

¹³⁶ VALADIER, Paul. *Catolicismo e sociedade moderna*, p. 59.

¹³⁷ PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e teologia*, p. 326.

visto como preparação ou sobrepujamento dela, deixou a teologia praticamente sozinha e, porque não dizer, no ostracismo¹³⁸. Por isso, concluímos nós, que a teologia muitas vezes, ao tratar do problema da morte de Deus, quase se colocou na mesma posição das ciências humanas, acompanhando descritivamente as oscilações do tempo, ora pendendo para a negação de Deus ora pendendo para a explosão do fenômeno religioso atual. O discurso que deveria ser sobre Deus fica pautado na tematização, com seu inegável valor, do homem diante de Deus. O que era para ser mútuo implicativo deixa de sê-lo.

Outro aspecto da declaração da morte de Deus, recebido como demanda no corpo teológico, é o indiferentismo religioso¹³⁹. Não tão presente no final da primeira metade e início da segunda metade do século XX, de polarização entre o ateísmo e o teísmo, apresenta seus sinais e acenos de querer fazer morada nos novos tempos. As preocupações geradas por um mundo de muitos afazeres, no qual há solicitações práticas para serem resolvidas, dispensa Deus sem rejeições. Ela passa simplesmente a não ocupar espaço no cotidiano. Não há nem se quer um conflito a ser resolvido. Pelo menos é o que parece. Ao que tudo indica Deus pode estar por aí sem ser notado e não será nenhum problema. Pode transitar pelo mundo como qualquer desconhecido com o qual cruzamos na rua, sendo só mais um rosto perdido na multidão, quem sabe até de deuses.

Face menos cáustica¹⁴⁰ da proclamação da morte de Deus, o indiferentismo pode ter suas raízes nas imagens de Deus que não conseguem mais alcançar o homem moderno. Imagens expressas em representações abstratas, mentais, ou no concreto dos cultos, ritos e representações icônicas. Alguém pode “olhar” para essas imagens e sentir uma distância grande demais do seu próprio mundo. É provável que por mais que se esforce para compreender, não consiga encontrar sentido satisfatório para resolver acolher alguma imagem que deve pertencer a outro mundo, outro tempo. E aí que entra no palco para fazer parte desta história a matiz teológica que tem o intuito de repensar as imagens de Deus¹⁴¹.

Um dos motivos aventados por essa proposta teológica para explicar a marginalização de Deus “é que nossa visão atual de Deus está marcada desde a raiz pelas experiências e pelos conceitos de um mundo que deixou de ser o nosso [...]”¹⁴². Embora de cultura moderna, somos convidados a visitar as imagens de Deus pré-modernas sem nenhum esforço de

¹³⁸ Ibid., p. 327.

¹³⁹ ZILLES, Urbano. A “teologia sem Deus” e o Deus da Bíblia, p. 772.

¹⁴⁰ Somente do ponto de vista do enfrentamento, pois não fazer questão nenhuma de ter Deus em conta é muitas vezes mais nocivo ao diálogo do qualquer rejeitar Deus.

¹⁴¹ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Um Deus para hoje*. São Paulo: Paulus, 2003.

¹⁴² Ibid., p. 11.

mediação de seu sentido mais profundo. E como nem sempre a cultura teológica acadêmica e seus avanços vêm a ser desfrutados pelas amplas parcelas das pessoas e até dos que creem, e as Sagradas Escrituras são lidas com recorte mais fundamentalista que teológico ou existencial, o resultado final é o fideísmo ou o afastamento sem grandes desculpas ou mesmo o distanciamento desconcertante por não saber se ainda se crer ou não em Deus.

Diferente da tônica da militância contra Deus, esse desconforto da indiferença, e do ateísmo, está ligado em primeiro lugar à sensação, também, de que o homem atual é melhor do que o Deus a que serve¹⁴³. Além do Deus que é explicação para o cosmos, para doenças e tudo o mais, do qual é dito escutar quem o procura com fé, mas nem sempre escuta, a imagem dele que é apresentada às vezes vem carregada de tantos antropomorfismos, intolerâncias, sangue, que custa entender como este Deus pode ser amado e adorado numa cultura que, com suas contradições, defende o pluralismo de direito, o valor da diferença e a tolerância.

A resposta possível a esse contexto, repensando a própria imagem de Deus, é trabalhar com a subjetividade da modernidade sem abandonar o dado objetivo da Revelação, tendo-a como fundamental sem cair numa ótica fundamentalista. A Bíblia, nessa orientação, para citar um exemplo concreto, passa a ser uma parteira da nossa autenticidade radical na relação com Deus e com as pessoas¹⁴⁴. A aposta aqui é que:

A rejeição da realidade factual do significante nem sempre impede de captar o significado, e muita vezes pode representar até mesmo a condição, pois somente dessa forma o meio expressivo pode ser rejeitado e ainda assim permanecer – apesar dele mesmo – transparente à intenção original.¹⁴⁵

Se o suporte material do sentido não vir como mais importante do que a mensagem que carrega na sua estrutura, é factível o diálogo da subjetividade moderna com o sentido originário presente no significante, no símbolo. Essa consciência de uma relação diferente com o significante abre espaço para repensar a imagem de Deus que chegou até nós, sem abandonar a Revelação e sua atualidade, que não é simples metáfora, mas o que unifica e dá sentido à vida na fé¹⁴⁶.

Para esse olhar teológico, o que está acontecendo hoje não é um capricho progressista nem uma teimosia de conservadores. Trata-se antes de uma fase da história, que funciona como um

¹⁴³ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*. Por uma nova imagem de Deus. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 16.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 45-46.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 91.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 47.

jogo ainda não dominado, no qual os envolvidos ainda não chegaram a brincar o suficiente para agir com naturalidade. Por isso, enfatiza Queiruga, “a atitude inteligente é ‘pôr-se em perspectiva’, e a de quem crê é a de confiar que o dinamismo da fé saberá encontrar novo(s) caminho(s)”¹⁴⁷. O fato é que a questão sobre Deus anda vivendo uma nova sistematização, bem recente, e deve contar ainda com longos anos até encontrar águas mais tranquilas para navegar, sem precisar chegar logo ao porto.

1.3.3. *A secularização*

Ao sairmos do tópico sobre a morte de Deus e entrarmos no da secularização pode surgir alguma impressão de falta de lógica. O argumento para a falta de lógica seria que a secularização abrange como contexto a morte de Deus. A negação de Deus, portanto, apareceria como fruto da secularização. Parece-nos haver outra forma de interpretar a secularização, sim, como um contexto abrangente, porém não como causa da negação de Deus. E sua ocorrência aqui no final se dá exatamente para indicar que a secularização é o desfecho do caminho da modernidade numa era secular, mais precisamente no *tempo do mundo*.

Se o mundo era, aqui pensando no Ocidente¹⁴⁸, configurado pela experiência religiosa cristã, no tempo do mundo a religião cristã passa a ser um fenômeno de ordem social entre outros. E quanto mais se torna sólida a secularização mais a religião se torna uma oferta possível entre outras em um mesmo contexto. Se a história durante muito tempo foi a história das religiões, agora a história é a história de um mundo com religiões. Agora não é a religião que envolve o mundo, mas é o mundo que envolve o cristianismo e as religiões. Para sermos simples, podemos dizer com segurança que o mundo não é mais religioso e se tornou o espaço de infinitas experiências e muitas delas religiosas.

Não se subestima com isso a experiência religiosa e a presença das religiões nessa fase da história. Porém quer-se com isso chegar à clareza de uma realidade que é a primeira da história a não ter a religião como ordenadora das operações de sentido global da vida. Isso não é pouco. O homem religioso moderno, mesmo se movendo no horizonte de sua fé, sabe, por intuição, que não está dentro de território religioso e que ele deve abrigar-se na sua comunidade para estar dentro de um ambiente que seja singularmente encharcado da experiência que almeja. Assim também, o homem tido como não religioso se move tranquilamente dentro do mundo sem ser questionado pelo próprio mundo sobre o seu crer ou

¹⁴⁷ Ibid., p. 55.

¹⁴⁸ Pode-se dizer o mesmo para o Oriente com as ressalvas naturais para as diferenças das culturas.

não, pois as estruturas reais, simbólicas e concretas, da sociedade não têm o sagrado por princípio¹⁴⁹. Assim, se não for indagado por um religioso sobre se crer ou não (o que não acontece sempre) não terá que se preocupar com um problema que não é seu. Neste sentido, a secularização não é tanto, como se discutia teologicamente nos fins do século XIX e início do XX, uma recusa de Deus, do cristianismo, ou sua negação¹⁵⁰. No final das contas é uma fase que, se não está acabada, condensa os anseios modernos em uma nova *oikoumene*. Declarar que Deus morreu se tornou algo irrisório. Não é mais necessário lutar contra Deus, pois este não constitui ameaça para a nova forma de viver. Vez ou outra o homem do período secular precisa só mediar os conflitos entre os que creem sem, todavia, questioná-los na legitimidade de viver segundo os preceitos religiosos, uma vez que a liberdade religiosa é um direito entendido pelo homem secular de modo geral, mesmo quando o homem religioso não aceita tal princípio, que tem como meta evitar que se matem por causa da fé e de suas convicções pessoais.

Nitidamente, o tempo do mundo, ou a era secular, significa o esvaziamento dos espaços públicos da presença de Deus e não sua morte, coisa bem mais ampla que a separação entre Estado e religião¹⁵¹. Na verdade, Deus perde o *status* de publicidade para a humanidade filha dos tempos modernos. Não é à toa que os esforços teológicos são canalizados sobremaneira no século XX para recolocar a importância da discussão sobre Deus, transpondo-o da esfera privada para a pública¹⁵².

A teologia pública, nesta situação, aparece como um rebento novo. Tem como objetivo algo bem diverso das teologias anteriores que inseriam suas proposições dentro de um universo no qual se acreditava ainda no valor concreto de suas asserções de ordem moral e metafísicas. Assim, quando uma teologia se pronunciava, esperava contar com a anuência da sociedade por sentir-se fato evidente e relevante para a consciência social, na qual se fazia presente pelo sentir religioso e cristão das populações e alguma conserva cultural cristã no mundo acadêmico.

¹⁴⁹ Tal como analisado na obra de ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

¹⁵⁰ GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*, p. 129-130.

¹⁵¹ TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 14.

¹⁵² Ver TRACY, David. *A imaginação analógica*. A teologia cristã e a cultura do pluralismo. São Leopoldo: Unisinos, 2006. E ainda ZABATIERO, Júlio. *Para uma teologia pública*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011. A primeira obra discute os públicos da teologia e a articulação decisiva destes para uma possibilidade de diálogo dentro do mundo. A segunda aponta alguns desafios e os lugares do exercício da publicidade para a teologia dentro do mundo. Ver também uma visão panorâmica e geral sobre o assunto em KOOPMAN, Nico. Apontamentos sobre a teologia pública hoje. In: *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 22, p. 38-49, maio/ago. 2010. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp/article/view/29/67>>. Acesso em: 22 nov. 2012.

A teologia pública por sua vez faz o trabalho geral de primeiro demonstrar que desde a perspectiva da fé se tem algo para dizer ao mundo da cultura, da política e da vida social em seus variados aspectos. Procura demonstrar a plausibilidade de um discurso sobre o sentido, entendendo a “relação” com o público a partir da reflexão sobre o sentido, porque sabe que a teologia mais que no passado recente, mesmo com o surto religioso contemporâneo e a procura pelos estudos das ciências da religião e da própria teologia, não tem lugar cativo, acento natural no meio dos interlocutores atuais. Justificar-se como parceira na sociedade pluralista é um dos desafios prementes. Desta feita, se aceita entre outros sujeitos sociais, a teologia sabe também que sua voz será encarada como representativa de um setor, que se põe à mesa para a discussão e que não poderia ter a pretensão de ousar ser resposta global aos desafios sentidos por todos os outros sujeitos. Sobretudo, porque se apresenta a partir de sua característica fundamental que é sua ligação com o fenômeno “Igreja”. Desta forma, o diálogo que busca a teologia pública tem a finalidade de construir pontes entre as múltiplas realidades que encontra. Entretanto, sofre de três carências: a) não ser aceita sua legitimidade acadêmica e epistemológica, por conta de sua origem, tida como “coisa de Igreja”; b) rejeição de sua legitimidade política, pois qualquer resquício religioso na esfera pública deve ser rejeitado; c) não ser conhecida, devido seu confinamento eclesial¹⁵³. Carências que bem poderiam ser chamadas de tabu moderno, e que não permitem avançar num discurso sobre o sentido da mesma teologia para o complexo mundo contemporâneo, enquanto possibilidade pública de pensar uma realidade humana tangível de modo fenomenológico no âmbito das religiões, destacando aí os dados permanentes que envolvem a humanidade no seu todo, enquanto busca sentido para sua história civilizatória.

Mas não obstante a teologia pública, uma linha interessante deste tempo do mundo é o que se pode chamar de *religião secular*. Ligada às profundas mudanças modernas, a autonomia passa para o âmbito espiritual e religioso das pessoas. Como Deus não está onipresente no espaço público e não deixou de estar disponível a quem quiser acessá-lo, cada um pode pessoalmente e de acordo com critérios pessoais escolher sua melhor forma de com ele se comunicar, interagir e se apropriar de suas benesses. Com a Igreja perdendo força vinculadora sobre o sagrado, sem conseguir motivar subjetivamente seus membros em torno de um sentido¹⁵⁴, as pessoas passam a elaborar suas sínteses pessoais, seus caminhos alternativos à

¹⁵³ CARLOS, Cunha. Teologia pública. Propostas e desafios. In: <https://teologiadefronteira.wordpress.com/2012/10/24/teologia-publica-proposta-e-desafios/> acesso em 27/10/2012.

¹⁵⁴ LIBANIO, João Batista. O sagrado na pós-modernidade. In CALIMAN, Cleto. *A sedução do sagrado*. Fenômeno religioso na virada do milênio. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 61-62.

esfera institucional¹⁵⁵. Fenômeno muito atribuído ao fim da secularização, na verdade só reforça a idade do secular, na qual a autonomia tem um alto valor como tesouro inestimável. De tal forma que mesmo os ligados à experiência religiosa institucional, mantêm a pertença por meio de arranjos próprios e outras vezes se portam como clientes que exigem qualidades sobre o produto ofertado.

Um traço comum dos religiosos autônomos é defender a legitimidade de viver sua própria espiritualidade. Segundo Taylor:

[...] essa é uma cultura instruída pela ética da autenticidade. Eu tenho de descobrir minha própria rota para a inteireza e a profundidade espiritual. O enfoque é no indivíduo e em sua experiência. A espiritualidade deve falar para essa experiência. O modo básico de vida espiritual é, portanto, a investigação [...]. É uma investigação que não pode fazer exclusões *a priori* nem ter pontos de partida inescapáveis que possam predispor essa experiência. Esse tipo de busca muitas vezes é chamado de “espiritualidade” pelos que a praticam e é o oposto da “religião”. Esse contraste se reflete na rejeição da “religião institucional”, isto é, as pretensões de autoridade levantadas pelas igrejas, que veem como seu mandato predispor a busca ou mantê-la dentro de certos limites bem definidos¹⁵⁶.

O que se pode dizer sobre isso é que aqui a secularização e a cultura moderna encontram o seu ponto máximo. A autonomia e o desejo de autenticidade chegam até à experiência religiosa. Se será um fenômeno que continuará crescendo não se pode afirmar. O certo, contudo, é que a teologia tem nesta questão um desafio dos maiores no período contemporâneo, para pensar a própria Revelação.

As respostas, pensamos, têm relação não só com um único vetor cultural. Mais ainda: não pode ser premissa só pela vontade de dizer algo que seja doce à sensibilidade do ser humano atual. O caminho é sempre o da necessidade de falar para um rosto concreto e ser fiel à Fé no que consiste sobre a revelação. No capítulo segundo, agora, veremos como isso se passa na construção teórica da TL, que faz de seu caminho dentro do mundo latino, contemporâneo, uma resposta de fé.

¹⁵⁵ TERRIN, Aldo Natale. *O sagrado off limits*. A experiência religiosa e suas expressões. São Paulo: Loyola, 1998. A dimensão terapêutica das religiões explorada na atualidade faz parte do pano de fundo da obra, assim como a apropriação subjetiva do sagrado.

¹⁵⁶ TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. p. 596

1.4. Conclusão

Como é facilmente observável no capítulo, ele não se destina a discutir imediatamente a TL. O primeiro momento aqui nos serve somente para dar um perfil dos grandes desafios postos para a teologia moderna, que se tornaram, enfim, em caminho natural para o trabalho teológico moderno. E com isso se pretendeu criar um quadro para o paralelo entre a via da teologia moderna e a via da TL.

Como visto no esquema, a teologia moderna precisou ser uma teologia da liberdade, do ser humano e do mundo. Isso não aconteceu com rapidez. Enquanto o pensamento moderno tomava distância das diretrizes e referências religiosas, a teologia manteve-se no ritmo pré-moderno por longo tempo. Isso levou a teologia moderna a ser uma teologia tardia, não contemporânea ao evento moderno. Num primeiro momento foi mais apologética ou mesmo ensimesmada. Foi, sobretudo, o século XIX que assistiu uma desenvoltura nova para a teologia. Daí em diante a classificação da modernidade passa a ser uma marca sua.

Com que se defrontou essa teologia moderna? a) com uma liberdade que suprime Deus do horizonte do homem. O dilema é: Deus ou o ser humano; b) com um ser humano que é antes de tudo indivíduo, de querer onipotente e criador de si mesmo, com ânsia de ser o lugar de referência de tudo que lhe orbita; c) com o desejo humano de tudo tornar mundano, de finalmente abolir de vez as referências sagradas ou pelo menos minimizá-las à condição de um setor da vida sem dimensões globais, sem publicidade para o sentido humano.

Para cada um destes pontos, apresentamos pelo menos um trabalho teológico. O primeiro foi o de Paul Tillich, por meio de sua *teonomia* que acabamos por nomear de *teoteonomia*. Sua visão sobre as grandes intuições da modernidade são positivas. Porém, o teólogo mostra que estas encontram seu ancoradouro e realização só na visão profunda do Reino de Deus. Para o indivíduo sedento de liberdade conversamos com Karl Rahner. Como Tillich, este vai longe nos pressupostos do ser humano moderno, desafiando a visão de homem no que concerne a liberdade pela ótica da fé e descortinando para a teologia o seu significado antropológico, até chegar a uma visão de liberdade que, pela dinâmica da fé, é mais global do que aquela que o homem projeta a partir de si mesmo. Finalmente, à secularização se apresenta a teologia pública. Esta é um ensaio do que podemos chamar de diálogo sobre o sentido e possibilidade de Deus como fator relevante para um mundo, em muitos casos, indiferente ao problema de Deus, mesmo na atual avalanche do fenômeno religioso.

A questão é como a TL dialogou com essas tendências ou como fez um caminho diferente, aparentemente com referências modernas, mas tocando uma música de estilo bem

diverso daquele com o qual teve que se harmonizar a teologia moderna no todo de suas opções temáticas. Para isso temos agora o segundo capítulo com os temas próprios da TL. Em relação com o primeiro poderemos observar o que, segundo nosso olhar, nos parece ser uma trilha semelhante, mas diferente da teologia moderna.

2. AS OPÇÕES TEMÁTICAS AXIAIS DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

O primeiro capítulo nos situou, assim pensamos, na perspectiva da nossa análise, nos pontos centrais em torno dos quais se deu o trabalho teológico moderno, sem com isso abranger as sutilezas que se escondem em esquemas gerais. Mas para o propósito que aqui temos, cremos ser o suficiente esse tipo de apresentação que, contudo, apesar de seu caráter generalista, deixa entrever nas suas linhas reflexivas os muitos caminhos possíveis para o debate teológico.

Como sinalizado inicialmente na primeira parte deste trabalho, a exposição das opções axiais da teologia moderna nos servem para demarcar o horizonte no qual a TL tem seu nascimento em âmbito teológico e observar sua especificidade diante das riquezas da construção teológica moderna. Agora, a exposição sobre as opções temáticas da TL em pontos análogos aos vistos na redação sobre as opções temáticas da teologia moderna nos darão, de acordo com a finalidade desta parte do trabalho, o próprio desta teologia cognominada de Latino-Americana. Aqui também vai se delineando o desafio central desta *tese que tem como objetivo demonstrar como a TL, em tempos de teologia moderna*¹⁵⁷, *está para além da racionalidade teológica moderna*. O específico e o próprio da TL são índices desse “além” que podemos considerar sua realidade mais profunda, sua dinâmica teológica e criativa que não sobrepuja outras formas metodológicas de fazer teologia, mas também pode iluminá-las assim como delas recebe luzes.

A tese, por isso, segue a intuição de que a TL não é uma teologia feita a princípio para dialogar com a modernidade e os seus pressupostos. Segue daí que está ancorada em um porto diferente para elaborar seu pensamento, em relação à modernidade e à teologia europeia. Congar, sem deixar de fazer, naturalmente, uso da crítica, diz que:

O que **reprovo** em certas ideias, em certas exposições, até mesmo nas primeiras exposições de Ratzinger (não falo do último texto, do dia 22 de março de 1985), **é o fato de vincularem a teologia da libertação a origens europeias**. Ora, é verdade que Leonardo Boff fez seus estudos na Alemanha, de resto com Ratzinger, de quem era aluno, e que Gustavo Gutiérrez fez os seus em Lião. Mas nem por isso essa teologia é uma aplicação da teologia política europeia e, embora eles tenham tomado alguns conceitos, mesmo do marxismo – de uma forma criticável e que foi criticada com justa razão –, essa não é a verdadeira origem da sua pesquisa. **A verdadeira fonte da teologia da libertação é a experiência concreta de um povo pobre**, cristão, que toma consciência – e isso a

¹⁵⁷ Dizemos em “tempos de teologia moderna” em função do desenvolvimento tardio desta teologia no arco histórico identificado como moderno.

partir do Evangelho e nas pequenas comunidades de base – da sua situação e do desejo de libertar-se a si mesmo. Muito embora haja aí uma espécie de **estrutura epistemológica que não é a das reflexões teológicas de tipo ocidental**, mas que é **original**. Em minha opinião, foi isso que não foi suficientemente reconhecido, mesmo em Roma¹⁵⁸.

É essa não vinculação imediata à teologia europeia (porque é inevitável a ligação temporal), a fonte diversa e a estrutura epistemológica diferentes das reflexões teológicas de tipo ocidental é o que pretendemos demonstrar no que segue. Isso não é, porém, uma afirmação de um purismo teológico a toda prova. Esse não existe e não existirá. A intenção é buscar o elemento original indicado por Congar, a irrupção desse novo destoante sob muitos aspectos da teologia europeia com seu ofício cristão de responder e dialogar com o chamado mundo moderno e mais especificamente com a modernidade no seu caráter filosófico. Não se conclui disto que se esteja dizendo que a TL seja também uma teologia pós-moderna. Muito longe disso. O fenômeno da pós-modernidade tem implicações e configurações que andam distante das motivações que geraram a reflexão teológica da TL. Esta não é uma antecipação dos ventos pós-modernos e do chamado pensamento fraco, que de resto em nada condiz estruturalmente com o pensamento enraizado em solo latino-americano e sua sede por libertação, com a afirmação de uma caridade forte, de defesa dos direitos e de luta por justiça no meio dos mais pobres¹⁵⁹.

Essa busca reflexiva sobre a originalidade da TL diante da teologia europeia não entrará, é bom advertir, nas intrincadas questões do método. Este seria outro trabalho. Tal como apresentamos os pontos axiais que influenciaram e fizeram a teologia moderna, assim o faremos com o que consideramos os pontos eixos, nevrálgicos da TL. Sabemos da importância das temáticas referidas ao campo epistemológico, porém temos por suposto que as intuições presentes no fazer teológico da TL dão conta de produzir uma imagem suficiente do espírito estrutural que lhe perfaz e de seus intuitos profundos. Além de tudo, são os princípios norteadores desta teologia que lhe darão os critérios para pensar e organizar, sem estar à margem da tradição teológica, sua metodologia. A par dos princípios e quanto mais forem claros, tanto mais se poderá ver e avaliar a pertinência dos seu postulados, bem como se entenderá melhor as razões fundantes que determinaram a construção de certa metodologia. Desta forma, permaneceremos no estudo sobre o que nos parece o coração pulsante da TL, de sua vida interna do ponto de vista teológico, sem desconsiderar de modo implícito sua

¹⁵⁸ CONGAR, Yves-Marie. *Diálogos de Outono*. São Paulo: Loyola, 1990, p. 75. Grifo nosso.

¹⁵⁹ FAUS, José Ignacio González Faus. *Direitos humanos, deveres meus*. Pensamento fraco, caridade forte. São Paulo: Paulus, 1998.

epistemologia, naturalmente presente nos veios da análise a ser feita daqui para frente em nosso trabalho¹⁶⁰.

Aqui se tem, principalmente, como foco elucidar, na aparente amálgama com o espírito moderno, a distância e a crítica feita pela TL, com base no evangelho, a partir da fé, aos elementos desumanizadores do nosso tempo, presentes de modo acrítico nas vertentes da modernidade. Pois, diante do primeiro momento de fechamento católico aos ventos da modernidade:

A Igreja nascida da Reforma (talvez por ter também ela surgido na época moderna) adotou uma postura aberta. Concretamente, no mundo alemão, nascerá uma teologia iluminista e moderna que assumirá as grandes aspirações da modernidade (razão crítica, liberdade individual, sociedade burguesa), mas sem superar os questionamentos da própria modernidade¹⁶¹.

A TL não permanecerá no quadro das aspirações modernas. Vai criticá-las. Para frente dará passos sólidos na contramão, sem a típica postura de condenação às conquistas modernas, matizando-as, contudo, dentro da perspectiva da fé e da aspiração por libertação. Conservará assim o espírito conciliar do Vaticano II, de não condenação, e avançará pelas linhas traçadas em Medellin, estas já influenciadas pela corrente caudalosa do rio da libertação. Isso não será percebido inicialmente no seio da própria Igreja. As polêmicas sobre a forma de fazer teologia da TL não se fizeram esperar, sobretudo no uso da sócio-análise marxista, como bem é sabido.

Podemos prosseguir, agora, com os passos abaixo para tratar os pontos ora apontados sem deslizar na pluralidade da TL. O foco será sempre as balizas que fizeram desta teologia uma novidade e alvo de observações ácidas por identificá-la com diretrizes não cristãs. Os próximos pontos da exposição em consonância com primeiro capítulo nos permitem avaliar e avançar na posição que este texto assume.

2.1. A libertação

Sobre a questão da *libertação* sempre se voltará todas as vezes que se for falar e estudar a TL como agora o fazemos, quando esta se torna tema e não uma abordagem de algo sob sua ótica, de modo especial. As repetições em relação a outros trabalhos aparecem e são

¹⁶⁰ Numa visão de conjunto e refletindo a América Latina ver TABORDA, Francisco. Métodos teológicos na América Latina. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v.19, n.49, out/nov., p. 293-319, 1987.

¹⁶¹ CODINA, Victor. *Renacer para a solidariedade*. São Paulo: Loyola, 1984, p.33.

necessárias para buscar a inteligência do que se trata sob o novo olhar. No nosso caso, a *libertação*, enquanto genitivo teológico da TL, é posta em comparação direta com o tema da liberdade abordado no primeiro capítulo. Perceber relações e diferenças é o que nos interessa primeiro, enfatizamos. Depois pensamos ser possível demonstrar como essas diferenças em ordem ao Evangelho nos situam num plano original, dentro de um capítulo novo da história da teologia, que tem lugar dentro de um horizonte não contemplado pelas promessas modernas de forma significativa e ainda não tematizado no corpo teórico da teologia moderna.

Acreditamos que nas próximas linhas poderemos chegar a uma conclusão já presente e muitas vezes defendida na TL, mas não sistematizada. Nosso trabalho será o de coligir os dados necessários para tornar claro o que consideramos um passo da TL não examinado no calor do debate.

2.1.1. Demanda social por libertação

Não se entende muito do que foi o primeiro momento da TL sem o contexto geral que acomoda seu desenvolvimento teórico. Este foi sendo modelado como barro dentro da perspectiva histórica que se vivia nas décadas de 1950, 1960, 1970 e 1980¹⁶². E embora nosso trabalho vergue para estudar sua edificação estrutural nas décadas de 1970 e 1980, se faz necessário olhar aquele rastilho de pólvora quem vem das décadas anteriores mencionadas. Para mais longe no passado, além destas décadas, não iremos. Muitos trabalhos vão buscar as raízes desta teologia em passado distante¹⁶³, mas isso não comportaria no espaço no qual pretendemos verificar a produção intelectual mais recente, até o fim da década de 1980.

Entendemos as décadas de 1950 e 1960 como anos de confluência, na América Latina como um todo, do desejo de mudanças e transformação social. Nestas duas décadas é possível observar fatos e tendências teóricas que vão ser o chão dos movimentos sociais a aspirar pela libertação social. A novidade da convocação do Concílio Vaticano II e o seu desenrolar se somará como marco importante para a Igreja na América Latina, em meio ao turbilhão de

¹⁶² As duas primeiras décadas servem de quadro de referências conjunturais imediatas. As duas últimas décadas são de, ao mesmo tempo, conjugação de conjunturas e elaboração teórica propositiva e de resposta às indagações feitas sobre a TL.

¹⁶³ Ver RICHARD, Pablo (Org.). *Raízes da teologia latino-americana*. São Paulo: Edições Paulinas, 1988. São sobretudo as duas primeiras partes desta obra bons exemplos da busca pelas raízes da teologia latino-americana no contexto colonial e de neo-cristandade. p. 21-222. É ainda sobre a euforia positiva da TL que a CEHILA (Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina e Caribe) vai gerar uma produção intelectual voltada para reconstruir uma teologia que fosse feita a partir da história dos povos colonizados da América Latina e do Caribe. Uma amostra dos marcos teóricos (orientados, principalmente, para os vencidos e esquecidos da história) da CEHILA pode ser visto em CEHILA. *Para uma história da Igreja na América Latina*. Marcos teóricos (O debate metodológico). Petrópolis: Vozes, 1986.

acontecimentos (culturais e políticos) no plano internacional, de modo que o Concílio se tornou o necessário farol para a Igreja atracar em novo caminho pastoral.

Fenômeno que não pode ser deixado de lado neste momento é a constituição de um olhar novo sobre a América Latina. Ele acontece em duas modalidades. A primeira é a do interesse estadunidense sobre estas terras colonizadas por espanhóis e portugueses. Acontece a criação de uma continentalização dos problemas dos países latino-americanos¹⁶⁴. Os países que antes tinham influências e autonomias diferentes passam a ter seus destinos monitorados e pensados pelos EUA de uma forma global na busca por alinhamento com sua política. Isso nasce também como ocupação do vazio deixado pela influência da Inglaterra¹⁶⁵ e por outro lado se situa dentro da visão estadunidense de imaginar sua política interna, desde o presidente Kennedy, como inclusiva do mundo em sua globalidade¹⁶⁶. Desta forma, a América Latina por sua proximidade geográfica e importância política é vista como uma zona que necessita de atenção especial frente à escalada de outras influências, como o socialismo. Preocupava os estadunidenses as revoluções mexicana (com início em 20 de novembro 1910) e cubana (1º de janeiro 1959) e alguns ensaios de nacionalismo econômico e política externa independentes de alguns países, assim como os grupos guerrilheiros que se espalhavam em alguns cantos do continente.

Neste contexto, de urgência para os estadunidenses, os interesses dos EUA são declarados de modo explícito. Vejamos o que a Assembleia Americana de 1959, realizada em Nova York, diz:

A importância da América Latina para os Estados Unidos deve ser enfatizada publicamente e deve sublinhar-se a consciência do que a área significa para nós, política, econômica e culturalmente. Estamos reciprocamente vinculados por laços geográficos e históricos, além de partilharmos de muitas ideias e aspirações comuns. Em suas relações com a América Latina, os Estados Unidos **deve fixar um modelo de democracia, utilizando a própria influência e recursos pelo bem de todos os países** do Hemisfério, tanto por razões morais como por interesse próprio de longo alcance¹⁶⁷.

E ainda:

¹⁶⁴ IANNI, Octavio. *Imperialismo e Cultura*. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 77-94. Aqui 77.

¹⁶⁵ Ibid., p. 79.

¹⁶⁶ Ibid., p. 82.

¹⁶⁷ The United States and Latin America. Background papers and the Final Report of the Sixteenth American Assembly, Arden House, Harrim Campus of Columbia University, Nova York, Harriman, Outubro 15-18, 1959, p. 209. Citado e traduzido por Ibid., p.83-84. Grifo nosso

Nós manifestamos diariamente o nosso interesse pelo mundo subdesenvolvido. Mas a única região do mundo que é Ocidental em suas instituições e valores – e a única parte do mundo que é subdesenvolvida – é a América Latina¹⁶⁸.

Sem precisar fazer esforços intelectuais ou ter qualquer refinamento epistemológico está claro nas citações, para quem simplesmente ler, como os EUA querem se relacionar com a América Latina, assegurando para si estabilidade e harmonia na sua política interna, que se faz externa a pretexto de oferecer seu modelo político como sinônimo de prosperidade para outras nações, no caso as latino-americanas. Assim, a continentalização se desenvolve como estruturação da influência estadunidense sobre as nações latino-americanas. O fruto imediato é a tríade de posicionamentos políticos latino-americanos. Para a *classe dominante* os EUA são uma *variável independente*. Segundo essa posição, nenhuma decisão importante pode ser tomada sem levar em consideração os interesses do País vizinho. Enxerga-se no alinhamento político uma forma de resolver os problemas e o futuro da América Latina vinculado ao dos estadunidenses. Depois aparecem os *nacionalistas desenvolvimentistas*, que com um olhar voluntarista acreditam que os estadunidenses são uma *variável importante*, mas que permitem arranjos autônomos dentro dos países em vista de um capitalismo nacional. Por fim, temos a *variável inevitável*. Esta não considera o EUA nem fundamental nem independente. Os que podem ser pensados na vertente desta variável consideram obviedade o fato das relações com os estadunidenses não poderem ser relegadas ou subestimadas. Porém, esta interpretação reúne os adeptos da *esquerda revolucionária* e a inclinação para lutar pela liberdade da América Latina das relações tentaculares dos EUA. No caso, o futuro da América Latina está condicionado à luta por libertação da política estadunidense para os povos latino-americanos.

A última posição já pode ser considerada outra forma de continentalização. Enquanto os EUA buscam tornar a América Latina um espaço no qual seja possível construir e edificar seu mundo conforme a visão estratégica de proteção¹⁶⁹ contra o bloco socialista e suas influências, os desalinhados deste projeto partem para a criação de uma plataforma de lutas que não se deixam condicionar pelas promessas estadunidenses. Estas lutas estimulam o projeto de uma visão da América Latina a partir da história colonial vivida pelos povos e das contínuas explorações impostas no decorrer do tempo. A continentalização se dará nesse viés

¹⁶⁸ SCHLESINGER, Arthur M. Jr. *The Bitter Heritage (Vietnam and American Democracy, 1941-1966)*, Nova York: A Fawcett Crest Book, 1967, p. 86-87. Citado e traduzido por Ibid., p. 85.

¹⁶⁹ A “cooperação” militar norte-americana e a militarização da política na América Latina é uma marca inequívoca da tentativa de transformar a América Latina em muito mais do que numa zona de influência econômica e política. Ibid., p. 87-94.

como constituição de uma identidade latino-americana pensada segundo a articulação dos pontos comuns vividos na longa trajetória de sua constituição histórica, agora ocidentalizada, mas guardando o típico dos povos habitantes dos trópicos com seus valores e contradições. As marcas do sofrimento e da exploração são referências para aproximar os diferentes povos com suas particularidades¹⁷⁰.

A década de 1960 será, desta forma, um momento de esforço e revisão científica da história e da realidade na América Latina¹⁷¹, animado pelo processo de libertação dentro do qual está inserido. À medida que se intensifica a consciência libertária, a história e a realidade recebem leituras mais condizentes com a busca por desvencilhar-se das amarras de um tipo de história feita na perspectiva colonial. A releitura histórica é um dos chãos nos quais as raízes da identidade latino-americana se aprofunda e no qual se constrói uma visão de conjunto, pois nesta ocasião:

Procura a América Latina tomar consciência própria de si, e em amplos setores de sua intelectualidade e de sua juventude experimenta-se a necessidade, não apenas de melhor se informar sobre nosso passado e presente social, mas ainda de submeter à revisão às próprias categorias com que é apreendida e pensada nossa realidade¹⁷².

A ideia era de que surgia o momento e a necessidade de escrever uma história realmente vinculada à visão e condição dos povos latinos. Mesmo não podendo essa história se desligar da história universal e seus grandes processos, sentia-se, em vista da libertação, a premência histórica de auto-compreensão. O olhar sobre si mesmo e a partir de si mesmo poderia servir de base para emergir uma consciência crítica e nova, levando em consideração as características inerentes da cultura afrontada pelas mãos do invasor europeu. Trata-se de correr atrás do mundo de sentido¹⁷³ dos nativos daqui e como este mundo de sentido ainda permanece entremeado na vida latina, embora negado pela escalada cultural européia sobre as culturas locais. A busca pelo mundo de sentido indígena, na América Latina, por exemplo, tinha como intenção mostrar que a vida do homem indígena possuía seu sentido pleno, com

¹⁷⁰ GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005. No capítulo “As fontes subterrâneas do poder”, o autor, descreve a riqueza das terras latinas e a contradição da pobreza dos povos promovida pela exploração dos recursos minerais dos países desenvolvidos, em especial os EUA. Cumpre salientar que esse período contemporâneo de exploração nas décadas aqui mencionadas em nosso texto é um marco da luta pela libertação. Ver p. 175-221.

¹⁷¹ COBIAN, Rolando Ames. Fatores econômicos e forças políticas no processo de libertação. In: *Fé cristã e transformação social na América Latina*. Encontro de El Escorial, 1972. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 35.

¹⁷² *Ibid.*, p. 35.

¹⁷³ DUSSEL, Enrique D. História da fé cristã e transformação social na América Latina. In: *Fé cristã e transformação social na América Latina*. Encontro de El Escorial, 1972. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 65.

direito à sua autodeterminação e ao valor de sua exterioridade frente à Europa. Caso não ocorrido devido à sanha pelo ouro e pela prata, que fez do encontro do europeu com os indígenas um desencontro pela forma como o primeiro nega a condição de outro ao segundo, expropriando seus bens e sua vida, reduzindo-a à condição de instrumento¹⁷⁴. Descobrir o outro negado pela dominação é um dos caminhos trilhados pela reconstituição histórica. E a negação do outro transformado em objeto, escravo, é o expediente maior do dito descobrimento.

A identidade latino-americana comum, e sua “elaboração”, se assenta, também, sobre os laços de solidariedade fundados na dor histórica partilhada. Desenha-se assim outra continentalização. Esta é produto da vontade de mudar uma realidade comum e empobrecedora dos povos na perspectiva da libertação. Pretende-se abrir novo rumo, nova história a partir do sujeito local que pela sua história pode tomar consciência de si, de sua identidade cultural antes rechaçada e esmagada pela investida colonial. Dessa caminhada solidária é o outro negado que deve emergir assumindo o protagonismo de sua libertação. Por isso, a história é relida com o objetivo de elucidar quando e como se deu a usurpação e como aconteceu a resistência contra a opressão usurpadora das terras e dos direitos dos povos autóctones, em momentos distintos e com figuras que se tornaram paradigmáticas¹⁷⁵. Logo a história, nessa tentativa de leitura, não é escrita e pensada como um exercício mental de hipóteses renovadoras, e sim vista como forma de reparar uma dívida com o que foi ocultado, escondido e injustamente obliterado. Dessa história forja-se uma solidariedade ligada a um passado comum e um futuro a ser construído no presente da militância solidária. A continentalização se torna militância solidária e reivindicação pela justiça.

Dentro do olhar teológico, essa história ainda tem o pendão para ser pensada como história da salvação¹⁷⁶. A missão para essa história, refletida em categorias teológicas, é ver os sinais de Deus no caminhar do povo e como a presença do Senhor ilumina a realidade que aí se manifesta com as alegrias e as tristezas das pessoas nas suas situações concretas. Aqui a solidariedade, sobretudo para os situados no âmbito da fé, recebe os contornos da esperança vivida na fé e na revelação de um Deus que “toma as categorias culturais de diversos povos e lhes confere coerência e precisão, de tal sorte que todas se verificam em Jesus”¹⁷⁷. História,

¹⁷⁴ Ibid., p. 65-68.

¹⁷⁵ Tal é o que se pode notar quando se lê as reflexões de Dussel nas páginas já citadas. Cf. Ibid., 65-68.

¹⁷⁶ DUSSEL, Enrique D. Fisionomia atual do catolicismo latino-americano em vista de sua gênese histórica. In: *Fé cristã e transformação social na América Latina*. Encontro de El Escorial, 1972. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 303.

¹⁷⁷ Ibid., p. 303.

solidariedade e fé vão se somando e dando consistência a uma identidade que não obstante a diversidade cultural e histórica se encaminha para a visão de uma alma latina, que não se justifica só pela língua de raiz hispânica ou portuguesa¹⁷⁸ ou somente pelo passado colonial, mas por fatores de pertença a uma história de povos como modelos de vida ligados a matrizes religiosas de culto às divindades presentes na natureza, à vida envolvida com a própria natureza e com civilizações ricas e diferentes, porém ciosas de suas estruturas e valores. Desta forma, contra uma maneira única de ver a realidade, a solidariedade histórica fincada na fé reclama para os povos latinos a legitimidade de sua identidade e fisionomia próprias, tendo em mente o mistério do amor Deus que não desqualifica, mas eleva a experiência vivida rumo à plenitude do Reino, com a consciência clara de que “a palavra de Deus, como semente, cai desigualmente no coração dos cristãos. A gente vive parcialmente o mistério de Deus, de formas e em graus diversos”¹⁷⁹ que significa viver a fé do ponto de vista cristão não no abstrato, mas no concreto, aceitando a diversidade e a parcialidade. Consequentemente essa visão abre-se para outras formas de viver as dimensões do sagrado, pensando a Igreja nas suas relações com o mundo, por saber que sua condição de vaso de barro que carrega o tesouro inesgotável de Cristo não é capaz de absorver a totalidade do mistério, embora vivendo imersa no mistério, na sua totalidade.

A continentalização une a esse quebra-cabeça o elemento da *conscientização*¹⁸⁰ enquanto forma de tomar consciência crítica da realidade. Segundo Libânio, a TL “nasceu no interior da *emergência de uma consciência libertadora muito ampla*”¹⁸¹. Essa consciência libertadora,

¹⁷⁸ Há quem considere descabido pensar em uma identidade latino-americana, e afirme ser mesmo uma ilusão diante da diversidade cultural. A expressão “América Latina” teria sido usada pela primeira vez por volta de 1860 pelos franceses na figura de Napoleão III. Era uma tentativa de isolar culturalmente os ingleses destas terras de línguas latinas (português e espanhol) e implementar domínio comercial sobretudo ao México. Assim, “América Latina” seria só uma ideia vaga, difusa. Ver NARLOCH, Leandro; TEIXEIRA, Duda. *Guia politicamente incorreta da América Latina*. São Paulo: LeYa, 2011, p. 17. Esquecem os autores que, como vamos descrevendo, se os dominadores cunharam essa legenda para o domínio, os dominados se apropriam dela para sua libertação, apostando em outros elementos agregadores, subvertendo a lógica e levando para o terreno da linguagem a luta na dimensão simbólica.

¹⁷⁹ DUSSEL, Enrique D. Fisionomia atual do catolicismo latino-americano em vista de sua gênese histórica. p. 307.

¹⁸⁰ O termo conscientização esteve bastante em voga no período de formação da Teologia da Libertação. Figura emblemática para sua vulgarização foi Paulo Freire, que se apaixonou pela terminologia e passou a usá-la em seu projeto pedagógico. No entanto, o termo teria sido pensado com a propriedade política conhecida naquele momento por uma equipe de professores do ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros), presidida por Álvaro Vieira Pinto. Cf. FREIRE, Paulo. *Conscientização, teoria e prática da libertação*. Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. São Paulo: Editora Moraes, 1980, p. 25-26. No documento de Medellín também temos referências ao tema da Conscientização. Aparece como tomada de consciência da realidade, tomada de consciência do povo, formação para conscientização e mais outras variantes. O enfoque é a articulação sobre a dimensão pessoal e social como responsabilidade proveniente da fé. *Medellin*. Conclusões. São Paulo: Paulinas, 1973, n. 1, 2, 6, 7, 16, 17.

¹⁸¹ LIBANIO, João Batista. *Teologia da libertação*. Roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987, p. 50. Grifo do autor.

podemos dizer, proveniente de muitas fontes, se faz no movimento de autopercepção da consciência que se vê premente de libertação e que partilha os anseios libertários. Na prática, se busca liberdade contra a opressão, no concreto da história enquanto se cria uma consciência dos processos de libertação. Diante da insuficiência das formas liberais da economia implantadas no continente, dos regimes autoritários e de Ideologia da Segurança Nacional, e mais especificamente a intensificação da opressão social, surge a crítica de ordem social em oposição ao estado de coisas vivido, sobretudo a partir dos grupos médios críticos¹⁸², alcançando posteriormente sempre mais e mais grupos.

No bojo dessa conscientização, no caso brasileiro, está o pacto populista (e suas ambiguidades), as reformas de base, a teoria da dependência, movimentos populares e estudantis¹⁸³ e a novidade de que nem sempre os movimentos populares, com sua formação, se estruturaram a partir dos clássicos partidos de esquerda¹⁸⁴. Se o processo de tomada consciência é verdadeiro em todos esses eventos, por outro lado ele acontece também de modo capilar, em pequenos grupos organizados por meio de reivindicações regionalizadas e nucleares, o que abriu uma frente ainda não imaginada nessa situação nova: a participação da Igreja. Como esta está, de certo modo, em toda parte, sensível por uma parte dos seus quadros aos acontecimentos, abre suas estruturas para acolher os ventos reivindicatórios e se torna parte do caminho que leva à conscientização popular. Esta abertura se tornará mais enfática depois dos ventos do Vaticano II e da Conferência de Medellín na América Latina.

Por isso, da postura da Igreja nasce outra vertente da continentalização. A capilaridade aqui dita, os renovos do Concílio Vaticanos II, pôs a Igreja em marcha por sua renovação e diálogo com o mundo em um momento bastante efusivo e criativo para os países da América Latina. À militância latina por justiça se alia o desejo da Igreja local de fazer-se presente e em contato com o povo. Essa aliança se tornará quase por toda parte mais efetiva em virtude de que o movimento da Igreja não nasce de uma experiência local, mas da Igreja como um todo, o que dará oportunidade para as singularidades latinas darem fios e tecidos para a tessitura da ação da Igreja em moldes provavelmente inesperados para o eixo europeu. Dialogar com o povo na América Latina significou assumir as aspirações sentidas nos movimentos, os desejos de emancipação e vontade de transformar socialmente a realidade. Esse era o terreno no qual

¹⁸² Ibid., p. 51.

¹⁸³ Poderia ser feito mais detalhamento aqui das novidades desse momento, sobretudo no concernente às organizações populares e os movimentos estudantis, além da JEC, JUC, JOC etc. Todavia, a alusão genérica no nosso caso já serve ao propósito desta argumentação que pleiteia somente oferecer bases contextuais para melhor entendimento da tese. Cf. Ibid., p. 51-56.

¹⁸⁴ Ibid., p. 57

a Igreja via-se convidada a atualizar-se na perspectiva dos países latinos, sob inspiração do Concílio que impulsionou os fiéis pela tão conhecida e citada “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração”¹⁸⁵. A continentalização da Igreja aconteceu, assim, sobremaneira, pelo contato com as causas dos mais pobres, sentindo-se na América Latina que o tema fundamental do Concílio é a Igreja enquanto Igreja dos pobres. Para Libânio “pode-se dizer que o Concílio Vaticano II produziu um processo de aceleração na Igreja da América Latina, abrindo-se para o campo social, despertando-a para os pobres, permitindo-lhe enveredar por caminhos novos, criando-lhe espaço para experiências originais”¹⁸⁶. De tal sorte que a continentalização via Igreja se dará primeiro pela ação da Igreja solidária com a causa dos empobrecidos e depois pela reflexão teológica e pelo magistério.

A consequência disto será uma visão geral da atuação da Igreja ainda que não hegemônica, mas que abraçará a América Latina a partir de alguns elementos norteadores para a vida pastoral e as posições eclesiais dentro do mundo dos pobres e frente aos detentores do poder. É possível se fazer da Igreja até a imagem de um grande fórum através do qual se organiza a vida do povo, criando uma consciência de pertença comunitária pela fé no engajamento das lutas, desenhando para tanto o rosto de uma Igreja presente na América Latina como companheira e solidária com os rumos tomados pelos movimentos de libertação em seus aspectos relativos, principalmente, à promoção humana.

É a partir desta ambiência latina, continentalizada, em traços gerais descrita, na luta contra o imperialismo capitalista e suas reformulações¹⁸⁷ que a TL virá à luz. Esta irá haurir forças de um contexto rico de promessas, enfeixado por todas as tendências que estavam a criar entre os latinos a consciência de habitarem uma casa comum. A reflexão sobre a libertação da TL surgirá, assim, no calor visionário da perspectiva de mudar a realidade latina, vista desde a ideia de uma grande pátria, com assinalações políticas, culturais e sociais comuns. Obviamente, a própria Igreja possibilitará esse nascimento, uma vez que age de modo orgânico pela comunhão do seu episcopado. Assim, os teólogos, com entusiasmo proveniente

¹⁸⁵ GS n. 1

¹⁸⁶ LIBANIO, João Batista. *Teologia da libertação*, p. 68

¹⁸⁷ ASSMANN, Hugo (Org.). *A trilateral*. Nova fase do capitalismo mundial. Petrópolis: Vozes, 1979. A obra traz um conjunto de textos que demonstram os rearranjos e as invectivas do capital diante dos movimentos sociais e a tentativa de constituir uma nova ordem mundial.

do Concílio e a recepção deste no contexto da América Latina, passam a pensar como trabalhar na visão teológica a questão da libertação.

2.1.2. *A especificidade da reflexão sobre a libertação*

Pensar a libertação em chave teológica veio a ser o grande desafio para os teólogos latinos. E quando se diz desafio é importante frisar que o dado conjuntural é de relevância notória para a teologia. Não se trata de uma escolha intelectual surgida no meio de tantas outras. O tema da libertação gritava de dentro de uma situação sequiosa por mudanças e perante uma Igreja que se propunha fazer chegar a mensagem do Evangelho ao homem contemporâneo, que na América Latina gritava por um novo mundo. Além de tudo, a Igreja também tencionava dialogar não só com os cristãos, mas com todo o gênero humano¹⁸⁸. O trabalho teológico, então, se configura como Igreja que dialoga com o povo crente, ateu, marxista, que põe o tema da libertação na mesa como uma questão de primeira ordem. Todavia, para dialogar, a teologia apresentará sua especificidade sobre o tema da libertação sem tergiversar frente ao que lhe é posto como uma questão prática e teórica. Estará comprometida com o diálogo e com as necessidades dos homens e das mulheres latinos, sem descuidar da propriedade cristã do tema da libertação¹⁸⁹.

Por isso, a especificidade da libertação tratada pela teologia terá, naquele então, que defrontar-se com a própria articulação da linguagem teológica, que tem diante de si o binômio da relação teologia e política a ser explicado¹⁹⁰. Do desenvolvimento dessa explicação dependerá o futuro dessa teologia, do ponto de vista de sua eficácia e “autenticidade libertadora em sentido evangélico”, pensa Scannone¹⁹¹. Logo a teologia não poderá deixar de encarar essa aventura nova, pois a premência dos eventos que cercavam a Igreja na América Latina lhe deixava a possibilidade de fazer teologia de costas para o povo e com requinte intelectual voltado para problemas teóricos, conceituais, de corte pura e simplesmente europeu ou conversar com o homem e a mulher da sociedade latina. Não será à toa que o termo libertação ganhará mais relevo que o substantivo liberdade. Era um dilema bem

¹⁸⁸ GS n. 2.

¹⁸⁹ A partir deste ponto, nossa reflexão trabalhará, também, com pressuposições postas criticamente contra a TL e a sua abordagem sobre a libertação, sem, contudo, fazer o jogo dialético no corpo do texto, por se tratar de questão já bem debatida e que poderia levar nosso trabalho ao desvio de seu tema central. Porém, sempre que necessário, a questão será explicitada em nota. Aqui, como bem se pode perceber, está a controvérsia sobre a *libertação*, se ela tem sentido cristão ou não na teologia da libertação, tal como foi questionado na *Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”*. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

¹⁹⁰ SCANNONE, Juan Carlos. Teologia e política. O atual desafio levantado pela linguagem teológica Latino-americana de libertação. In: *Fé cristã e transformação social na América Latina*. Encontro de El Escorial, 1972. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 219-234.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 220.

concreto, irretocável, o que se vivia naquele momento. A ficar só com o eixo teológico dos problemas europeus, ter-se-ia feito boa e já comum repetição da teologia moderna e talvez algum frêmito original, contudo poderia ter ficado só nisso. A libertação, e não só a concepção da liberdade como horizonte subjetivo e moderno, será a aposta latina para a teologia em diálogo com o mundo que lhe cercava. Disso se depreende que não será tanto a liberdade proclamada pelo mundo moderno a grande questão, mas a libertação negada muitas vezes em nome do mesmo paradigma da liberdade moderna.

O entendimento do que seja a linguagem teológica da libertação, então, para não perder-se em reducionismos, primeiro não se atrelará ao discurso moderno enquanto tal. A problemática da libertação na teologia latina não será a reposição do problema da liberdade discutido na esfera simbólica do mundo moderno. São as lutas por libertação que ajudarão a clarificar o próprio sentido do que se quer dizer sobre a libertação¹⁹². As refregas funcionam como uma matriz sem determinar a fé, mas o fazer teológico, imbuído da fé, orientado para as divisas da libertação postas em nome da vida dos mais pobres. E as lutas destes pelo reconhecimento de suas causas, mesmo situando-se na evolução da história do mundo burguês, racionalista, da individualidade afirmada, da ilustração¹⁹³, são contra o cativo no qual estão atrelados desde longa história continental de colonialismo e exploração. Isso significa que se suas individualidades são supostamente reconhecidas o mesmo não se dá com o fato concreto das suas vontades de libertação de serem deveras livres, alforriados, da escravidão social na qual vivem e padecem. A luta não é, deste modo, pela liberdade em abstrato, mas pela libertação no concreto de suas vivências achincalhadas pela afirmação da nobreza de sua dignidade enquanto ser humano livre, que porém não desfruta dessa mesma liberdade na construção de sua vida e história. Aí a teologia, sempre desde a fé, tem seu canteiro de obras. E como vimos frisando, o Concílio ao estimular o diálogo com o homem contemporâneo, que no caso latino é preferencialmente e contextualmente o empobrecido, tematizará a libertação.

Como se sabe, os desafios do espírito moderno para a fé cristã foram decisivos para a teologia e ganhou proporções descomunais, atingindo todo o corpo teológico. O que levou os mais avançados esforços da reflexão teológica a nem sempre superarem as regras do jogo postas por este desafio¹⁹⁴. Por aqui, no entanto, além da não superação destes reptos, “o movimento pelas liberdades modernas, a democracia, e o pensamento racional e universal na Europa e Estados Unidos, significou na América Latina uma nova opressão e formas mais

¹⁹² GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología desde el reverso de la historia*. Lima: CEP, 1977, p. 5.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 10-13.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 15.

despistadas de despojamento das classes populares”¹⁹⁵. A liberdade europeia muito longe andava de servir aos interesses latinos, e tampouco os interesses estadunidenses com olhares fitos nas Américas. A liberdade trazida na cabeça do colonizador e do opressor sucessor nas décadas da formulação da TL é a liberdade do mais forte, da lógica mercantil e dos acordos em torno da exploração com o próprio oprimido¹⁹⁶. A sutileza dos mecanismos de exploração, em nome da liberdade, se é possível dizer e pensar isso, insere-se na inculcação do que se pretende ser uma cultura mais ilustrada, aberta e desocultadora da verdade, portadora de uma liberdade ainda não atingida pelos povos autóctones, seja na sua versão religiosa ou antirreligiosa¹⁹⁷. Na relação entre opressor e oprimido isso se expressa na limitação da violência e da força física, como analisado por Hinkelammert sobre os postulados de Milton Friedman assim:

Se se renuncia à força física, há liberdade. **Essa liberdade não é imposição da liberdade de viver sobre a liberdade de assassinar, mas o livre exercício de assassinar**, a qual sacrificou a aplicação da força física e da liberdade de viver. A liberdade se converte numa luta de morte sem a aplicação da força física¹⁹⁸.

Aqui a liberdade de assassinar é mais importante do que a liberdade de viver. Passa sem ser percebida que são sacrificadas, porém, não só a força física que oprime, mas também a liberdade de viver que se singulariza na autonomia do sujeito, que vê sua própria liberdade subjugada ao arbítrio do mais forte seja pela espada ou pela economia. Como o mais forte pode sempre dominar e comandar o processo, o mais fraco cede ao perigo de ser assassinado. O sacrifício da força física se sustenta sobre a capacidade de desferir a qualquer momento o golpe letal contra o mais fraco, de ter a certeza de ter liberdade de matar em uma luta de morte sem uso da força física. É essa liberdade a tragédia do oprimido. É sua condenação o fazer de conta que está livre, atado ao sistema e suas engrenagens. É a mais forte forma de exercer poder, pois mata sem que seja necessário para isso utilizar a violência concreta como meio ordinário, precisando somente dominar simbolicamente e concretamente pelas vias tenazes que condicionam os sujeitos dentro de um sistema que parece inexpugnável. No

¹⁹⁵ Ibid., p. 26. Tradução nossa.

¹⁹⁶ Trata-se de perceber que “o grande problema está em como poderão os oprimidos, que hospedam ao opressor em si, participar da elaboração, como seres duplos, inautênticos, da pedagogia de sua libertação”. Ver FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975, p. 32. Por isso, Paulo Freire não atesta só a contradição entre oprimido e opressor. Também apresenta a saída da polarização como forma de superar a opressão que não pode ser substituída por outra forma de opressão. O opressor dentro da cabeça do oprimido precisa ser expurgado. Cf. p. 46

¹⁹⁷ HINKELAMMERT, Franz. *As armas ideológicas da morte*. São Paulo: Edições Paulinas, 1983, p. 29.

¹⁹⁸ Ibid., p. 101. Grifo nosso.

sistema todos estão livres para funcionar dentro do sistema e jamais fora dele. Tal é a liberdade vivida nesta luta de morte.

Dentro desse jogo surge o medo à verdadeira liberdade¹⁹⁹, obstáculo a ser vencido pelo pequeno, na medida em que identifica os mecanismos que lhe faz permanecer na servidão. E com todo acerto se pode falar até da mais dolorosa forma de viver no sistema, a exclusão, como parte, por ardiloso que possa parecer, da própria organização da luta de morte. A exclusão mais bárbara gera medo e cautela nos que sofrem, e reforça a *liberdade de assassinar* no seu senhorio pelo medo, pelo perigo sentido de quem está em desvantagem e em situação de poder passar a viver no inferno dos infernos. Quem sofre com o sistema quer pelo menos as migalhas. O empobrecimento severo chega a ser a beira do precipício da exclusão do qual não se deve estar próximo para não cair. Talvez aí se faça mais forte o mecanismo da liberdade assassina, que mata sem deixar o chão rubro imediatamente pelo sangue das vítimas, sendo ocultada assim na sua perversão, mormente quando o novo pão, feito de tecnologias, põe os deserdados mais facilmente diante do circo²⁰⁰.

A luta pela liberdade, pela vida, na contramão da opressão, desta forma, não é a luta pelas liberdades modernas. São lutas mais elementares. São lutas pela sobrevivência. É atenção à “crescente consciência da presença real e exigente do mundo do outro: o pobre, o oprimido, a classe explorada”²⁰¹. Esse outro mundo começa a dizer sua palavra e a TL se tornou partícipe da construção dessa palavra nova, no qual o enredo passou a ser escrito dentro da vida pastoral e da militância, na articulação entre fé e política em busca de uma liberdade que fosse sentida na esfera existencial do corpo dos oprimidos, para além de uma percepção da liberdade circunscrita no parco espaço de uma sobrevivência possível, acuada por quem determina as leis de uma sobrevivência racionada. Por isso, esse movimento de libertação que traz a liberdade para o lugar donde se vive no sofrimento e na angústia da pobreza, rejeita a noção de desenvolvimento, e suas considerações dentro do contexto político da época, e opta pela noção de libertação. Esta é vista como mais apropriada para o que se buscava nas lutas populares, pois significava o rompimento com uma forma de organização que mantinha sempre mais rico os ricos e mais pobre os pobres, que eram obrigados, na esfera das nações, a reproduzir os modelos dos ditos, naquele momento, países do primeiro mundo. Rejeita-se,

¹⁹⁹ FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*, p. 34.

²⁰⁰ Na atualidade já se pode estudar a exclusão por outra ótica. Pode ser entendida como exclusão combinada com a inclusão dos pobres nos bens de consumo, ainda que estejam alijados da saúde, educação e moradia digna, acontece uma inclusão marginal. Ver MARTINS, José de Souza. *Exclusão social e a nova desigualdade*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 26.

²⁰¹ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología desde el reverso de la história*, p. 29.

então, qualquer forma de reformismo. Mais radicalmente se propõe a revolução na forma de organizar a vida em sociedade contra as modernizações do sistema imperante²⁰². A liberdade é assim pensada pela e na libertação, pelo sofrimento, pela luta e pela vida desejosa de emancipação. Vai abrindo-se o domínio do horizonte da liberdade experimentando-a na libertação, nas pequenas e grandes lutas, que tinham, no contexto estudado, o capitalismo dependente latino como um mal a ser derrotado. Levar à derrocada o modo capitalista de desenvolvimento para a América Latina não era uma questão menor. Isso porque o desenvolvimento, nas análises daquela ocasião conjuntural, não era possível para América Latina, pois este servia antes ao crescimento das nações ricas do que às nações pobres. Desta forma, “aos países pobres não interessa repetir o modelo dos países ricos, entre outras coisas, porque estão cada vez mais convencidos de que a situação daqueles é fruto da injustiça, da coerção”²⁰³. Ademais, como se pode observar pela citação, aqui, o modelo de desenvolvimento proposto não só gera injustiças para os países pobres, mas o desenvolvimento tal como praticado pelos países abastados só pode vingar à custa da miséria e da negação da vida dos outros.

Viu-se, deste modo, a TL desafiada pelas próprias opções libertárias latinas a refletir pelo caminho da libertação, contra a noção de desenvolvimento vista como a conjugação da miséria-riqueza (empobrecidos-enriquecidos) e em favor da vida e da justiça como fruto da luta contra a adoção de um sistema que expropria os mais fracos em favor dos mais fortes. Num apanhado geral, assim entendia-se a teoria do desenvolvimento como proposta dos países desenvolvidos para o subdesenvolvimento dos países pobres:

O subdesenvolvimento não era, na verdade, uma fase prévia ao desenvolvimento e que seria superado com a introdução do capital, tecnologia e mercado. A entrada do capital era grande, mas a evasão, maior ainda. A transfusão de sangue era abundante, mas produzia uma hemorragia mais perigosa ainda. Portanto, trata-se de verdadeira dependência com tendência a crescer, de modo que os países ricos se desenvolviam ainda mais, e os periféricos cresciam, sim, mas em dependência, gerando além do mais no seu interior crescentes massas de marginalizados, voejando em torno de pequena camada de ricos. A palavra de ordem é, pois, não mais desenvolvimento dependente, mas ruptura com a dependência – libertação!²⁰⁴

²⁰² Ibid., p. 32.

²⁰³ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de La liberación*. Salamanca: Sígueme, 2004, p. 74. Tradução nossa.

²⁰⁴ LIBANIO, João Batista, *Teologia da libertação*, p. 55.

Era posto, assim, o desenvolvimento como dependência, e na lógica vislumbrada pelos críticos como um mal irremediável. Não havia chance para os pobres, só para uma minoria privilegiada com articulações com o capital. Para o restante sobraria a pobreza e a sobrevivência precária. Essa situação levou à recusa de qualquer reformismo, como já dito, pois este serviria finalmente sempre aos ditames do poder dos países desenvolvidos que poderiam camuflar com meios sempre mais sofisticados a exploração. Só seria possível falar de desenvolvimento dentro do processo da libertação, uma vez que o desenvolvimento passaria a ser o desdobramento da mesma libertação²⁰⁵. A aceitação do reformismo do sistema era entendida como ingênuo, visto permanecer dentro perspectiva de progresso compreendida como acúmulo, consumo, enriquecimento material, em detrimento do desenvolvimento integral do ser humano em todas as suas dimensões²⁰⁶. A ideia de libertação, ainda, procura distância do ideário desenvolvimentista enquanto este impõe a repetição e o mimetismo dos seus receituários. Aposta-se na inventividade dos povos e na criatividade para moldar um destino próprio, pois como concluía Celso Furtado naquele instante histórico:

A hipótese de generalização, no conjunto do sistema capitalista, das formas de consumo que prevalecem atualmente nos países centrais, não tem cabimento dentro das possibilidades evolutivas aparentes desse sistema. E é essa razão fundamental pela qual uma ruptura cataclísmica, num horizonte previsível, carece de fundamento. O interesse principal do modelo que leva a essa ruptura cataclísmica está em que ele proporciona uma demonstração cabal de que o estilo de vida criado pelo capitalismo industrial sempre será o privilégio de uma minoria. O custo, em termos de depredação do mundo físico, desse estilo de vida é de tal forma elevado que toda tentativa de generalizá-lo levaria inexoravelmente ao colapso de toda uma civilização, pondo em risco as possibilidade de sobrevivência da espécie humana. Temos assim a prova definitiva de que o *desenvolvimento econômico* – a ideia de que os *povos pobres* podem algum dia desfrutar das formas de vida dos atuais *povos ricos* – é simplesmente irrealizável²⁰⁷.

Em termos simples, a opção pelo modo desenvolvimentista levaria (e podemos dizer que tem levado) a um caminho destrutivo e sem volta. O que demonstra, por outro lado, que ao propor para os países mais pobres o modelo desenvolvimentista, o que temos é uma postura cínica, já que o estilo de vida seria insuportável para o planeta e por isso só é possível para uma minoria seleta, dentro de um jogo de cartas marcadas. Neste sentido, as conexões entre,

²⁰⁵ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*, p. 79.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 80-81.

²⁰⁷ FURTADO, Celso. *O mito do desenvolvimento econômico*. São Paulo: Circulo do Livro, s.d, p. 74-75. Grifo do autor.

viram os propositores da TL, com ajuda das ciências sociais, dependência e desenvolvimento não eram acidentais, mas necessárias e causais. Sem a dependência de uns não é possível o desenvolvimento de outros, da forma como organizado pelo sistema em vigência.

Ora, daí, aponta Hugo Assmann, surge a necessidade de que a teologia latina fosse além na sua reflexão, tendo clareza sobre a relação de dominação entre “mundo desenvolvido” e “terceiro mundo”; sobre a insuficiência da linguagem de denúncia da doutrina social da Igreja; sobre o funcionamento das linguagens “universalistas”; sobre a tendência do cristianismo a terceiras vias; sobre a dificuldade de setores oficiais da Igreja de encararem de forma realista a conflitividade da história; sobre a tese da apoliticidade da Igreja e suas quedas modernizantes; sobre a tendência de muitos cristãos ao romantismo e voluntarismo político²⁰⁸.

Era a própria realidade impulsionando o fazer teológico, mas não mudando a fé. Pois aqui não se pode confundir nesta questão. Não entra em jogo a fé, mas o modo de fazer teologia diante da luta por libertação. Se a teologia realmente caminhava para o diálogo com o seu mundo e sujeitos concretos na América Latina, sua forma de realizar-se, de fazer-se, pela fé em Jesus Cristo, inevitavelmente ganharia contornos novos. Esses delineamentos novos, principalmente levando em consideração a tematização da libertação, espriavam-se pelos apontamentos de Assmann, na justa medida que as questões da libertação não se limitavam a problemas intra-eclesiásticos. Ao mesmo tempo, o diálogo com o mundo latino por parte da teologia serviu para repensar questões intra-eclesiásticas, quando estas pareciam não estar em acordo com o Evangelho e a verdade da fé.

O fato é que a especificidade da temática da libertação na TL será dada pela vida dos homens e mulheres latinos e suas vicissitudes. Os interlocutores aqui são determinantes como são para outros modos teológicos em qualquer lugar. Por isso Gustavo Gutiérrez afirma que “nossa pergunta não é como falar de Deus em um mundo adulto, como foi para a teologia progressista. O interlocutor da teologia da libertação é o ‘não pessoa’, isto é, aqueles que não são considerados seres humanos pela atual ordem social”²⁰⁹. E para a teologia, para o cristão, o desafio é como dizer para o “não pessoa” que Deus o ama e nos fez irmãos e irmãs. E assim a reflexão teológica não se dá somente no plano religioso, de tentativa de resposta para o não crente, ou da relação entre crentes e não crentes, mas na tentativa de conferir esperança ao oprimido, ao crucificado, de fazer perceber a situação conflituosa entre oprimidos e opressores e superar as contradições aí existentes, mas relativizadas ou mesmo negadas

²⁰⁸ ASSMANN, Hugo. Consciência Cristã e situações extremas na mudança social. In: *Fé cristã e transformação social na América Latina*. Encontro de El Escorial, 1972. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 295.

²⁰⁹ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología desde el reverso de la historia*, p. 34. Tradução nossa.

muitas vezes por outros estratos do conhecimento²¹⁰. Sem considerar esse quadro, a compreensão sobre a especificidade da TL fica sempre a meio caminho. Perde-se a relação epistêmica dessa teologia com os seus postulados e obscurecem-se suas afirmações fundamentais. Cumpre sempre elucidar que essa libertação tem primazia teologal dentro de uma espiritualidade vivida a partir do pobre.

Enfatiza Gustavo Gutiérrez que “viver e pensar a fé desde os ‘ausentes da história’ recoloca o modo de entender a mensagem do Evangelho”²¹¹ que leva a uma releitura da fé transpondo o lugar de sua vivência, em geral lida pelas lentes dos setores dominantes, para o lugar dos pobres. Essa releitura não implica a mudança da fé. É antes uma forma de trazer à tona o que foi ocultado pelos interesses dos mais fortes e de quem domina. Destarte, essa releitura abre caminho para que o pobre veja que a fé lhe foi negada nos seus elementos libertadores, funcionando para aliviar suas dores sem mudar sua vida e sem lhe auxiliar no processo de libertação. Por isso, há da parte da teologia da libertação uma ruptura política com as teologias tradicionais e progressistas e não só uma ruptura teológica. Assumir o fazer teológico com os pobres provoca essa ruptura que não tem a dimensão profissional da política em conta, mas a dimensão ética da causa dos empobrecidos. Caso contrário haveria um esvaziamento teológico desta opção e até mesmo a negação da fé. É desta forma que *a libertação refletida pela TL tem a especificidade do sentido libertador da fé*, para o outro que é negado, pois segundo Gutiérrez:

o “locus” da teologia da libertação é o outro. Está nos pobres do subcontinente, nas massas indígenas, nas classes populares; está na presença deles como sujeito ativo e criador de sua própria história, nas expressões de sua fé e de sua esperança no Cristo pobre, em suas lutas por libertar-se.²¹²

É este sujeito crente e pobre por onde passa a reflexão e o grande desafio para a TL. É este sujeito que busca libertação e que tem na fé seu suporte necessário para empreender a caminhada rumo à liberdade. Sua luta não é para se libertar de Deus, mas para se libertar com Deus, a partir de Deus. Para o sujeito marcado pela fé, sua crença em Deus será mais importante para a procura de sua libertação do que a liberdade pensada na modernidade, assumida pelo indivíduo que assimila a ideologia liberal. O universo de referências dos pobres vive da fé. Suas crenças estruturam sua visão de mundo, ainda intocado pelas referências

²¹⁰ Ibid., p. 34.

²¹¹ Ibid., p. 35. Tradução nossa.

²¹² Ibid., p. 35. Tradução nossa.

modernas²¹³, acadêmicas, que chega ao mundo das elites conferindo aos mais ricos um ateísmo quase por modismo e por luxo. A massa de pobres na América Latina não tinha vivido esse fenômeno e sua consequente luta por liberdade como distanciamento de Deus. Logo, a TL falará de libertação, mas desta que se pensa pela ótica do sujeito pobre e crente. A especificidade desta teologia é, por isso, a relação dialética entre fé e libertação ancorada no coração dos mais pobres, marcado pela esperança.

Como é no coração do sujeito crente que se dá essa dialética, o desejo profundo do pobre de se libertar e sua fé são os materiais da TL. Segue-se a isso a elaboração teológica chamada de momento segundo²¹⁴, que tem a práxis de um coração de fé que palmilha as trilhas da libertação como referência de trabalho, a descortinar dados da revelação como mensagens de alegria e anúncio de um mundo novo para os mais sofridos. Essa mensagem alegre do Evangelho ressoa no ouvido dos pobres quando estes percebem que o seu Senhor não lhes nega a vida e a libertação e que sua salvação também se faz no domínio da história, sem contradizer o Reino futuro²¹⁵.

É este o esquema primeiro da reflexão sobre a libertação na TL. Superando, sem negar, o tema da liberdade, abraçando o pobre e sua condição de fé, o diálogo com outras facetas da América Latina, constrói uma rota teológica na qual a libertação é considerada intrinsecamente como um tema teológico de primeira grandeza. Assim, a vontade de emancipação humana na figura do pobre é envolvida pela linguagem teológica na exata relação com os cânones conciliares²¹⁶, pontuando, porém, a pobreza como mal a ser combatido em vista da dignidade humana e de sua liberdade, com a ênfase de contexto da América Latina e sua dura condição material para os mais frágeis²¹⁷.

2.1.3. *O teologal da libertação*

É a libertação algo que se possa dizer teologal? Quando falamos de teologal logo nos lembramos também das virtudes teologais, por serem sempre referidas a Deus. Nossa fé, esperança e caridade têm destinos em Deus. Temos fé em Deus, esperamos em Deus e

²¹³ Sobretudo nos meios populares, a acidez da crítica ao sagrado não chegou como pensavam as mentes intelectuais. O povo continuava vivendo sua vida marcada pelas procissões, orações, devoções marianas e adaptações para viver em situações sem a presença de clérigos.

²¹⁴ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*, p. 57-68. O autor apresenta nas páginas a teologia como inerente à vida de fé que busca compreender-se, como sabedoria, saber racional e como reflexão crítica sobre a práxis (crítica não subserviente).

²¹⁵ *Ibid.*, p. 65.

²¹⁶ GS n.12-17.

²¹⁷ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*, p. 87-92. O autor apresenta aqui os pontos nos quais a TL faz seu trabalho de discernir algo mais para a situação concreta dos povos latinos em relação à *Gaudium et Spes*, *Populorum Progressio* e também *Medellin*.

amamos a Deus e indissociavelmente pelo mesmo amor aos irmãos. As virtudes teologais são para a vida do crente fonte de verdadeiro dinamismo e força. Imbuída das virtudes teologais, a pessoa crente se orienta para seu fim último, o próprio Deus. *E a libertação, tem como referência primeira e imediata a Deus?*²¹⁸ Esta pergunta por estranha que possa parecer não pode ser deixada sem tratamento. Respondê-la nos conduz a um passo a mais no esclarecimento sobre a especificidade da TL e de sua reflexão sobre a libertação. Dizer teologal é afirmar, também, a conaturalidade da libertação na vida humana como processo contínuo de plenificação da própria liberdade enquanto marca da vida divina na humanidade. *Antecipando a resposta, para justificá-la no que segue, a libertação é teologal e na forma processual no ser humano é seu jeito de ir dando à sua condição de imagem de Deus maior proximidade de sua realização plena.*

Ao lutar por sua libertação, o ser humano dignifica em si sua imagem de Deus. Se ela está desfigurada, macerada, sua reconstituição pela libertação do que lhe faz mal é uma necessidade em ordem da salvação. A pergunta, portanto, sobre “que relação há entre a salvação e o processo histórico da libertação do homem”²¹⁹, não é retórica e atinge o coração do problema. Lembremos que essa libertação vai acontecendo na integralidade da vida como um todo da pessoa. Tem níveis articulados dentro da estrutura humana, que passam pelas condições materiais (social), psíquicas (íntima, interior) e espirituais (transcendente)²²⁰, no último alcançando o patamar globalizante de sentido da vida, na vitória sobre o pecado e todas as suas consequências.

No linguajar geral de TL se pode encontrar a precedência não supressora do último nível pela mística do encontro com o Senhor no pobre²²¹. Esse encontro é afirmado como fundamento, partindo da constatação da situação escandalosa na qual vive o marginalizado, para o construto teológico. O encontro não com uma teoria política e social, por mais que essa possa auxiliar na crítica à realidade presenciada, mas com o sofrimento do pobre, que é visto

²¹⁸ É sabido que o termo *libertação* se viu em algum momento cercado de desconfianças. Em geral considerou-se que pudesse ter pendões políticos mais que matizes cristãos. Ver LIBANIO, João Batista. Teologia em Revisão Crítica. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1334-1337, out./dez. 2013. RUBIO, Alfonso Garcia. *Teologia da libertação: Política ou profetismo?* Versão panorâmica e crítica da teologia política latino-americana. São Paulo: Edições Loyola, 1983, pp. 223-251. Entretanto, o documento vaticano que mais severamente se dirigiu à TL credita à terminologia a validade proveniente dos textos bíblicos, seja no primeiro ou no segundo testamento, por designar “uma reflexão teológica centrada no tema bíblico da libertação e da liberdade e na urgência de suas incidências práticas”. *Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da libertação”*. Cap III, n. 4.

²¹⁹ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*, p. 95. Tradução nossa.

²²⁰ *Ibid.*, p. 83-84.90. Recordo o autor que “uma transformação social, por radical que seja, não traz a supressão de todos os males”. p. 91. Tradução nossa.

²²¹ BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Da libertação*. O teológico das libertações sócio-históricas. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 11.

com olhos de quem tem a fé na palavra de Jesus, é o referencial para inteligir teologicamente. Leonardo Boff chama a esse encontro de *experiência-raiz*²²². A sensibilidade pelos pobres e por Jesus nos pobres constitui o primeiro momento na TL. Do mesmo modo como a teologia é momento segundo, vem depois da fé vivida pela comunidade eclesial, ao falar da TL as mediações e instrumentos de análise são o momento segundo e seriam inviáveis sem o primeiro momento da percepção teológica frente ao mundo dos pobres. Teológica, neste caso, é a experiência-raiz, a sensibilidade sentida na fé perante o clamor dos mais sofridos da sociedade. A experiência sacramental da presença de Jesus nos pobres é o marco da TL. As mediações sócio-analíticas, hermenêuticas e mesmo prático-pastorais, com sua dose de criticidade necessária à luta pelos pobres e do lado destes, não são os sustentáculos das assertivas teológicas. A TL se dá como tal no Cristo revelado em quem está caído. E numa dialética da própria fé o Cristo tanto revela como é revelado no drama histórico da pobreza impingida às pessoas.

A decisão política de ficar no lugar social dos pobres²²³, que implicará a adoção das mediações, se faz primeiro dentro de uma *decisão teológica*, teologal com olhos no Cristo pobre. A decisão política pelos pobres não poderia ser assim se antes não fosse teológica em se tratando de teologia. É preciso primeiro crer que Jesus está nos pobres, donde vem o teor teologal da opção feita. Define-se essa questão:

É uma decisão *política* porque define o teólogo como uma agente social que ocupa um determinado lugar na correlação de forças sociais, isto é, do lado dos pobres e oprimidos. É ao mesmo tempo uma opção *ética* porque não aceita a situação assim como está, indigna-se eticamente contra o escândalo da pobreza e da exploração e revela um interesse manifesto pela promoção dos pobres, que somente ocorre se houver mudança estrutural da realidade histórico-social. Por fim é uma definição *evangélica* porque os pobres são para os Evangelhos os primeiros destinatários da mensagem de Jesus e eles constituem o critério escatológico mediante o qual se define a salvação ou perdição de cada homem (Mt 25, 35-46)²²⁴.

Como bem se vê no texto citado, a decisão política aparece primeiro, tendo, contudo, o critério último da Palavra da fé. Se não fosse o finalismo evangélico, a opção política se veria esvaziada do seu sentido teológico, pois não seria informado pelo dinamismo da fé que abraça ao pobre na sua condição sacramental e de juiz sobre as ações históricas. A decisão política é

²²² Ibid., p. 12.

²²³ Ibid., p.50.

²²⁴ Ibid., p.50.

sempre decisão por Jesus. Nesta, a condição teológica vem envolvida pela mística, pelo olhar sensibilizado pela fé como centro a culminar todas as opções fundamentais da pessoa, orientando a vida para o encontro com Deus e com o próximo. A opressão que incita à opção política pelos pobres é o indicador de que as relações de fraternidade foram rompidas e que o mal de Caim permanece a assolar a humanidade. O teologal da libertação tem assim sua expressão no amor pelos pobres, configurado no amor a Deus, revelado em Jesus. O não amor pelos mais pobres é de certa forma rejeição a Deus, numa abjuração inconsciente da fé na prática de vida, tirando a pessoa de uma decisão pela justiça e pela causa dos oprimidos. A decisão política pelos pobres, então, seria a consciência tomando maior profundidade do sentido de sua fé até chegar ao desfecho do voltar-se para os miseráveis. A fé não é nos pobres. Porém a fé tem em sua constituição, para a comunidade humana, a justiça como dimensão estrutural vinculada ao sentido do Deus transcendente na história²²⁵.

O teologal da libertação se faz dentro da reflexão sobre fé como antípoda de qualquer forma de injustiça. A pressuposição peremptória da incongruência entre fé cristã e as estruturas injustas são o motor primeiro da TL. Posta como princípio norteador do fazer teológico, essa pressuposição vem ser o ponto fulcral do qual emana a corrente reflexiva que permeou o tratado teológico na sua integralidade na América Latina. A luta contra a pobreza do lado dos pobres passa a ser uma atitude natural. É sempre pela fé que se faz essa luta e não contra ela. A libertação nasce da fé. Se em terreno europeu o expurgo da fé é premissa para a liberdade moderna, em terras latinas, de população majoritariamente marcada pelo cristianismo, por duvidoso que seja o processo de evangelização, a fé é condição para a libertação e compreensão da importância das lutas contra a opressão. Para a maior parte do povo latino o Evangelho será canal mais significativo para sua libertação do que o marxismo. A filosofia não alcançará o coração do povo tanto quanto o Evangelho, velho conhecido, em sua plasticidade explicitada como Boa-nova para quem sofre, para quem tem na vida a injustiça como pão amassado²²⁶.

A decisão é política sim. A estrutura dessa decisão, entretanto, nasce da fé. A postura política serve à dimensão prática, à necessidade de encarnar-se nos caminhos da história, de entrar na luta pela vida dos mais fracos e sofridos, para ajudá-los a encontrar seus próprios meios emancipatórios, em acordo com a fé que abraçam. A fé e a justiça como sua dimensão

²²⁵ Quando ainda não se falava em teologia da libertação, entretanto dentro dos movimentos que conjuravam a seu favor, Frei Carlos Josaphat formula de maneira lapidar: “o cristianismo por sua natureza não é conservador ou revolucionário; ele é proclamação e sede de justiça”. JOSAPHAT, Carlos. *Evangelho e revolução social*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 72. Trata-se de edição comemorativa da publicação de 1962.

²²⁶ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*, p. 187-188.

constitutiva não fariam muito sentido se não pudessem ser levadas a feito pelo coração crente na ação política²²⁷. Esta, no entanto, não substitui a fé no campo do sentido e das motivações. Aí entra a análise teológica como fundamento para a pessoa de fé. Sendo a fé o campo das motivações, das esperanças e do amor devotado à causa dos pobres, a TL se situa como amparo à prática libertária cristã em diálogo com outros setores cumprindo, sua função própria, por ser teologia, de servir à comunidade de fé. A afirmação teologal da libertação aqui é sustentada na fé. O teólogo não diz mais do que a fé lhe indica. É porque a fé fornece os princípios para a luta pela justiça e a decisão política que a teologia se põe a caminho com inteligência radical do sentido de Deus dentro das lutas humanas em busca de libertação.

O tema da libertação e salvação²²⁸ insere-se aqui como resultado desse desenvolvimento porque a fé está a conclamar a salvação como ato de libertação integral. Teologiza-se a libertação pelo fato de que a supressão desta do horizonte da fé seria uma contradição. Deus sendo a totalidade e plenitude de sentido não pode deixar nenhuma realidade que conduza o ser humano à felicidade fora de seu querer benevolente. A libertação em todos os seus níveis é teologal, pois leva a pessoa ao *ser mais*, a superar a opressão e transcender-se a si mesma em direção a Deus.

Libertação e salvação integradas não podem, todavia, conceder azo para equívocos e ingenuidades, segundo a formulação da teologia latina. Clodovis lembra, por exemplo, que a expressão Reino de Deus não cabe dentro de um possível jogo no qual se materializa o que é uma metáfora, e se tenta sociologizar o teológico. Dar à expressão Reino de Deus o conteúdo de uma sociedade sem classes, do império da fraternidade na terra com o reinado dos homens é perverter o sentido metafórico do Reino de Deus, que aponta para um mais, uma realidade transcendente e inesgotável e inaudita pelo ser humano²²⁹. Há reservas de sentido na linguagem teológica que se transpostas incorre-se em leviandades, como de igual modo se as reservas de sentido da política ou da sociologia forem transpostas podem correr os mesmos riscos de deslizar em insucessos quanto às suas representações e campos específicos. A salvação presente nas libertações históricas não são divinizações ou absolutizações do temporal. De forma mais simples é a presença da densidade da salvação de Deus que assume os projetos humanos em vista da felicidade.

²²⁷ LIBANIO, João Batista. *Fé e política*. Autonomias específicas e articulações mútuas. São Paulo: Loyola, 1985, p. 40.

²²⁸ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*, p. 193. Ver também a discussão sobre a salvação dentro da história e sua relação com a riqueza dogmática católica em SEGUNDO, Juan Luis. *Intelecto y Salvación*. In GUTIÉRREZ, Gustavo et al. *Salvación e construcción del mundo*. Barcelona: Editorial Nova Terra, 1968, p. 50-51.55-56.61-64

²²⁹ BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Da libertação*. O teológico das libertações sócio-históricas, p. 79

A articulação entre salvação e libertação está na compreensão do espiritual como presença de Deus na sua obra criadora. A distinção simples entre o sentido espiritual entre os gregos e judeus ajuda:

Que é afinal “espiritual”? Se a gente pensa como os gregos, espiritual é o que se refere ao espírito do homem. É sinônimo de interior. Nesse sentido, “espiritual” se opõe a material, corporal. Mas se a gente pensa como a Bíblia, espiritual se refere ao Espírito de Deus, o Espírito Santo. Este espírito de Deus não se opõe à matéria, ao corpo, ao homem, ao mundo. Ao contrário: o Espírito Santo está aninhado na matéria, anima o corpo humano, habita no íntimo do homem e preenche o mundo. Ele se opõe somente ao não-ser, à morte, ao mal: a injustiça, a destruição, a dominação, o desprezo, o desamor, enfim, o pecado²³⁰.

Deus, seu Espírito, não se opõe à libertação no interior da história pelo simples fato de não se posicionar contra a sua obra. Seu Espírito está no mundo conferindo vida a toda a criação, inclusive aos que agindo mal se opõem à vida. Ele, Deus, manda a chuva sobre bons e maus (Cf. Mt 5, 43-45). Todos têm seu beneplácito. A libertação no interior da história é uma faceta que não esgota a salvação e por outro lado dela faz parte. A libertação é salvífica porque é parte integrante do *modus operandis* da realização da vocação humana à liberdade em Deus. De acordo com Segundo, “o cristianismo, ainda que concorde com as religiões de salvação extramundana em referir-se a uma salvação absoluta, difere²³¹ delas por haver introduzido esse valor absoluto no meio da realidade histórica e aparentemente profana da existência do homem”. Mas como afirma o autor, há introdução do valor absoluto da salvação na realidade histórica. A história não se torna absoluta por isso. Mas dentro dela, o homem de fé faz sua acolhida da salvação de Deus como dom gratuito, sendo informado pelo amor cristão, na sua fé, em vista da justiça que leva à fraternidade como resultado da equidade.

Sem a absolutização da história, da política, das utopias²³², a ação cristã pela libertação acontece como desabrochar do amor a Deus em direção aos pobres. O ato amoroso cristão se torna solidariedade com os sofridos, com atitudes críticas embasadas na fé²³³. A história vai se firmando como lugar da construção, como terreno onde se joga as sementes do Evangelho. Contra a solidão e as liberdades do indivíduo moderno, a TL recoloca, como proposta original

²³⁰ Ibid. p. 78

²³¹ SEGUNDO, Juan Luis. Intelecto y Salvación. In GUTIÉRREZ, Gustavo et al. *Salvación e construcción del mundo*. p. 87.

²³² HINKELAMMERT, Franz. *Crítica da razão utópica*. Chapecó: Argos, 2013. O autor, o que é esclarecedor, analisa as utopias e antiutopias como versões acríicas de uma mesma realidade. Ver o cap VI: O cativo da utopia pelas utopias conservadoras e o espaço para as alternativas, p. 271-322.

²³³ CODINA, Victor. *Renacer para a solidariedade*, p. 17-18.

da fé cristã, a solidariedade e sua dimensão de alteridade²³⁴ que gera o horizonte sólido de uma liberdade que se faz na edificação da interioridade e libertação própria de si mesmo, pela supressão do egoísmo explorador, que tem como fim o respeito à não-pessoa, devolvendo a condição de outro. Neste sentido, a solidariedade “funciona” como liame entre dois sujeitos que se vêm dentro de uma história marcada por conflitos, que, entretanto, se presta à ação divina pelo coração solidário, no qual age a salvação de Deus recebida e difundida entre os que vão se tornando próximos. A busca solidária pela justiça ganha status salvífico no interior da história porque eivada pela presença do Espírito de Deus. Se o pecado é, entre outras coisas, a separação das pessoas entre si e a separação da pessoa da vida de Deus²³⁵, a aproximação solidária dentro da história é salvação.

Só um cristianismo reduzido aos seus aspectos essenciais não pode compreender isso. Sem a solidariedade, a compaixão, o cristianismo transforma-se em religião de indivíduos. A fé perde seu *nós* e sua vitalidade. Deixado de lado o *nós* e seu valor comunitário, se esvai junto a espiritualidade e o escatológico²³⁶. O trágico é que a consciência religiosa sem o *nós* perde também o *outro*, o *tu*. Perde o *eu* como identidade em relação, para esboroar-se no individualismo que nega tanto a decisão política como a solidariedade. A perda do comunitário, do solidário da fé, desconsidera a história e a salvação na sua relação com as libertações históricas. Fica só o individualismo rasteiro afeito à espiritualidade de moralismos.

Para Codina, por estas razões, o cristianismo precisa renascer para a solidariedade. Sua aposta teológica é de que nós cristãos deveríamos uma vez mais ser iniciados na solidariedade²³⁷. Caso contrário nosso Deus pode ser antes nossa imagem do que nós a imagem D’Ele. Sem a solidariedade nascida da fé há sempre o risco da privatização do crer, circunscrito para datas comemorativas, conveniências públicas e momentos limites da vida. Arelada a isso a fé perde sua “alma” cristã e vagueia por entre interesses pessoais, deixa de ser questão para virar um penduricalho intimista e de pouca valia para a transformação da pessoa e da sociedade, vindo a ser tão somente um apanágio de uma sociedade funcionalista na qual a esfera religiosa tem o papel figurante da manutenção de um sentimento ainda não esquecido, porém irrelevante para a coletividade no seu fazer histórico.

²³⁴ Podemos distinguir a solidariedade assistencialista da solidariedade crítica. A solidariedade crítica resplandece por uma verdadeira alteridade, pois se aproxima do outro na sua condição de outro que precisa ser ajudado a retomar para si mesmo sua autonomia.

²³⁵ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*, p. 193-198.

²³⁶ CODINA, Victor. *Renacer para a solidariedade*, p. 17-19.

²³⁷ *Ibid.*, p. 16.

A negação da solidariedade e a natural negação do teológico das libertações históricas é a admissão da fé como realidade quase inócua. Codina lembra ainda que a separação do sacramento do altar do sacramento do pobre converte a fé em folclore ocidental²³⁸. Isso significa uma Igreja de pouca profecia, mais preocupada com o ritual, transferindo toda a noção do que seja teológico, muitas vezes, até para o campo das minudências, da interioridade com tons exotéricos. Deus, no final das contas, neste tipo de cristianismo sem solidariedade, acaba por ser algo distante, velado diante dos olhos do mais simples. E o que era para ser teológico deixa de sê-lo. A fé sem solidariedade, sem uma prática, de preciosismo doutrinal, mais oculta do que revela Deus. Na contramão disto, a solidariedade da fé faz encontrar Deus mais perto de nós. As libertações históricas são assim esse lugar do encontro com face de Deus.

Da fé cristã decidida em amar o oprimido se efetiva nos marginalizados a presença que ama, que gera esperanças e inspira à fé. E a libertação é teologal porque nasce da fé, da solidariedade dentro de uma decisão política que prima pelo *nós*, pelo comunitário dando sentido à liberdade proclamada na modernidade.

2.2. A glória de Deus é o ser humano vivo

Indefectivelmente a questão sobre a liberdade na modernidade leva ao ser humano. Abre espaço para a subjetividade, para o sujeito do conhecimento cartesiano e para o sujeito das categorias transcendentais kantiano e as condições para conhecer. Em tudo o ser humano aparece no centro das mais acaloradas discussões filosóficas e políticas. E num crescendo essas discussões vão se pautando pela luta de interesses, pela liberdade como lugar político da laicidade contra as forças eclesiásticas. Os elementos da burguesia ascendente dão os contornos desse conflito e o sentido do seu desenvolvimento²³⁹. Não restam dúvidas de que seja uma luta pelo homem. Todavia é uma luta do homem burguês ilustrado. As problemáticas da pobreza e dos pobres, mesmo quando a filosofia se volta para a dignidade humana, não são o grande eã dos idealismos daquele momento. Pode-se dizer que essas questões continuaram mais frequentes nos espiritualismos do que na racionalidade moderna²⁴⁰.

²³⁸ Ibid., p. 27.

²³⁹ Por isso que a teologia moderna e europeia dialogou preferencialmente com o sujeito burguês e ateu. Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología desde el reverso de la historia*, p. 15.

²⁴⁰ VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Escritos de Filosofia III*. p. 159. Aqui se nota a real ênfase do pensamento moderno e sua reviravolta na saída da objetividade do *ser* para o campo das *representações*, numa inflexão dirigida pelo sujeito cognoscente.

Outro será o enfoque da libertação e da TL. Conservando o invólucro da linguagem do sujeito e com conteúdo diverso, o discurso e a teoria voltam-se para os pobres. No centro da reflexão teológica está o ser humano pobre, o ser que não pode ser sujeito, que não é notado pelo desenvolvimento das sociedades contemporâneas, que é objeto de uma “caridade” apaziguadora de consciências. O ser humano é posto no centro da reflexão da TL, como já vem refletido aqui, na medida em que ele é ser criado e ofendido na dignidade, na ontologicidade de sua participação na divindade de Deus. Na base está a Revelação, a fé, o teologal da libertação, que norteia a reflexão da TL frente ao empobrecido, que subjaz à totalidade do discurso como ponto referencial para interpretar a realidade à luz da fé com o expediente da causa dos pobres.

Se há solidariedade, decisão política e reflexão sobre a libertação, ela é dirigida aos empobrecidos, aos olvidados pela história. O esquecimento dessa máxima poria em ruínas o edifício da TL em sua especificidade e originalidade e legaria suas proposições ao conjunto das afirmações teológicas de tertúlias²⁴¹. Aqui se ancora esta próxima consideração.

2.2.1. A pobreza

Com evidências largas na América Latina, a pobreza²⁴², representou, e ainda representa, um dos mais instigantes desafios para seu projeto de sociedade e civilização. Não examinar a pobreza e suas causas, para a TL, era deixar de lado não um problema qualquer, mas a grande chaga que atingia parcela escandalosa das populações latino-americanas. Um olhar teórico, de caráter espiritual, de costa voltada para a pobreza poderia chegar às raias do cinismo intelectual e à pobreza da fazer teológico.

Esse empreendimento teológico e intelectual, portanto, que se debruçava sobre a pobreza compreendida como um mal de raízes mais profundas que as sociais²⁴³, embora tenha sido o âmbito social, por razões conjunturais e de “urgência histórica”, o que se tornou mais patente no discurso, investiga a miséria em que vive o povo latino, primeiro, pelo valor primigênio da compaixão e da solidariedade com os irmãos, reconhecidos como pessoas, como sujeitos, no

²⁴¹ VIGIL, José María. O que fica da opção pelos pobres?. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 26, n. 69, p.189-190, maio/ago. 1994. Esquecer a opção pelos pobres, adverte o autor, é uma derrota moral, psicológica e espiritual.

²⁴² Não trataremos aqui dos dados da pobreza referentes à época. Limitar-nos-emos ao sentir teológico sobre a pobreza. Uma visão geral do problema da concentração de renda e do subdesenvolvimento poder ser vista em VERVIER, Jacques. A economia latino-americana de Medellin a Puebla. In: *Puebla*. Análise, perspectivas, interrogações. São Paulo: Edições Paulinas, 1979, p. 142-152.

²⁴³ GALILEA, Segundo. *Teologia da libertação*. Ensaio de síntese. São Paulo: Edições Paulinas, 1979, p.30. Chama a atenção para a importância de esta teologia oferecer uma espiritualidade que acompanhe a vida e a ação dos cristãos nas lutas sociais para não cair em jogo ideológico perigoso.

horizontalismo fraterno animado pelo verticalismo transcendente de um Pai que se revelou em Jesus Cristo. Já afirmamos aqui, a TL nasce de uma espiritualidade. Não vem primeiro pela elaboração de um conceito novo, mas é a experiência do amor levada à formulação do conceito em nome da fé. É o ensaio intelectual de caráter ético-espiritual destinado a forjar as razões da ação dos cristãos em nome do amor. Na luta contra a pobreza este ensaio teológico não deixa órfãos os cristãos engajados.

A TL ante a pobreza propõe um seguimento de Jesus que vá depurando o sentido da liberdade humana dentro dos códigos da modernidade. Trata-se de passar da modernidade à solidariedade, à compaixão, da secularização à libertação, à luta dos vencidos, dos mais pobres contra a sua pobreza. Para isso:

A relação do teólogo com o povo fiel **exigirá da parte do teólogo uma especial sensibilidade para captar a voz daqueles a quem foram revelados os mistérios do Reino** (Mt 11, 25). Muitas vezes se tratará de **escutar o seu clamor, ou as palavras dos profetas** que têm sabido articular este clamor do povo. O teólogo deveria ser capaz de **articular a palavra profética em um discurso razoável e coerente para toda a Igreja**. Mas para isto é condição indispensável certa proximidade não só afetiva senão efetiva com o povo²⁴⁴.

A liberdade das correntes da pobreza nasce de uma escuta dos que receberam, aos que foram revelados, os mistérios do Reino. Interessante notar que importa também dar ouvidos a uma voz com referências de fé. Nesse sentido é que a atenção à fé revestida pelo popular, pelos arranjos do povo, foi, depois de certa desconfiança, acolhida e interpretada com mais carinho pela reflexão teológica²⁴⁵. Os elementos da fé no grito dos mais pobres são importantes como singularidade dessa libertação da pobreza que é clamor do Povo de Deus. Vale frisar: a religiosidade popular é um grito que nasce da pobreza a que estão submetidos as pessoas mais simples da população e por seu turno é a riqueza de sua vida que não abandona Deus como sentido, ou mesmo outras dimensões ou paradigmas do sagrado. Fundamental também é distinguir a palavra profética. Se a teologia é trabalho rigoroso, e profético, o é como atenção à palavra profética despertada no interior do povo, se não quiser voltar-se contra o próprio povo fiel. Dessa atenção e escuta é possível dizer e organizar um discurso

²⁴⁴ CODINA, Víctor. *De la modernidad a la solidaridad*, Seguir a Jesús hoy. Lima: CEP, 1984, p. 44. Tradução nossa e grifo nosso.

²⁴⁵ BENEDETTI, Luiz Roberto. *Os santos nômades e o Deus estabelecido*. São Paulo: Edições Paulinas, 1984, p. 70-71. A observação e o estudo da religiosidade popular tornou clara como a religião oficial era uma forma de manutenção dos senhores com seus privilégios sobre o povo. Este tinha na religiosidade popular sua liberdade e linguagem própria para referir-se a Deus. Puebla tratará da religiosidade popular e será para a teologia latina um capítulo novo. Ver DP, n. 444-469.

para toda a Igreja, comunidade dos mesmos fiéis que acolhem a Palavra revelada, que profetiza e que é esmagada pela pobreza em seus membros.

Porém, a serviço da comunidade eclesial, da comunidade que sofre a pobreza como condição imposta pelas estruturas sociais, o teólogo sabe que sua pertença a Igreja não é desculpas para pôr seu ofício teológico a serviço único do intra-eclesial. O serviço teológico é serviço à evangelização, parte da natureza da Igreja que tem como missão ser sacramento do Reino entre os povos²⁴⁶. Partindo do grito dos pobres, do homem fiel e sofredor, a luta contra a pobreza pela libertação chega a todos os povos. Nos pobres fiéis se chega também a todos os pobres. Na visão de Codina, “afinal de contas, o ‘teste’ da atividade teológica, como de toda a práxis humana, será sempre a sensibilidade e solidariedade como os pobres e oprimidos do nosso mundo”²⁴⁷.

Essa solidariedade não faz distinção entre os que sofrem e vivem na pobreza. É muito mais a capacidade de se fazer próximo como na história do samaritano contada por Jesus o que realmente conta. No bom caminho da pregação da Jesus, a verdadeira solidariedade não tem um próximo previamente escolhido (cf. Lc 10, 25-37). Próximo é quem sofre de alguma forma a violência da pobreza e é espoliado de sua dignidade. Se alguém estiver sofrendo este é o próximo. Se algum estiver marcado pela pobreza este é próximo. A pobreza e o sofrimento da pessoa, seja qual for, identificam o próximo e dão os traços concretos do universalismo da mensagem. Assim a mensagem evangélica perante o grito dos submergidos na pobreza é uma mão estendida para arrancar do mar no qual afundam. É o anúncio de que alguém estará próximo de quem precisa, com compaixão e solidariedade, invertendo a moral do próximo construída nos limites de uma cultura, de um povo e de uma religião.

Tal percepção só foi possível para a TL, se não descuarmos este fato seminal para a vida cristã católica no século XX, graças à renovação teológica, ao diálogo com a modernidade no seu seio. As contribuições dos 30 anos anteriores ao Concílio Vaticano II e a assimilação realizada por este, pôs a visão teológica à frente da escolástica de manuais e fez ver que o desígnio salvífico de Deus se oferece sempre ao homem na sua história²⁴⁸. Nela a pessoa, na economia, na política e nas suas relações sociais assume a proposta de Deus ou não. Pela contrapartida da TL, e na sua visão, através do *Estruturalismo-dialético*²⁴⁹, o sim e o não à proposta de Deus não se dão só no nível individual, mas no comunitário e crítico. É possível

²⁴⁶ CODINA, Víctor. *De la modernidad a la solidaridad*, p. 43

²⁴⁷ Ibid. p. 43. Tradução nossa.

²⁴⁸ BOFF, Leonardo. A libertação em Puebla. In: *Puebla*. Análise, perspectivas, interrogações, p. 36

²⁴⁹ BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Da libertação*. O teológico das libertações sócio-históricas, p. 16.

ser solidário contra a pobreza de modo analítico, transpondo a mera atitude individual para ir ao encontro de um projeto que possa dar ao marginalizado uma saída estrutural para sua condição. Neste sentido a solidariedade é também crítica, conquanto envolvida pela compaixão, pelo sentimento evangélico imbuído da normatividade intrínseca da Revelação. Nesta, toda a inteligência é iluminada pela fé, pois a visão crítica sobre pobreza, respaldada pelo uso das mediações sócio-analíticas, é articulada para um serviço e não para um passatempo teórico.

A TL não fica, nesse caso, na importância do político, da história e do social²⁵⁰ para a teologia. Sua preocupação de fundo é a vida do pobre e suas dinâmicas contingenciais, a pobreza que na sua vida vai sendo a condição material que lhe impede de ser mais e mesmo, muitas vezes, dar-se conta da liberdade como algo que lhe é essencial. A TL, desta forma, não é de novo uma teologia que continua repropendo em novas categorias o diálogo com a modernidade. Evidentemente não irá desconsiderar tal diálogo. Por outro lado, não o terá a perfazer o centro de suas invectivas teológicas. Seu olhar sobre a pobreza lhe diz internamente que não são as bandeiras modernas suas preocupações. Ao mesmo tempo sabe que, no mundo marcado pelo pecado, pobres sempre teremos (cf. Jo 12, 7-8), já um motivo “sereno” e suficiente para que a luta contra a pobreza seja uma constante histórica e mais que um tema teológico. Sim, mais que um tema teológico, pois os pobres envolvidos na pobreza são vítimas históricas de um mundo que não tem o término de sua realização dentro da mesma história feita pelos desejos humanos, mas na gratuidade do Reino de Deus²⁵¹.

Daí que a luta contra pobreza na solidariedade com os pobres só acontece em sua realidade profunda quando há envolvimento com o seguimento de Jesus. Para seguir Jesus, o encontro com ele nos insere na seara do escatológico. Seguir Jesus dentro do sentido próprio da escatologia nos permite viver a experiência amorosa do encontro que não nega a solidariedade com os pobres.

A unção de Betânia é exemplar para entendermos essa lógica do encontro com Cristo (cf. Jo 12, 1-8). O perfume caro, de nardo puro, é dom de uma vida que ama Jesus. A relação é de gratuidade e de amor. O nardo regalado não é desperdício. É dado a Jesus pelo sentido do

²⁵⁰ Amostra interessante do que estamos dizendo é o jeito de fazer teologia que se mostra nesta obra conjunta. Ver METZ, Johann Batista; MOLTMANN, Jürgen; OELMÜLLER, Willi. *Ilustración y teoría teológica*. Salamanca: Sígueme, 1973. Política, liberdade e autoridade religiosa são os temas eixos. Estes são estudados a partir da hipótese de que a religião não lhes nega suas realidades e ainda confere o sentido e o vetor das realidades terrestres. Cf. Moltmann p. 22-24; Metz p. 64-67; Oelmüller p. 109-123. O último, mais envolvido com a filosofia contemporânea, aponta os limites do problema da liberdade na atualidade e recorda que o homem desde sempre é o fim último do cristianismo, sobretudo quando o fim último deste homem é ser bom, livre, pelo próprio valor do bem em si.

²⁵¹ LIBÂNIO, João Batista. *Utopia e esperança cristã*. São Paulo: Loyola, 1989, p. 133-165.

amor gestado entre as partes. Esse amor liga vidas, os sentidos destas vidas, seus destinos, pois Jesus é integralmente sua missão, é o amor que ele vive em favor dos seus. Sua amiga percebe isso e em nome desse amor oferece-se no próprio nardo. Essas relações amorosas são purificantes. No sentido oposto aparece aquele que não consegue viver a radicalidade do encontro. É Judas. Ele cuida do dinheiro, do caixa comum. Fica escandalizado porque se poderia vender o caro perfume para dar aos pobres. Todavia o evangelho esclarece que não era essa sua verdadeira intenção e acusa-o de ladrão. A obstinada defesa de Judas não está qualificada no encontro com Jesus. Não há nele as relações feitas de gratuidade, de amor, de entrega verdadeira. Não compreende que pobres sempre teremos. Não compreende que podemos sacrificar a luta contra a pobreza em nome da própria luta se antes não tiver acontecido um encontro escatológico que pode dar a Jesus a vida sem nenhum tipo de resultado, de eficácia ou retorno.

O perfume de nardo não melhora o mundo dentro da lógica da eficiência. Ele é já um mundo melhor, porque nada sacrifica em nome de nada. Ele é feito da gratuidade do amor. O encontro pelo nardo não pode ser sacrificado. Se tal acontece não se chega ao verdadeiro amor aos pobres, não se luta contra a pobreza e se fica dentro de resolutas ideias pré-concebidas e mecânicas, estas sim reais patíbulo do amor. Por isso Judas é traidor e Jesus o fiel filho do Pai. O combate feito contra a pobreza é a espiritualidade da solidariedade mais do que da eficiência. Se o resultado eficiente sob todos os aspectos, contra a gratuidade do amor, fosse a meta principal, teríamos a traição da própria “causa”. Não é à toa que muitos sacrificaram pessoas no altar da liberdade.

Jesus e Maria representam o ponto ápice do amor às pessoas porque primeiro vivem o amor e o encontro. A unção de Betânia dá a chave do amor, da doação. No amor não há cálculos. No amor não existe sacrifícios. Em razão disso, nosso encontro com Jesus na cruz é para nós hoje, pensando em todos os crucificados pela pobreza, um grande desafio à linguagem teológica. Assim como não se pode quantificar o perfume, também não se pode mensurar o valor e o significado da cruz. Para Leonardo Boff:

Há poucos temas que se prestaram a tanta manipulação ideológica e à justificação da humilhação e do submetimento quanto aquele da cruz e da morte. Vigoram interpretações da Paixão de Cristo, veiculadas pela piedade e pela homilética cristã que magnificam a cruz pela cruz e terminam num dolorismo que desarma a luta dos cristãos contra os mecanismos produtores de dor e de cruz²⁵².

²⁵² BOFF, Leonardo. *Como pregar a cruz hoje numa sociedade de crucificados?* Petrópolis: Vozes, 1984, p. 3

Falar da Cruz, numa sociedade de crucificados, diz o autor, é uma arte. Sobretudo se tivermos a clareza do quão profundo cala no íntimo das pessoas, nas coletividades, esse tema de alcance popular, sedimentado no esquema do sacrifício dolorista tão somente. Aqui, mais uma vez, a solidariedade com os pobres, por sua libertação, é o caminho mais seguro para penetrar na espiritualidade da cruz. Leonardo Boff tem na solidariedade a terceira forma de conferir sentido ao evento da Cruz, depois do sentido da cruz e da morte (expressão do possível do humano; angústia e pecado; crime a ser denunciado e condenado)²⁵³ e do sacrifício (preço a pagar na luta contra a morte; contra os produtores da morte)²⁵⁴. Nas palavras do autor, a solidariedade “é quando são assumidas por amor e por solidariedade aos crucificados de nossa história. Não somos perseguidos, nem somos ameaçados de morte; unimos nosso destino e damos guarida aos perseguidos e ameaçados de morte”²⁵⁵.

Pensamos que no terceiro sentido reside melhor o entendimento do amor gratuito da luta contra a pobreza. A cruz aparece como sinal solidário de quem se dar. Também no sentido solidário se compreende melhor a injustiça sofrida por amor contra a injustiça estrutural que crucificou muitos dentro do esquema iníquo, que são levados injustamente à cruz sem nenhuma escolha no sistema vitimador. Na solidariedade insere-se todo o esvaziamento do amor como espiritualidade (cf. Fl 2, 5-11). Assume-se a condição do outro no horizonte maior do encontro, do perfume de nardo. A única coisa que se ganha é o encontro com o *tu* em suas dores, na sua luta contra o mal que lhe tira a vida.

Neste patamar solidário a cruz ilumina a existência. Como gesto de amor e de encontro entre as pessoas, ela é libertadora para quem é solidário e para quem recupera o senso de sua humanidade ao receber a solidariedade. Não é símbolo da liberdade moderna e nem poderia. Conquista-se a liberdade nela pelo esvaziamento e pelo encontro. A emancipação humana se efetiva na cruz na forma da reciprocidade que, segundo Leonardo, é o fundamento do seguimento de Jesus e jeito mais pleno de viver o cristianismo²⁵⁶.

Abrimos assim o caminho para situarmos nossa reflexão sobre a opção pelos pobres.

²⁵³ Ibid., p. 4-10.

²⁵⁴ Ibid., p. 10-15.

²⁵⁵ Ibid., p. 15.

²⁵⁶ Ibid., p. 16.

2.2.2. *Os empobrecidos*

A opção teológica pela libertação dos pobres, como decisão fundamentada e assentada na experiência-raiz, gera a luta contra a pobreza e solidária do lado dos mais fracos dentro da sociedade. A decisão política por eles passa a ser dirigida pelo dado evangélico, pela fé em Jesus que aponta seu rosto nos pobres. A opção pelos pobres, empobrecidos em sua condição material e ultrajados na sua dignidade, ganha força na consciência perpassada pelo encontro definitivo com Jesus, sem o qual não se poderia falar de opção evangélica pelos pobres, recaindo na opção política com seus méritos próprios. A divisa entre a opção política pelos pobres e a opção evangélica pelos pobres está, como se entrever nos arrazoados até aqui, na mística da fé que se transfere do campo dos interesses para o campo da gratuidade do encontro.

Na fé, ainda que no plano concreto da realização se veja o conflito e a chamada luta de classes, naquele momento de publicidade do marxismo²⁵⁷, a opção pelos pobres não se faz pelo conflito contra os outros, por ódio ao que oprime ou pela instauração do proletariado sobre a burguesia²⁵⁸. A base está no amor ao que sofre e na rejeição à opressão. Se fosse por ódio ou pela luta de classe, a opção estaria condenada à lógica dos interesses, relegando o encontro e gratuidade do seguimento a Jesus. Se o amor é dirigido no cristianismo só àqueles escolhidos como amigos, aos quais se fez opção por eles, não estaria fazendo nada mais do que aquilo que outros por lógica bem própria às opções do mundo fazem (cf. Mt 5, 46-48). A opção seria então sempre pelo poder concentrado nas mãos de outros, à custa da geração de outros oprimidos, criando novo ciclo de misérias.

A combatividade contra a opressão, solidária do lado dos pobres, distingue-se pela identificação com o outro na fé. Não se faz opção por algum núcleo de interesses dos oprimidos coincidentes em seus desejos com os interesses dos opressores, que fizesse a simples inversão de lugares. A sociedade justa buscada para o empobrecido é justa pela abolição da dor e da miséria, da injustiça estruturada e contra outras formas de subjugação. É uma luta por uma consciência nova para a humanidade, que não se torna realizável sem a denúncia clara e pertinaz do ofensivo à vida da pessoa. O caráter conflitivo está aí presente como consequência da opção. Não se escolhe o conflito. A escolha é pela vida dos mais pobres. A consciência crítica da opção pelos pobres perderia sua força se tal clareza não estivesse acompanhando a práxis em nome da fé.

²⁵⁷ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*. p.156-157.

²⁵⁸ *Instrução sobre alguns aspectos da "Teologia da Libertação"*. Cap. IX, 7-10. Aqui se fez críticas severas ao que se pensava ser luta de classes.

Ressaltar o encontro, o sacramental deste mesmo encontro, com Cristo nos pobres, é a via que nos conduz à dita experiência-raiz. E nesta se depuram os movimentos de quem crer enquanto se põe do lado dos pobres, pela ótica contemplativa da cruz, símbolo imediato da vitória do injustiçado em Jesus (cf. Jo 12, 32). Enquanto se posta o olhar sobre a cruz, atraídos por Jesus, os que se fazem discípulos e optam pelos empobrecidos adensam o encontro numa viagem que vai do jogo dos interesses à compaixão. O único “interesse” mesmo é o outro que desmistifica na sua pobreza as promessas modernas de fraternidade, de liberdade e de igualdade. Os crucificados, os pobres e os solidários, são suspensos na cruz em nome da tríade lema. O olhar que não se desvia do crucificado e dos crucificados percebe, então, na opção evangélica, no seu encontro com o Senhor na cruz e com os irmãos crucificados o desencontro da humanidade, calcado no jogo de interesses e de poder. Desse olhar contemplativo nasce o critério da opção e a sensibilidade de que a luta não se mede por falsos triunfalismos que podem chegar ao efeito negativo de condenar o que a cruz condena, à paz que a cruz não indica (cf. Jo 14, 27)²⁵⁹.

A reflexão desta opção pelos pobres no interior da TL se fez exatamente nesse dinamismo das lutas e de suas experiências em face da cruz. Diante do anseio por libertação dos pobres e na urgência de não deixar este anelo na orfandade, passos originais são dados. O início desta caminhada teórica da teologia vem da constatação segura sobre o relevo e a importância dada ao tema da pobreza nos tratados espirituais e morais, embora ausente na dogmática, e o silêncio sobre o pobre²⁶⁰. Ora, a pobreza é estudada no seu vértice espiritual e por isso o pobre como terminologia não aparece. Não sendo o pobre das contingências da miséria, o termo é envolvido pelo discurso sobre a pobreza para o homem que abraçou o caminho da fé. Essa é a realidade dos trabalhos teológicos europeus que estão férteis dos temas modernos e que preparam o Concílio Vaticano II.

O Vaticano II será, contudo, um ponto de passagem nesta história. São marcantes para isso, lembra Codina, a alocução célebre de João XXIII de 11 de setembro de 1962 sobre a *Igreja dos pobres* e a intervenção do Cardeal Lercaro de 07 de dezembro de 1962 “sobre a necessidade de fazer do mistério de Cristo nos pobres e da evangelização dos pobres o tema central do Concílio”²⁶¹. Ainda, segundo o olhar de Codina, o Vaticano II plasmou o melhor sobre a teologia dos pobres (na LG, 8 e GS). Podemos, dizer, nós, que no Concílio se fez o

²⁵⁹ BOFF, Leonardo. *Paixão de Cristo paixão do mundo*. Os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 129-131. A primeira edição é de 1977.

²⁶⁰ CODINA, Victor. *De la modernidad a la solidaridad*, p. 17-18.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 18. Tradução nossa.

melhor sobre esse assunto em chave não usada pela Igreja. Há elementos implícitos, como seria natural para um texto conciliar, de uma teologia a ser desenvolvida²⁶². Outrossim, podemos vislumbrar muito mais uma preocupação – que não sendo nova na Igreja, pois sempre atenta aos pobres – em dar uma centralidade ainda não sentida a esse tema.

A solidariedade com os pobres no Vaticano II tem também, para a vida latina, o famoso capítulo, por sua riqueza simbólica, do *Pacto das Catacumbas*, que não goza das oficialidades e, porém, assim mesmo transmite com expressividade ímpar o sentido espiritual do impacto sentido no Concílio por aqueles pastores dispostos a viver uma vida mais próxima dos pobres, assumindo-os nos modos ordinários de suas vidas no concernente ao vestuário, à locomoção, à habitação e o que mais se segue das condições próprias de quem não tem vida abastada. Nem se poderia se pensar em verdadeiro compromisso com os pobres e a opção por eles se não houvesse essa proximidade²⁶³. A solidariedade é um *estar* com os pobres. Destacam os bispos reunidos nas catacumbas nos itens 8 e 9:

8) Daremos tudo o que for necessário de nosso tempo, reflexão, coração, meios etc., ao serviço apostólico e pastoral das pessoas e dos grupos laboriosos e economicamente fracos e subdesenvolvidos, sem que isso prejudique as outras pessoas e grupos da diocese. Ampararemos os leigos, religiosos, diáconos ou sacerdotes que o Senhor chama a evangelizarem os pobres e operários compartilhando a vida operária e o trabalho. Cf. Lc 4,18-19; Mc 6,4; Mt 11,4-5; At 18,3-3; 20,33-35; 1Cor 4,12; 9,1-27.

9) Côncios de exigências da justiça e da caridade, e das suas relações mútuas, procuraremos *transformar* as obras de “beneficência” em *obras sociais* baseadas na caridade e na justiça, que levam em conta todos e todas as exigências, como um humilde serviço dos organismos públicos competentes. Cf. Mt 25,31-46; Lc 13,12-14.33-34²⁶⁴.

Esse pacto que é uma carta de princípios não espera muito para ver corroborada em Medellín, suas mais fortes inspirações. Codina diz que “na realidade, a verdadeira irrupção dos pobres na teologia se realiza nos países do chamado terceiro mundo, concretamente na América Latina, na década que medeia entre Medellín (1968) e Puebla (1979) sob os

²⁶² GS, 8-9.25-26.29-32.66

²⁶³ Ressoam aqui as chamadas inserções. Ver sobre os alcances e limites com TABORDA, Francisco. *Da inserção à enculturação*. Considerações teológicas sobre a força evangelizadora da Vida Religiosa inserida no meio de povo. Rio de Janeiro: Publicações CRB, 1988, p. 62-65. Aqui está o quenótico como “lugar” da inserção. Também interessante é a obra diário que tenta aproximar a teologia do dia a dia do povo em BOFF, Clodovis. *Deus e o homem no inferno verde*. Quatro meses de convivência com as CEBs do Acre. Petrópolis: Vozes, 1980.

²⁶⁴ 47 anos: O Pacto das Catacumbas para uma Igreja serva e pobre. In: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/515573-o-pacto-das-catacumbas-para-uma-igreja-serva-e-pobre>. Acessado em 18 de novembro de 2012.

auspícios da teologia da libertação”²⁶⁵. Pode-se inclusive, sem exagero, e com cautelosa e calculada formulação, dizer que *o rosto da TL é sua opção pelos pobres, os próprios pobres, assumida no discurso teológico como categoria teológica, ou lugar teológico, pela qual se lê aspectos da revelação de Deus intangíveis por outros cominhos*. No entanto, é sempre necessário enfatizar, essa chave da opção pelos pobres para abrir novas sendas para compreender a revelação tem a articulação constante da fé com a realidade. O gesto solidário, seja intelectual (no mínimo), gastando tempo reflexivo, ou no exercício pastoral nas fronteiras do mundo da pobreza e da riqueza, é o material sólido da operação teológica embrenhada na floresta da fé. As razões teológicas que avalizam a opção pelos pobres poderiam sucumbir aos contextos e conjunturas se estas não fossem extraídas da ação compassiva que transcende o ideológico, o contextual e o conjuntural.

A irrupção teológica do pobre na história recente da teologia para a TL é, dentro da ação solidária, algo de alcance universal. “A parcialidade dos pobres realiza concretamente a universalidade do Evangelho”²⁶⁶. O amor pelos pobres é cristão e assume a causa e a condição histórica de quem sofre sem odiar quem oprime. Contra a pobreza se é contra a situação que torna vítima qualquer pessoa. A luta contra a pobreza e a convocação para que os ricos se convertam à refrega contra a miséria no amor aos pobres é condição necessária para a justiça acontecer. Essa parcialidade do compromisso com os pobres anuncia que a *pobreza como ausência do necessário para uma vida digna* não serve a ninguém. Como conclusão, o mundo sem pobreza constitui-se, se vencido o egoísmo e a injustiça, realidade melhor e benéfica para todas as pessoas. Isso significa que a universalidade está garantida na defesa da parcialidade, na parte que foi lesada em seu direito aclamado como direito de todos. O direito só é direito universal quando direito de todos. Por isso o empenho em fazê-lo respeitar.

Esta universalidade do parcial não se confunde, contudo, com o indivíduo moderno, livre, fator de si mesmo e atomizado, sujeito dos direitos universais. A parcialidade dos pobres é assumida por uma luta que os coloca na esfera dos direitos pensados teologicamente como seres nos quais se defende a dignidade no horizonte da fé em Deus. Biblicamente a opção pelos pobres não é feita através de uma formulação dos direitos humanos. Na Bíblia se conhece o direito do órfão, da viúva, do estrangeiro como direito dos oprimidos. Se forem frágeis têm direito à defesa de sua dignidade, com base, na impressionante afirmação de que o direito dos pobres é o direito de Deus²⁶⁷. Deus é entendido como o garante da ordem justa e

²⁶⁵ CODINA, Victor. *De la modernidad a la solidaridad*, p. 20-21. Tradução nossa.

²⁶⁶ BOFF, Leonardo. *Do lugar do pobre*. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 42

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 72.

principalmente como o que protege o direito de quem não tem poder. Violar a vida dos pobres e ir contra Deus e dignificá-la e estar do lado do Altíssimo (cf. Pr 14, 31; 17,5). A razão última e objetiva para Deus defender os pobres é sua pobreza²⁶⁸.

São as condições de órfão, de viúva e de estrangeiro que movem o Senhor em direção aos mais fracos. Seus ouvidos se inclinam a despeito das virtudes dos pobres. O fato concreto da pobreza é assaz para Deus se inclinar, algo muito próprio de sua revelação, inclusive em Jesus Cristo, que nos salvou mesmo antes de nosso arrependimento e de nos voltarmos para Ele quando ainda eramos pecadores, como nos relatam as escrituras (cf. Rm 5, 8). Isso, por si, traz à luz um aspecto muitas vezes não elucidado na opção pelos pobres. Esta está presente na escritura²⁶⁹, e no passo avançado pelo cristianismo, como manifestação do amor salvador de Deus. Na carta de São Tiago, por exemplo, a verdadeira religião é exatamente assistir aos pobres (cf. Tg 1, 27). Sem transformar e reduzir a fé cristã à moral, à ética, uma afirmação deste teor põe a fé cristã ligada indissolavelmente ao mistério da comunhão como via para Deus. Vemos nisso o modo como foi se vivendo o cuidado de Deus com os pobres na radicalização da experiência do encontro e da solidariedade.

Se a religião pura e sem mancha diante de Deus, como expresso na carta de São Tiago, é socorrer órfãos e viúvas e não nos deixarmos corromper pelo mundo, estamos diante do maior dos desafios para o seguimento de Jesus. O não socorro aos pobres e a falta de opção por eles como prática religiosa é abandonar a própria caminhada cristã. O culto que não nos faça chegar aos pobres, e ao próximo, se torna vazio, pois já não celebra mais a comunhão. Sendo o serviço aos pobres a religião pura e sem mancha, o aspecto da solidariedade que busca a justiça para superar a pobreza se finca no ponto alto da experiência religiosa cristã. É a pobreza, neste sentido, por um lado, sinal da falta de comunhão. Pois onde há pobres há o desequilíbrio da vida. No transfundo da revelação está um convite à comunhão aviltada no pecado de Caim, na luta fratricida da qual a pobreza é índice. A existência dos pobres é sinal do pecado e do rompimento da comunhão que a solidariedade procura minorar como um remédio possível diante do flagelo humano.

O amor salvador de Deus se revela nesta exigência do amor fraterno, pois, como prática cristã, da mesma forma como nos salvou quando éramos ainda pecadores. Acontece tudo por gratuidade. E esse amor é salvador porque é dom e não troca. Deus salva para estabelecer a

²⁶⁸ NOLAN, Albert. Opción por los pobres e crecimiento espiritual. In: VIGIL, José Maria (Org.). *La opción por los pobres*. Santander: Editorial SAL TERRAE, 1991, p. 96-98.

²⁶⁹ O livro não é do solo latino, mas é um pequeno clássico de grande influência. Ver GELIN, A. *Os pobres que Deus ama*. São Paulo: Edições Paulinas, 1973.

comunhão perdida, a raiz mais profunda da vida humana, nascida da comunhão e com destino na comunhão. Destarte, a intuição central de Tiago é o amor pelos pobres como realização do mesmo amor salvador de Deus que é essencialmente o encontro com a comunhão divina que devolve o ser humano à sua profundidade, sua liberdade perdida pelo pecado. O empenho de gerar a fraternidade cuidando dos mais necessitados, dos pobres que estão no meio da comunidade de fé, e lutando pela justiça, é estrada para a comunhão. Se Deus vem ao nosso encontro pela comunhão e essa é sua oferta, a religião pura e sem mancha e ir ao encontro dos pobres, dos desafortunados.

A pureza faz parte da natureza desse encontro na verdade do amor solícito pelo outro. Pureza é nesse encontro a ardente vontade de fazer crescer a comunhão na realidade humana e histórica pelo fato de ser a comunhão o mais perfeito louvor e culto a Deus, pois a unidade se estrutura sobre a harmonia que exclui a desigualdade. Não se corromper com o um mundo como polo antagônico diante da pureza da *vontade de comunhão* na fé é lutar para que as estruturas injustas sejam expurgadas de dentro da intimidade do ser humano, evitar que a lógica que separa e divide seja palavra forte a conduzir a vontade. Na prática da fé o pequeno versículo articula todo o restante da Carta de São Tiago segundo a Lei da liberdade que exige internamente a fidelidade contra o adultério, – mais fácil de ser reconhecida enquanto moral pela tendência de privatizar questões não circunscritas ao social e suas dimensões globais imediatamente – mas também não matar (cf. 2, 1-12.14-26; 4, 1-5,6).

Falar da opção pelos pobres e suas articulações com a vida de fé em São Tiago é adotar a própria fé como opção pelos desvalidos. O ser cristão é uma opção por Deus que inclui a opção pelos pequenos que Deus ama. Nem se pode dizer, estritamente, que essas opções são separáveis, pois não são duas opções e sim uma única escolha. Ao optar-se por Deus tornamo-nos inimigos do mundo concebido como sedução da morte contra a vida, adversários da lógica que divide pela desigualdade e que mata os pobres. Taxativamente não se pode ser cristão e ao mesmo tempo não fazer a escolha pelos mais humildes, pelos empobrecidos pelo sistema injusto. Ser cristão é tomar posição a favor de quem sofre e ir ao encontro da comunhão negada em quem foi despojado da vida digna. Um mundo com gente injustiçada é contrário ao paraíso, harmonia e comunhão de todos com todos e com Deus.

Com justeza se pode dizer que o cristianismo é a religião do *outro* e da comunhão fraterna e que no amor se encontra sua mais alta realização enquanto decisão pelo outro, principalmente na luta pela vida do outro pobre. *Dentro desse quadro referencial, com fundamentos na própria revelação, se conecta a opção pelos pobres.* A existência dos pobres

como resultado de nossa falta de sintonia com o projeto divino e de comunhão com Deus nos irmãos nos faz transitar na contramão do Senhor. Pelo contrário, a solidariedade com os pobres, na imperfeição dos eventos históricos, reconduz o ser humano ao estado querido por Deus de harmonia que nós cognominamos nas vicissitudes da vida com o termo justiça, que, porém, não perfaz a riqueza profunda da comunhão emanada do querer divino.

Pensamos que a opção pelos pobres, neste exame teológico, se mostra, assim, não só teológica (questão não mais passiva de polêmicas), mas um elemento teológico que inteligindo a revelação pelo viés dos pobres, e de seu lugar, capta sentidos antes intocados. Em termos claros, os pobres mais que objetos e tema teológico, na história da presença de Deus na vida da humanidade, marcada pelo pecado, são um não à vida divina pela condição de vida a que foram submetidos pelo sistema pecaminoso. Através deles a humanidade nega a salvação como projeto de vida para toda a humanidade. A condição de vida deles é contra Deus. Deste modo, estar do lado de Deus é estar do lado dos empobrecidos. Aceitar a salvação significa também acolher o longo caminho do amor aos que foram fragilizados, de forma que a pergunta sobre o teológico e salvífico das libertações históricas ganha nessa argumentação coordenadas teológicas intrínsecas ao gesto solidário com os pobres.

2.2.3. *O Cristo Pobre*

A decisão política fundada no teológico, a solidariedade que é encontro com crucificados e penetra na esfera da comunhão libertadora, da vontade de comungar com Deus nos pobres, tem seu último retoque na imagem paradigmática de Jesus, que nominamos aqui como o *Cristo Pobre*. A reflexão desde a imagem de Jesus para a opção pelos pobres é capital²⁷⁰, como é obvio, para saber exatamente o lugar do pobre dentro da vida da Igreja, que historicamente sempre foi sensível ao problema da pobreza²⁷¹.

Jesus é fundante para tudo que se possa dizer sobre a opção pelos pobres. A partir dele e de seu seguimento se determina se a questão dos pobres é avaliada como problema ético,

²⁷⁰ A querela dos irmãos Boff se inscreve neste ponto. Ela pode ser acompanhada nos artigos de BOFF, Clodovis. Teologia da Libertação e volta ao fundamento. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 67, n. 268, outubro, p. 1001-1022, 2007. E de BOFF, Leonardo. Pelos pobres contra a estreiteza do método. In: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/14282-pelos-pobres-contra-a-estreiteza-do-metodo-um-artigo-de-leonardo-boff>. Acessado em 29 de maio de 2009. Depois podemos ver seus desenvolvimentos na discussão sobre o método de JÚNIOR, Francisco de Aquino *Teoria teológica, práxis teológica*. Sobre o método da Teologia da Libertação. São Paulo: Paulinas, 2012. Ainda temos obra de rigor sobre as questões teológicas de fundo em WESS, Paul. *Deus, Cristo e os Pobres*. Libertação e salvação na fé à luz da Bíblia. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2011.

²⁷¹ SOBRINO, Jon. Opción por los pobres y seguimiento de Jesus. In: VIGIL, José Maria (Org.). *La opción por los pobres*, p. 33.

regional, ou se é central para a vida eclesial²⁷². Pelo que temos escrito nestas páginas, *podemos avançar na tese sobre a centralidade dos pobres na sua relação com o Cristo Pobre*. A tese se erige com a resposta à pergunta sobre como ver em Jesus, o nazareno, a opção pelos pobres e sua centralidade nele próprio.

Para Sobrino a resposta não passa pela eleição de textos dos evangelhos que possam comprovar isso. A centralidade do pobre na vida de Jesus vincula-se à sua concepção de Deus e à sua missão. Em Jesus os pobres estão na estrutura da concepção de Deus e no mais íntimo de sua missão, pelo anúncio do Reino de Deus como esperança de vida, de libertação, como Boa Notícia aos desvalidos²⁷³. Se podemos assim expressar, a relação dos pobres com a concepção de Deus e da missão em Jesus é de caráter ontológico. Não é um predicado acidental, circunstancial ou contextual. A paixão de Jesus pelos pobres é conexa à tradição bíblica dos direitos dos oprimidos e, logo, correlativa à sua visão de Deus, que se aproxima dos pobres para salvá-los de sua indigência. Em acordo com o já explanado por nós, a comunhão com Deus no seu amor salvador não individua a comunhão com os pobres como se fosse um setor diferente da vida cristã, mas faz disso seu modo de praticar a fé, de viver o cristianismo de forma autêntica. Toda comunhão com Deus, culto a Ele, supõe relações de equilíbrio, de justiça e de libertação.

Isso diz que a fé em Deus tal como apresentada por Jesus é vinculativa, para a pessoa que adere à fé, à opção pelos pobres²⁷⁴. Crer em Deus sem optar pelos pobres é um contrassenso no núcleo da mesma fé sem tirar a centralidade de Jesus para a fé e a salvação. Crer em Jesus é adentrar no mistério da vida que exige afirmação positiva do existir de todo homem no amor salvador. Crer no Cristo Pobre e solidário com os pobres é denunciar o mundo que sempre gera vítimas e destrói a comunhão de Deus. Com Jesus no centro da vida também ficam no centro os pobres.

Dita as coisas desta maneira, como entender essa relação necessária para a vida de toda pessoa de fé²⁷⁵ sem igualar a fé em Jesus com uma, aparentemente, fé nos pobres como compêndio de todo o crer? O ponto primeiro da resposta está na seguinte proposição que assim formulamos: *crer em Jesus implica ser para os outros e para o Outro*. Assim quando Jesus chama os discípulos para o seguirem no Evangelho de Mateus, leva-os para o desafio do amor salvador de ir após ele e torná-los pescadores de pessoas (cf. Mt 4, 19). De modo mais

²⁷² Ibid., p. 34.

²⁷³ Ibid., p. 34-35.

²⁷⁴ Ibid., p. 42-43.

²⁷⁵ É bom esclarecer que essa relação necessária é característica da vida na fé sem estender-se para a visão beatífica na qual a comunhão com Deus se dá em plano relacional diferente com todo ser humano.

generalista, esse chamado comporta duplo sentido, pois quem é salvo é também sinal para a salvação. Aberto ao seguimento, o discípulo vem a ser pescador de pessoas (os outros) nos passos de Jesus (o Outro), o ser no qual por excelência o ser humano vislumbra o caminho a palmilhar durante toda a sua existência. Seguir Jesus determina o novo modo de viver dos discípulos. No chamado estão somente essas duas realidades fundamentais que são o seguimento e o serviço, porque inseparáveis da vida em Jesus, da vida que crer e se torna fiel à sua convocação para viver no amor.

Outra faceta desse crer no Cristo pobre e segui-lo é a renúncia. Ao homem rico que questiona sobre como alcançar a salvação, Jesus responde que ele deve praticar os mandamentos. Porém, o homem fica insatisfeito com a resposta de Jesus e talvez até tenha se sentido bem por se considerar um judeu praticante e, então, se afirma diante do Mestre como um fiel cumpridor dos mandamentos desde sua infância. Aí vem a proposta que entristece o interlocutor do Nazareno. Jesus o manda vender tudo que tem e dar aos pobres e depois segui-lo (cf. Mc 10, 17-22). Se aos pobres se pede o dom da vida, como no caso dos discípulos que não estão nas melhores das posições sociais, ao rico se pede o dom de suas posses e depois de sua vida no seguimento. Não só pode imaginar essa renúncia só na chave hermenêutica do desapego para estar só com o Senhor. Isso leva ao risco de amputar o original dessa renúncia que não é simples desfazer das coisas que se tem, deixando-as para a família ou outros que já pudessem ter condições melhores. Os destinatários dos bens renunciados são os pobres e o seguimento vem depois dessa abdicação dos bens. Ao rico é pedido que assumisse a vida do Mestre, o Outro, a referência de sentido para o caminho, pelos outros e não para si. No seguimento, o *para si* é a dilatação da vida nos gestos solidários. O ser humano é *para si* quando é para os outros no Outro da pessoa do Cristo pobre.

Notório neste texto do Evangelho, é que Jesus arranca o homem rico de sua mentalidade viciada na prática fiel e cômoda dos mandamentos (já algo bom, pois o próprio Jesus recomenda) para a radicalidade do seguimento no despojamento de si mesmo. Segue-se Jesus na atenção aos pobres. A mentalidade da pessoa necessita dessa abertura para o outro para entender Jesus no âmbito ascético da liberdade das coisas, dos bens materiais, em nome dos outros para viver com o Outro. Daí vem uma pobreza vivida como valor evangélico e solidário para com os outros. Segue-se o Cristo pobre sendo também pobre. Entretanto, a pobreza ascética do seguimento não é um painel, um *outdoor*, para ser louvado por virtudes que terminam na pessoa e seus exercícios espirituais vividos no terreno fechado de sua individualidade, quase transformando a dimensão ascética só em aperfeiçoamento pessoal

restrito ao controle de si mesma. O rico do evangelho é chamado a se fazer pobre, já que tinha as virtudes de viver os mandamentos, pelos pobres e para seguir o peregrino e pobre Cristo.

O segundo ponto para continuar com a resposta, aprofundando o sentido mais genérico da proposição inicial é que *Crer em Jesus é viver na acolhida do outro pobre rejeitado e na contramão*. Frei Carlos Mesters sintetiza desta forma a vida de Jesus na contramão da história caduca de seu tempo, através das companhias escolhidas pelo Mestre:

- *imorais*: prostitutas e pecadores (Mt 21, 31-31; Mc 2, 15; Lc 7, 37-50; Jo 8, 2-11);
- *hereges*: pagãos e samaritanos (Lc 7, 2-10; 17, 16; Mc 7, 24-30; Jo 4, 7-42);
- *impuros*: leprosos e possessos (Mt 8, 2-4; Lc 11, 14-22; 17, 12-14; Mc 1, 25-26);
- *Marginalizados*: mulheres, crianças e doentes (Mc 1, 32; Mta 8, 17; 19, 13-15; Lc 8, 2s);
- *Colaboradores*: publicanos e soldados (Lc 18, 9-14; 19, 1-10);
- *Pobres*: o povo da terra e os pobres sem poder (Mt 5, 3; Lc 6, 20.24; Mt 11, 25-26)²⁷⁶.

Na simplicidade que é comum aos seus textos, Mesters faz a lista das pessoas com as quais Jesus convivia e por elas lutava. Essa amostra, impossível de ser arrancada dos Evangelhos, retrata bem o impacto das ações de Jesus sobre sua comunidade do seu tempo. A forma como vivia sua missão no meio das pessoas mais simples, e mal vistas de sua época, era um traço marcante de sua fisionomia. Desta sorte, o apelo que vem das narrativas evangélicas para crer em Jesus é para fiar a própria vida neste homem concreto, de vida encharcada de resoluta decisão pela vida das pessoas mais sofridas, pelos pecadores, pelos que foram deixados de lado pela organização social nos seus aspectos religiosos, morais e econômicos.

Seu ensinamento coincide com sua vida. Dizer sim ao que Jesus proclamou é dizer sim a uma vida doada. Por elementar que pareça, afirmar mais uma vez isso, professar a fé em Jesus é aceitar uma vida, aceitar Jesus como plenitude de sentido e a vida de Deus em Jesus, o Filho do Pai, que revela sua divindade na vida que está na contramão da história de pecado da humanidade. Nestes termos, as disputas no Evangelho de João chegam sempre ao enfado de Jesus que pede dos seus contendores que pelo menos acreditem em suas obras (cf. Jo 10, 37-38). A natureza do novo mandamento se depreende desta razão vital em Jesus. Ao se apresentar como modelo, para que todos se amem como ele amou (cf. Jo 13, 34), o homem da

²⁷⁶ MESTERS, Carlos. *Com Jesus na contramão*. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 86.

Galileia propõe sua vida como medida. Crer nesta medida nova, neste parâmetro, é acreditar na vida de Jesus enquanto caminho, verdade e vida (cf. Jo 14, 6). As verdades da fé em Jesus vêm assinadas em sua vida. Quanto mais se olha para sua vida, mais se crê (cf. Jo 1, 38-39). O significado deste crer é dado pela ação salvífica de Jesus, em sua vida e obras, que, na contramão da história embebida de pecado, é condenado.

Assim como “no início do ser cristão não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, assim, o rumo decisivo”²⁷⁷, na irrupção da fé em Jesus não há a sentença dogmática. Antes desta está o encontro, parafraseando o Papa Bento XVI, com uma Pessoa, com sua vida que abre caminho para a fé na verdade de sua vida que se faz caminho para todo ser humano de boa vontade e que se deixa guiar pelo Pai, sensível à dimensão do mistério (cf. Jo 6, 65). De tal modo é assim que a sentença dogmática não esgota a vida do Cristo pobre enquanto recebe sentido e conteúdo desta vida doada até o fim no altar da cruz. A inteligência da fé e suas razões vêm sempre da iluminação dos gestos e sinais salvadores de Jesus em seu trato com os desesperançados, com os pecadores, com os deixados à margem. Sem a vida de Jesus como proclamação da chegada do Reino de Deus, os discípulos não teriam chegado à intuição da divindade de Jesus. Comblin talha essa ideia na plasticidade de seus argumentos dizendo que:

A existência profética de Jesus é o que nos permite pensar positivamente alguma coisa sobre a sua realidade invisível. Sem a referência constante à vida terrestre de Jesus, todos os atributos da cristologia caem necessariamente no jogo de palavras, jogo de conceitos vazios. O perigo de toda cristologia dedutiva é a tagarelice: palavras ocas, sem conteúdo, fuga para a especulação fora da realidade, isto é, paganismo, idolatria²⁷⁸.

A centralidade da fé em Jesus, por isso, não é negada pela posição central da opção pelos pobres na vida de Jesus. O lugar central dos pobres vem envolvido pela prática de Jesus que leva à fé e que salva. Enquanto nos alijados estão todos os sinais da enfermidade do mundo proveniente do pecado²⁷⁹ e neles revela-se a inumanidade toda vez que os fortes escolhem a ganância e a prepotência de pensar a vida pela lógica do acúmulo, pela escolha da civilização da riqueza a despeito da partilha e do cuidado com a vida, na ação de Jesus está a cura que começa pela proximidade dos que estão doentes e necessitados do remédio do amor (cf. Mt 9, 12). E os doentes pelo egoísmo? Jesus não os deixou de fora. O Mestre entrou na casa de

²⁷⁷ *Deus caritas est*, n. 1.

²⁷⁸ COMBLIN, José. Jesus profeta. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, n. 4, p. 44, 1986.

²⁷⁹ SOBRINO, Jon. *Fora dos pobres não há salvação*. Pequenos ensaios utópicos-proféticos. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 69.

Zaqueu que recebeu a salvação quando se voltou para a justiça (cf. Lc 19, 1-10) que mais que uma retratação se fez também partilha. A vida de Jesus adentrando na casa de Zaqueu é a ação da salvação tomando espaço na casa do publicano. Receber Jesus é receber sua vida e prática.

A formulação de Sobrino *extra pauperes nulla sallus* tem sentido na relação com essas considerações. Pelo seu olhar teológico, “do mundo dos pobres e das vítimas pode vir cura para uma civilização gravemente enferma”²⁸⁰. De acordo com o autor:

A fórmula desafia a razão instrumental, e a *hybris* se rebela contra ela. Por isso, pelo que eu saiba, não aparece em textos da Modernidade nem da pós-Modernidade, pois não é fácil aceitar que do não-ilustrado provenha a salvação. Impera o axioma metafísico: salvos ou condenados, “o real somos nós”²⁸¹.

E ela, a salvação, pode porvir dos pobres em primeiro lugar porque o Salvador junto com eles é quem deu o passo inicial para salvar o mundo a partir de suas necessidades que exigem a renovação do estado de coisas que degradam, empobrecem, para a construção de relações capazes de alicerçar o novo. A vida dos pobres diz sem teorias que a vida como está não favorece a comunhão entre todos e divide. Por isso, mediante a palavra salvadora, estão mais abertos para compreender os mistérios do que Reino, no qual há lugar para todos. Jesus louva o Pai pela atenção e abertura que os pobres dão à sua mensagem (cf. Mt 11, 25-30). E não sem razão faz isso, pois é do mundo dos pobres, no meio das contradições e fragmentações, que surge o alternativo à vida difícil. A sociedade pensada conforme a moral dos fortes, organizada, ordenada sem contradições lógicas, não tem lugar para uma nova forma de ver o mundo sem se sensibilizar pela vida dos empobrecidos. A opção de Jesus pelos pobres como inerente à sua ação salvífica é essencialmente a apresentação do insignificante como sinal do poder de Deus a vencer o mundo não pelo mundo enfermo e sua lógica, mas a partir da falência dessa lógica inscrita na vida e nos corpos dos ofendidos pelo pecado que atravessa as opções individual e coletivamente da vida dos poderosos.

2.3 A Igreja

Da centralidade dos pobres na vida de Jesus passamos agora ao tema da Igreja²⁸² na sua relação com os pequenos. Dentro da nossa análise, a reflexão da TL articula a liberdade da pessoa no seguimento de Jesus e na vida da comunidade de fé. O homem de fé existe na

²⁸⁰ Ibid., p. 85.

²⁸¹ Ibid., p. 86.

²⁸² Nas próximas páginas os termos “Igreja” e “comunidade” são intercambiáveis.

comunidade, seu habitat natural. Da comunidade recebe o primeiro anúncio a estimular o coração para realizar o caminho existência no credo da comunidade. A fé recebida é aquela celebrada na comunidade como razão de ser de sua unidade e caminhada para o Pai.

A pessoa que chamada e viver segundo o Evangelho, entra no círculo dos que têm a mesma fé, não é um solitário paladino de uma verdade filosófica brandida ao vento. Quando fala de sua fé é a comunidade que está nela e quando a comunidade exerce sua missão de fé, também a pessoa está incluída nela. O cristão não é um solitário cultor da fé como se fosse uma verdade sua, propriedade pessoal e descoberta particular de um dia de iluminações íntimas. Pelo próprio caráter da fé, a comunidade para o cristão não é nem um adendo nem um estorvo necessário, mas uma condição para a realização e crescimento da fé. A pessoa de fé sabe que para abraçar o amor é preciso também vivê-lo na comunidade, na Igreja, e amar o mundo na comunidade dos crentes.

A libertação da pessoa, dos pobres, na TL recebe da comunidade o espaço privilegiado de sua construção. A pessoa não se liberta sozinha ou contra algo. A libertação é vivida no mistério da salvação que vem pela fé, na fé em Jesus Cristo que chamou homens e mulheres para viverem juntos, e por antecipação, as realidades do Reino de Deus, no qual a comunhão de todos é a presença de Deus que é tudo em todos (cf. I Cor 15, 20-28). Decorre disto que pessoa de fé na sua relação com a comunidade longe está da noção do indivíduo moderno. Lima Vaz diz, na sua elaboração ética, que o homem moderno terá “uma explicação da atividade humana em termos de exclusiva satisfação das necessidades do indivíduo”²⁸³. A sociedade tem especificidade instrumental exclusiva nesta lógica. Não é um bem querido como a comunidade que se ama e na qual se ama o mundo na fé enlaçando a esperança e o amor. Para Lima Vaz, na complexidade da sociedade moderna a emergência do indivíduo é pensada “em confronto com o todo social”²⁸⁴.

Nos tópicos abaixo vejamos como a TL em suas ideias gerais sobre a comunidade se distância desta concepção moderna, quando reflete sobre a libertação e os pobres²⁸⁵.

²⁸³ VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV*. Introdução à ética filosófica I. São Paulo: Loyola, 1999, p. 23.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 15. Esta tensão é o fio condutor do livro de BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade*. A busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

²⁸⁵ Não se pretende reeditar aqui o combate teórico sobre as expressões “Igreja dos Pobres” ou “Igreja Popular” como forma de afirmar uma “Igreja classista, que tomou consciência das necessidades da luta revolucionária como etapa para a libertação e que celebra esta libertação na sua liturgia” na *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*, Cap. IX, n. 10. Temos a documentação, inclusive, essencial sobre esse assunto, em torno da censura a Leonardo Boff em *Roma Locuta*. Documentos sobre o livro “Igreja: carisma e poder” de Leonardo Boff. Rio Branco: Movimento Nacional de Direitos Humanos, 1985.

2.3.1. A conversão da Igreja

Dizer que Vaticano II abriu a portas da Igreja para o mundo moderno e contemporâneo é, além de um fato, moeda corrente no mundo eclesial. O acordo sobre esse tema é fácil de ser constatado embora a maneira como a Igreja deve abrir-se para dialogar com mundo seja objeto de dissensos. No centro das discrepâncias sobre o como a Igreja precisa dialogar com o mundo estão as práticas pastorais diversas espalhadas pelo mundo, bojo das reflexões teológicas sobre a comunidade de fé.

Sem rodeios, a Igreja que se abriu para o diálogo com mundo, na América Latina, se perguntará como ser uma Igreja para os vencidos do continente, para os mais pobres, para as maiorias condenadas à miséria. O sujeito com o qual a TL mantém laços íntimos, já o sabemos, é o não-pessoa, o que luta pelo básico, pelo mínimo que é máximo, a vida²⁸⁶. Vêm então as questões como proposta teológica: Como se sente o pobre em relação à Igreja? Como o pobre sente a Igreja? Como o pobre se sente na Igreja? A Igreja é sua mãe?

Importante ver e notar que estas questões não vão de encontro à natureza da Igreja. São antes perguntas sobre a realização da sua natureza na vida das pessoas, principalmente, no caso aqui, os pobres. Estão ligadas à intuição da TL sobre a irrupção do mistério da realidade nos pobres enquanto neles também irrompe a realidade do próprio Deus²⁸⁷. Na eclesiologia a TL porá em destaque esse rosto do Povo de Deus (LG, 9) – considerado na unidade do dom da salvação dado à pessoa na relação e não na individualidade –, alvo da atenção e caridade da comunidade de fé, mas sem ter sido visto em qual proporção na história se pode falar realmente de seu lugar entre as preocupações fundamentais dos cristãos.

Como dos pobres emerge o mistério da realidade, que inquer e interroga vida e práticas, a TL instiga a Igreja a se pôr a necessidade de conversão. Para Leonardo Boff:

Há distintas práticas eclesiais no continente, cada qual com sua imagem de Igreja latente, algumas prolongando a tradição do cristianismo colonial, outras adaptando-se aos novos fatos históricos, especialmente diante da necessidade de inserção mais profunda dentro do sistema capitalista, outras mais críticas postulando mudanças que vão contra a corrente dominante mas que se ligam organicamente ao rio subterrâneo e profundo dos anseios de libertação dos pobres. Elas convivem e compõem a vitalidade da mesma Igreja de Cristo que vive e sofre seu mistério pascal na periferia das grandes nações e das veneráveis Igrejas europeias. Mas sua voz fala cada vez mais alto e pode ser ouvida no

²⁸⁶ Expressão de Dom Oscar Romero. Ver CODINA, Víctor. *O credo dos pobres*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 124.

²⁸⁷ SOBRINO, Jon. *Fora dos pobres não há salvação*. p. 43

coração do centro. **Estimamos que elas representam um chamado a toda a Igreja para que seja mais evangélica, mais servicial e mais sinal da salvação que interpenetra, como dom de Deus, todos os tecidos humanos. Elas encarnam o que deve ser. E o que deve ser tem força histórica invencível**²⁸⁸.

As distintas práticas eclesiais que compõe a vitalidade da mesma Igreja são convidadas a retomar o Evangelho na vida para alcançar o mais da vida evangélica. Para ser mais sinal da salvação há, contudo, a necessidade de escutar a voz que fala mais alto, que vem dos pobres, certamente marcada pela presença da voz do Senhor. A conversão acontece pela indicação do caminho, do que dever ser, e isso os pobres podem fazer bem. A vida à qual são condenados nos diz, primeiro, o que não poder ser. Nenhum pobre deseja o mundo da pobreza e nenhum rico quer também a pobreza. E quando esta vida é miserável, chegando à condenação total de quem a vive, os pobres têm seu vaticínio e os ricos o pavor absoluto de tal situação, mesmo que inconsciente, já que não têm essa ameaça a bater na porta. Na linha oposta, a vida dos pobres e suas lutas, nos dizem o que dever ser. Sobre o que deve ser muitas vezes pobres e alguns mais abastados e solidários, dentro da mesma Igreja, estão de acordo. Por isso, Jesus, no Evangelho lucano, diz *feliz* aos pobres e *ai* aos ricos (cf. Lc 6, 20-26). O critério da palavra de Cristo para uns e para outros é a vida que tiveram. Ao dizer *feliz* Jesus condena a pobreza e anuncia o seu fim e ao dizer *ai* condena a riqueza, a falta de solidariedade, que gera a pobreza e também proclama o seu termo. Os pobres não podem ser pobres se concluí daí facilmente e a pobreza produto da injustiça contraia a vontade de Deus de comunhão para o ser humano.

Indicado o caminho, a Igreja se converte com os pobres. Na presença deles pode sentir até que ponto vive o Evangelho de seu Senhor e como suas palavras ressoam fundo ou não no coração das práticas e escolhas tomadas. De igual modo avalia como tem usado as formas institucionais que foram necessárias para no decorrer da história levar ao mundo o Evangelho e fazer a própria Igreja sobreviver às intempéries dos fenômenos históricos. Dessa avaliação, se percebe que se algo não mais conduz ao serviço da fé e da comunidade, a conversão exige coragem para despojar-se do que pesa e atrapalha a viver o Evangelho²⁸⁹. O mais importante nessa visão é sempre o Evangelho e como os pobres podem ajudar a vivê-lo.

O pedido pela conversão faz sempre pensar que há algo mais essencial do que as formas institucionais um dia organizadas para o bem da própria Igreja. Há momentos que o essencial deve brotar nas consciências como juízo sobre o que se está vivendo. Aí entram os pobres avisando por onde se caminha, o que é essencial e precisa ser feito para continuar a vida no

²⁸⁸ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. São Paulo: Ática, 1994, p. 32. Grifo nosso.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 93.

Evangelho, na ousada caminhada de Jesus. Os pobres ajudam nessa consciência sempre com suas próprias vidas. E a Igreja quando escuta os apelos da consciência do seu Senhor na vida deles, nos sinais da vida, não está se tornando outra Igreja nem negando tudo quanto sobre ela foi dito como casa, mãe, lugar da comunhão de todos os povos e Sacramento da salvação (LG, 1-8). Na verdade, a conversão conduz ao ser mais de cada uma das suas atribuições, discernindo o que impede o aprofundamento de sua missão.

Do ponto de vista hermenêutico a conversão pressupõe uma releitura das fontes da fé²⁹⁰. Sem regressar ao passado, porque disto não se trata, se almeja ir à frente pela renovação e a recriação, a releitura das fontes serve como inspiração para a mudança, para o arejamento da vida pelo mesmo Espírito que inspirou as Escrituras. Esta releitura está envolvida pelas perguntas que vêm dos pequenos, pelos que não se veem mais ouvidos ou esquecidos pela organização da estrutura que cristaliza formas em nome das mesmas fontes. Conclama-se assim à loucura da mensagem da cruz (cf. I Cor 1, 18-25) como inteligência do Evangelho. Pela loucura da cruz o convite à conversão é feito pela releitura que possibilite pensar de um lugar diferente as dinâmicas pastorais e a vida da Igreja. Releitura sem lugar diferente e sem a saudável confiança de que nossa posição possa precisar de auxílio de outra perspectiva para ver melhor termina na confirmação do que já está posto. Quando a leitura se faz do lugar dos pobres na Igreja rompe-se com a visão que avaliza, às vezes sem perceber, a instituição vivendo em função da manutenção da instituição.

A releitura das fontes aponta mais. O institucional não se confunde com a Igreja. Serve à sua sobrevivência e é uma necessidade para as relações na sociedade. A condição instrumental não lhe assegura a eternidade sobre a forma como organizar a vida da comunidade de fé. Há um mais do Evangelho impossível, para cada época, cada tempo, cada lugar, de ser assimilado. E dentro de cada situação que se desenrola no tempo existe algum clamor para deixar o espírito evangélico conduzir e iluminar o institucional.²⁹¹ O problema é que a instituição esquece sua finalidade. Sobretudo no regime de cristandade aconteceu o desprezo pelo acento nas finalidades. Chamando a atenção para esse fator, diríamos até tentador, Segundo escreve que:

A finalidade da institucionalização da Igreja é a de dar sobrevivência no tempo da *vida nova* comunicada por Cristo que chama os homens à liberdade. Mas, ao mesmo tempo, a instituição tende por um dinamismo

²⁹⁰ Ibid., p. 109.

²⁹¹ SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta para el laico adulto, I*. Esa comunidade llamada Iglesia. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1968, p. 73.

próprio a constituir-se em finalidade em si mesma, isto é, a fazer de sua própria estabilidade a finalidade exclusiva. Ora, ao pôr-se o acento no elemento *estabilidade* do grupo, a instituição introduz uma nova motivação, paradoxalmente oposta à autenticidade da vida nova na liberdade de Cristo: a de reduzir a margem imprevisível das condutas de seus membros a formas estabelecidas e rotineiras²⁹².

Em busca da estabilidade e da segurança, a Igreja é levada ao medo de deixar falar as vozes libertas em Cristo para uma vida nova. Cria-se oposição entre liberdade e estabilidade. O temor da derrocada da instituição cerca de cuidados leituras diferentes, porém não necessariamente divergentes, impulsionadoras de ações tendentes a processos alvissareiros. A liberdade diante do rotineiro é vista com desconfiança. Não proceder na exata medida das formas é interpretado em sentido negativo, ao invés de ser acolhido como propositivo, como uma forma que pode trazer vida para a comunidade cristã. O que é instrumental acaba por sobrepor-se, por todas as boas razões que tem, sobre a vida e sua dinamicidade.

Para a TL, nesta situação, o Evangelho é o ponto de inflexão crítica do institucional. Pelo Evangelho na boca e na vida dos pobres se poder seguir em frente no caminho de Jesus. Todavia, para aprofundar a crítica e ser mais evangélica, a comunidade de fé deve ir mais longe que o diálogo com a modernidade. Esta é bastante ambígua. Por um lado parece abrir as portas para a humanidade viver e gozar e plenitude de uma vida que teria sido negada pela religião. Por outro, leva às condições de vida mais degradantes as pessoas dentro do seu mundo burguês. O diálogo, portanto, é sinuoso e crítico. A Igreja sabe bem disto (GS, 8), embora não tenha tirado conclusões práticas mais contundentes.

Mas que é, ainda, essa ambiguidade moderna? Ela produz dois mundos paralelos, separados, e que não deveriam se influenciar. Um é o profano. Ele tem racionalidade econômica e política própria. Sua postura é ficar alheio a qualquer dimensão moral ou transcendente. Outro é o religioso. A postura recomendada pelo mundo moderno e binário é que o mundo religioso fique alheio à racionalidade econômica e política²⁹³. Nenhuma contradição existe neste fato. Ele foi forjado para ser assim. A separação dos mundos está perfeitamente casada com a lógica moderna das autonomias das realidades. O que se pede como autonomia para as realidades terrestres é aceito para o mundo religioso, que de maneira autônomo deve seguir seu destino. Mas tudo deve estar separado, cada qual com sua nuance e perfil, de modo a fazer o que lhe é próprio.

²⁹² Ibid., p. 75. Tradução nossa e grifos do próprio autor.

²⁹³ RICHARD, Pablo. *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*. Colección Iglesia nueva. Bogota – Colombia: Indo-American Press Service, 1981, p. 37-38.

A desconfiança crítica que pesa sobre esse mundo binário é a quem serve ele. A suspeita é que ele está organizado assim para fazer permanecer o inumano sem questionamentos, e além disso, dissimulado e justificado pelo religioso. Para Richard a pergunta é se essa Igreja que dialoga com a modernidade será sinal de libertação ou não para os que vivem às margens das criações modernas.²⁹⁴ Para ser sinal deverá ter peso a voz dos pobres. Se isso não acontece, a Igreja, segundo Richard, corre o grande risco de decair no puro formalismo, no esvaziamento da força salvífica do Evangelho, reduzido a códigos abstratos²⁹⁵.

Cogitamos que nesta realidade edificada pelo mundo moderno, de separação dos mundos, criou-se a possibilidade de um apego institucional, aparentemente menos perigoso para Igreja do que o regime de cristandade, que cega e tira a lucidez para viver a vocação cristã. Como na cristandade a Igreja tinha o mundo como seu, lutava para mantê-lo e defendê-lo. A ameaça estava nos movimentos que tentavam tirar a força da Igreja sobre o temporal. O mundo cristão para ser mantido necessitava que a Igreja fosse o mundo, assim pensava-se. A modernidade, entretanto, trouxe um problema bem complexo. Agora a Igreja tinha o seu mundo à parte e precisava se proteger para manter-se viva²⁹⁶. Na defensiva, o apeço pelo institucional se reveste de mais força. Mais energias são dispensadas para guarnecer o que acredita ser sua vida e essencial para permanecer estável e forte. Afinal, agora é a Igreja contra os seus detratores e todos aqueles que lhe querem tirar a importância e lugar na história.

Vemos que aqui, sobremaneira, entra o formalismo e o esvaziamento salvífico do Evangelho temido por Richard. O receio às causas que os pobres propõem, por isso, passa a ser quase natural. Suas reivindicações desde a fé em virtude das condições precárias vividas parecem perigosas. Soam materialistas demais²⁹⁷. O vírus que pode destruir a Igreja possivelmente pode estar no meio dessas lutas. O institucional na Igreja retranca-se por equalizar o movimento dos pobres por libertação com o mundo que lhe ameaça. Na estrutura dos dois mundos da modernidade, os pobres engajados na luta social têm a presença fantasmagórica do pior dos mundos para a fé, assim como a teologia que os sustenta. As

²⁹⁴ Ibid., p. 39.

²⁹⁵ Ibid., p. 39-40.

²⁹⁶ É possível observar, ao analisar a eclesiologia do Vaticano II, o movimento de superação de uma visão eclesiológica anterior nos quais estão presentes os traços de uma Igreja que se sentia globalmente envolvendo o mundo e depois deixando de ser global para lutar contra ele. Cf. LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II*. Em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005, p. 107-147.

²⁹⁷ Essa era a percepção geral de alguns núcleos eclesiais da década de 1980. Ela está refletida nesta entrevista de CARVALHO, Maristela. Pe. Henrique Vaz, S.J.: “A teologia da Libertação corre o risco de se tornar uma leitura materialista do mistério da encarnação”. *Atualização*. Revista de divulgação teológica para o cristão de hoje. Belo Horizonte, v. XVI, n. 187/1, p. 325-329, jul./ago. 1985.

dificuldades para a conversão nascem desta situação, na qual a dimensão institucional da Igreja se entrincheira contra um mundo que não é seu, apesar do Vaticano II.

Temos assim os pobres que sinalizam caminhos de conversão e revelam em si o mistério da realidade e o medo institucional de dar ouvidos aos seus clamores.

2.3.2. *A Igreja dos Pobres*

A problemática da conversão não termina na indicação dos pobres para que a comunidade de fé revigore seu peregrinar e se estende no âmbito eclesial por práticas pastorais que procuram dar carnadura, compleição, à vida da Igreja no processo de libertação. O desafio da TL foi pensar essas práticas e ao mesmo tempo alimentá-las de modo consistente, buscando animar o povo.

Nesta dinâmica de pensar a prática de fé do povo está a articulação, já mencionada, do teológico da libertação. Esta não é considerada um adendo à vida de fé. É vista dentro do sentido global e profundo da fé em Jesus Cristo que confere salvação à pessoa. Dentro da libertação histórica não existe dois mundos. Não aparece o binário moderno²⁹⁸ do mundo profano e do mundo sagrado, como exigência racional. Outra racionalidade vige, a da fé. No crer se processa a unidade da vida. Vejamos:

Para a fé cristã existe somente uma ordem real que é aquela do destino sobrenatural. Por isso não há duas ordens históricas, a profana e sagrada. A história é sempre história da salvação ou da perdição, de acolhida humilde da autocomunicação de Deus ou de sua recusa. Esta perspectiva permite-nos ler o histórico e econômico, de forma histórico-salvífica, como instâncias, nas quais se estrutura a salvação ou a perdição do homem. O interesse da Igreja por estas realidades reside exatamente neste aspecto teológico, que lhes é objetivamente inerente. No econômico e no político jogam-se a justiça ou a injustiça, a fraternidade ou sua perturbação; isto, em linguagem de pertinência teológica, significa pecado ou graça, realização ou negação do projeto salvífico de Deus²⁹⁹.

Pela fé, sempre se insistiu desde o primeiro momento na TL, não existe distinção de planos³⁰⁰, de divisão entre natural e sobrenatural. A divisão que num primeiro momento parecia boa, pois delegava aos leigos o cuidado com o temporal, a animação do mundo segundo a fé em missão, e aos clérigos as coisas sagradas, foi sendo superada pela própria

²⁹⁸ Dizemos binário moderno porque as categorias *sagrado e profano* são divisadas primeiro na ótica da antropologia religiosa entre os antigos. Na modernidade serve para separar a religião da esfera pública e dos problemas ditos temporais.

²⁹⁹ BOFF, Leonardo. *A fé na periferia do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 63.

³⁰⁰ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*, p. 111-124.

ação dos leigos que aprofundavam seu agir no mundo³⁰¹. Ficava sempre mais claro que sua vida de Igreja era também sua presença nas ações políticas. Também para os clérigos envolvidos nos movimentos se consolidava na prática o fim da distinção entre o secular e o religioso. Isso não significa a supressão das especificidades do sentido do político e do sentido da fé. Para a TL o que estava em jogo era algo mais profundo. Como transcrito na citação acima, a vida, toda ela, na fé, está ordenada à salvação ou à perdição, guardadas suas características, contudo assumidas na globalidade da decisão da fé por Deus ou não.

A tendência à unidade e não ao dualismo na teologia, levou a TL a aprofundar esse caminho teológico em vista da única vocação para a salvação. Esta vocação é comunhão gratuita com Deus³⁰², supondo-se que todo ser humano sempre está marcado pela presença de Deus e nunca houve ninguém sem esse chamado amoroso inscrito em seu coração pela graça do Pai. O dualismo presente na distinção dos planos é posto de lado pela razão simples de que não é capaz de ensinar uma teologia da unidade da vida em sua complexidade e da unidade da vocação humana. Fundamentalmente, essa afirmação da unidade da vocação humana põe radicalmente em primeiro lugar a unidade da vocação divina, do destino de ser humano³⁰³. A não distinção dos planos conduz a uma visão mais integral da salvação, na qual a pessoa é assumida em todas suas dimensões.

Encontramos o lugar da expressão *Igreja dos pobres* na sequência desse discurso sobre a superação dos planos. As lutas dos pobres são contempladas pela TL como processos salvíficos, pois são libertações históricas. A libertação histórica vista como expressão da salvação, como promoção humana, dá condições para assumir a ação dos engajados na minoração das injustiças. Assim, a expressão *Igreja dos pobres* significou naqueles tempos de entusiasmo, uma consequência lógica da teologia latina que via de modo mais agudo os desenvolvimentos da teologia em geral no que diz respeito à supressão da distinção dos planos. Ademais, uma conquista irreversível e indiscutível do povo cristão na América Latina era passar a entender a situação da Igreja sempre a partir da história e da libertação³⁰⁴. Sem isso fica difícil pensar o que segue:

A Igreja pode afirmar sua identidade específica no interior de um processo libertador. Se a Igreja se situa à margem ou contra esse processo, perde sua identidade. A opção pelos pobres e oprimidos não é

³⁰¹ Ibid., p. 112.

³⁰² Ibid., p. 119. Gutiérrez mostra como a distinção dos planos já vinha sendo superada na própria história da teologia.

³⁰³ Ibid., p. 120.

³⁰⁴ RICHARD, Pablo. *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*, p. 55.

para a Igreja uma opção preferencial ou acidental, senão uma opção essencial e constitutiva. Dizer “Igreja dos Pobres” é quase uma redundância, pois a Igreja é dos pobres ou não é Igreja. Toda aliança (econômica, política ou ideológica) da Igreja com as classes dominantes, implica a negação da identidade da Igreja. Por sua mesma essência, libertadora e salvífica, a Igreja só pode constituir-se desde o “reverso da história”, a partir dos pobres e explorados³⁰⁵.

Para Richard, a identidade própria e irreduzível da Igreja é compreensível e passível de ser apreendida em face da opção pelos pobres que é essencial e constitutiva à Igreja. Superada a lógica dos dois planos, a Igreja como Sacramento da salvação, comunidade dos redimidos no Senhor, tem como opção essencial a opção pelos pobres fundamentada no teologal da libertação, que tem como referência e unidade a vocação humana e divina. Afirmar que a “Igreja é dos pobres ou não é a Igreja” não é uma posição teórica classista. É muito mais uma posição com base na interpretação da revelação de Deus que quis em Jesus gerar uma comunidade que fosse sinal da salvação para todos os povos. A Igreja é Sacramento da Salvação e, logo, Sacramento da Libertação dentro da única história humana e divina, na qual a libertação de todo tipo de pobreza é salvação e processualmente prefigura a plenitude a alcançar somente no Reino. Quando a Igreja é dos pobres ela é a Igreja por se colocar contra o pecado e a iniquidade que fere a vida humana. A Igreja não poderia ser Sacramento da Salvação se não fosse Sacramento da Libertação. A libertação é componente intrínseco da salvação. Uma coisa não se justifica sem a outra. E a dimensão teologal da libertação é categoricamente referida a Deus ou não seria teologal. *Dizer, por isso, Igreja dos pobres é assumir o desdobramento, no tempo e na história, da revelação de Deus na afirmação e não negação da mesma e única Igreja de Cristo*³⁰⁶.

Consoante a isso, Sobrino diz que “uma Igreja [...] que não for feita Igreja dos pobres, estará seriamente ameaçada com o aniquilamento, a irrelevância, e até a traição a sua razão de ser, que não é outra senão a de prosseguir na missão de Jesus”³⁰⁷. Os pobres são assim, quando assumidos, na ótica da TL, o selo de fidelidade da Igreja e de sua realização histórica. Que salvação poderia existir se não se desse lugar àqueles nos quais se manifesta mais precisamente as feridas do mundo doente pelo pecado? Na história a Igreja realiza-se na medida em que vive o Mistério do Cristo no Mistério dos pobres, na fidelidade e no amor aos mais sofridos, aos que estão doentes e necessitam de salvação e libertação. A luta contra as

³⁰⁵ Ibid., p. 57. Tradução nossa.

³⁰⁶ A matização histórica desta análise pode ser acompanhada em RICHARD, Pablo. *Morte das cristandades e nascimento da Igreja*. São Paulo: Edições Paulinas, 1984. Ver de modo especial o capítulo II da terceira parte. p. 117-180.

³⁰⁷ SOBRINO, Jon. *Ressurreição da verdadeira Igreja*. São Paulo: Loyola, 1982, p. 94.

estruturas injustas é sinônima de luta contra o pecado. Não são lutas que se fazem separadas, mas dentro do mesmo campo de batalha. A equação simples é que do lado dos poderes do mundo, tal como se fazem, se está do lado do pecado, contra esses mesmos poderes se está contra o pecado.

Aqui ecoa a voz do Senhor que diz: “mas entre vocês não dever ser assim” (cf. Mc 10, 43), no contexto maior do anúncio da paixão no qual Jesus conversa com os discípulos que estão sempre seduzidos pelo poder travestido de prestígio e lugares de honra (cf. Mc 10, 32-45). Os discípulos não percebem que desejam o poder que matará Jesus. Não conseguem entender que no mundo não podem coabitar juntos o poder que vem do amor de Deus e o poder pecaminoso compartilhado pelos que se voltaram contra o projeto salvífico de Deus. A vida dos empobrecidos é a encarnação das consequências de um poder pecaminoso, injusto, feito a despeito da vontade de Deus. Nesse sentido não há nenhuma falta de ortodoxia na expressão *Igreja dos Pobres*. Ela indica historicamente por quais caminhos devem ser abolidas as estruturas que negam a vida de Deus. Aponta para a superação da mentalidade centrada no poder e manifesta a gratuidade de Deus no plano da salvação. Coloca no centro da Igreja o serviço e o cuidado indispensável para com os frágeis na fidelidade à missão de Jesus e suas opções fundamentais.

No esforço teológico de elucidar essa questão, Sobrino raciocina que “tudo o que é palavra, sacramento – e nem falemos de outras estruturas eclesiais e disciplinares – nos colocará numa pista falsa para a verdadeira Igreja, se não se introduzirem os pobres de Mt 25, como verificadores da presença de Cristo na Igreja”³⁰⁸. Igreja dos Pobres é assim uma forma de falar da verdadeira Igreja e da presença de Cristo na sua Igreja na dimensão sacramental dos pobres. Com os pobres no centro da missão evangelizadora, Cristo permanece no centro de sua Igreja. Ao se escolher o Cristo se escolhe sempre os pobres. Os pobres como critério para verificar a presença de Cristo na sua Igreja, e a Igreja de Cristo, diluem abstrações e generalidades que podem ocultar perigosamente e velho jogo por poder. Ademais, põe a comunidade de fé no âmbito do serviço, da concretização de sua diaconia, do poder que se traduz em amar, ser sinal da salvação e da libertação.

Nas considerações eclesiológicas de Sobrino falar da Igreja dos pobres é também tratar da primeira substância eclesial da comunidade de fé e sua constituição histórica³⁰⁹. Esta substância eclesial permite por sua relevância histórica, segundo o autor, ver três elementos que iluminam essa forma determinada de ser-Igreja para viver a experiência do mistério de

³⁰⁸ Ibid., p. 109.

³⁰⁹ Ibid., p. 139.

Deus. São elas: “a comunitariedade na experiência de fé, a variedade e complementariedade de experiências históricas para a comunitariedade na fé, e a importância da presença ativa dos pobres na Igreja”³¹⁰.

Cada um dos três elementos explicita a substancialidade da Igreja. No *primeiro* as noções “povo de Deus”, “corpo de Cristo”, “templo do Espírito” são índices do aspecto duplo imanência-transcendência. A fé em Deus é vivida na relação com seu objeto, “Deus”, e o lugar dentro do qual se faz a experiência. O sujeito, desta forma, professa a fé a partir de uma situação concreta e dentro da comunidade na relação com outros sujeitos, irmão e irmãs, e sua transcendentalidade comunitária, na qual vem expressa o mistério de Cristo na Igreja pela revelação, pela tradição e pelo magistério, sem confundir-se com a enunciação simples de uma verdade a ser compreendida intelectualmente. Com isso quer-se dizer que a fé é comunitária e que a Igreja é em sua radicalidade, “Povo” de Deus. Parte importante dessa experiência é saber-se remetido à experiência dos outros. O *segundo* elemento, o ser-povo incide sobre a individualidade do crer não excluindo a individualidade da pessoa, sua experiência histórica e o contexto vital de sua opção, mas entende estas realidades como mediações para fé. Assim, as diferenças históricas são valorizadas para a constituição da Igreja enquanto povo, seja no nível do indivíduo, seja no nível comunitário. A diversidade é transformada em complementariedade. O ser-povo é, para esta experiência, a unidade que confirma a pessoa na fé qualificando diferenças na comunhão, gerando pertença, e serviço através dos dons e carismas³¹¹.

O último elemento, para Sobrino, é a importância que se deve dar à introdução do mundo dos pobres como fato primário e organizador da Igreja. Se o fato primário fosse a hierarquia, a organização da comunidade privilegiaria a autoridade e a obediência. Se fosse o celibato, a organização seria pelo princípio da liberdade para o serviço com base na solidão do homem e sua relação com o mistério de Deus. Sendo o mundo dos pobres, é preciso levar em conta que:

Uma teologia dos pobres pretende superar o enfoque meramente universalista e abstratamente democrático do povo de Deus, o enfoque meramente ético de uma Igreja para os pobres e o enfoque regional ou de classe, mesmo quando algo ou muitas destas três coisas estão presentes no processo histórico de constituição da Igreja dos pobres e mesmo quando nas três hipóteses citadas existem canais importantes para a experiência de Deus, como seriam a experiência de democracia e

³¹⁰ Ibid., p. 140.

³¹¹ Ibid., p. 140-143.

solidariedade e a experiência do conflito e certamente a experiência ética do serviço³¹².

A Igreja dos pobres é, então, a que encontra como fato primário, na sua base, o mundo dos pobres. É Igreja que tem o fenômeno multitudinário dos pobres reais, que tem rostos concretos, e que merecem atenção preferencial, que delinea a orientação histórica, constitutiva, e missionária da comunidade de fé em Jesus Cristo a partir dos pobres. Deste fato primário nasce a espiritualidade e a vida da Igreja, na sua concretude histórica entrelaçada pelo transcendente³¹³.

O fato primário descrito por Sobrino, a substancialidade da Igreja, acaba por solapar a divisão dos dois planos. Na expressão Igreja dos pobres se concentra a rejeição, também, do dualismo moderno. O inumano é corrigido no interior mesmo da Igreja, que se constitui histórica e transcendentalmente como negação da morte impingida injustamente aos pobres como consequência do pecado. A comunidade de fé abre-se para o mundo como lugar da efetiva realização da pessoa na relação com os outros, na reconciliação, na promoção da paz, na luta contra a injustiça. Na fé partilhada, a comunidade ergue-se como lugar no qual o indivíduo sente que a vida justa não se faz sem o outro ou pela obliteração do outro, explorando-o, submetendo-o, mas na afirmação da libertação inclusiva de cada pessoa. A comunidade, por isso, é sinal da salvação, um meio sem ser meio de um ponto de vista pura e instrumental, e pregação viva do Reino de Deus.

2.3.3. A Igreja referida ao Reino

A Igreja sem ser instrumentalizável, de modo agressivo como se faz com a sociedade atualmente, não tem fim em si mesma. Ela tem índole escatológica e sua consumação será na glória celeste (LG, 48). Isso significa que tem a realidade anunciada, mas não consumada. Tende para mais. A Igreja possui verdadeira santidade, porém imperfeita. Caminha na santidade para mais santidade e plenitude em Deus.

Investida de uma missão e albergadora dos dons de Deus, e do próprio Cristo, a comunidade de fé na dinâmica inerente ao crer se projeta rumo ao objeto de sua fé, o próprio Deus, para viver a comunhão definitiva (LG, 49) com o seu senhor. Enquanto isso não acontece palpita no coração da Igreja a pregação de Cristo sobre a proximidade do Reino de

³¹² Ibid., p. 145.

³¹³ Ibid., p. 145-148.

Deus (cf. Mt 4, 17). Na esperança e no amor, a comunidade vive sua fé que lhe incita continuamente ao arrependimento, à conversão, em vista do Reino de Deus (LG, 5).

Na pregação de Jesus todos precisam se converter por causa da proximidade do Reino (cf. Mc 1, 14s; Lc 4, 14s). O Reino é primigênio. Está no cerne da pregação de Jesus e é referência, reserva escatológica, para a vida das pessoas de fé. Seu anúncio nos diz que ainda não estamos no Reino e que precisamos nos preparar para sua chegada, mudando de vida. O chamado ao arrependimento nos dá a certeza de que ainda não estamos em sintonia com suas exigências. Para mais Jesus convida.

Que a Igreja converta-se, que seja a Igreja dos pobres e neles faça seu apelo de conversão ao mundo, só consagra seu percurso normal de Igreja chamada nos seus filhos e filhas à santidade, a crescer em santidade (LG, 40). Não poderia ser a Igreja Sacramento para o mundo se não fosse a primeira a dar exemplo no caminho da santidade e da conversão. Sua referência é o seu Senhor e o Reino anunciado por Ele. E diante do seu Senhor continuamente purifica-se para a vida em plenitude, converte-se, levanta-se e torna-se sinal para o mundo. Em tudo isso busca ser sinal do Reino de Deus que é sua referência fundamental para viver e promover seus filhos e filhas na fé. Assim como o Reino é manifesto em Jesus por suas palavras, gestos e ações, a Igreja procura também manifestar da mesma forma o Reino, sobretudo por ser Corpo de Cristo. Isso significa que, humildemente, sua missão é, com consciência de não ser o Reino de Deus, instaurar o Reino de Cristo, ser germe e início deste Reino para toda a humanidade (LG, 5).

A TL terá nessa seara um dos seus temas importantes. Codina destaca que um dos grandes méritos do Vaticano II foi ter dado uma guinada na eclesiologia e ter restaurado uma eclesiologia da comunhão. A passagem eclesiológica fundamental é a travessia de uma Igreja sociedade perfeita, identificada com o Reino, para uma Igreja que se autoproclama sacramento universal da salvação, que caminha para o Reino, Igreja Povo de Deus³¹⁴. E nesse sentido são superadas as reflexões atemporais, de cristandade, apologéticas, hierarca, centrada no magistério e jurídicista³¹⁵. De modo geral, a chave de leitura será o modelo da comunhão.

Codina apresenta como um dos princípios orientadores para essa eclesiologia o Reino de Deus. Este tem prioridade sobre a Igreja e qualquer identificação apressada da Igreja com o Reino conduz ao engano, ao messianismo, ao prestígio. Ser germe do Reino sim, ser o Reino não. A comunidade de fé é sacramento do Reino sem ser sua consumação. E a maneira da

³¹⁴ CODINA, Víctor. La Iglesia y el trabajo por la justicia. In: FAUS, José Ignacio Gonzáles et al. *La justicia que brota de la fe*. Santander: Sal Terrae, 1982, p. 161.

³¹⁵ Ibid., p. 162-163.

Igreja ser sinal do Reino é sendo comunidade e Povo de Deus, proclamando o modelo da Igreja comunhão como o mais originário para falar do Reino e de Deus, fundamento último da vida humana, ponto de chegada da unidade de todos com todos no amor³¹⁶. Desta forma o Reino é horizonte para a Igreja. Ajuda-lhe a discernir seus passos e tencionar a vida pelos caminhos da santidade, da humildade e da acolhida das pessoas.

Nesta eclesiologia, a TL vai aprofundando o sentido histórico da Igreja. Vê-la como lugar no qual imanência e transcendência não são dualismos nem separação de mundos, mas relacionais, mensagem para a vida da humanidade de que nenhuma realidade é absoluta, que toda a vida está orientada para um fim no qual Deus dará plenitude aos anelos mais profundos da pessoa. Nesta estrutura o próprio inumano da modernidade, a separação dos mundos, recebe sua crítica decisiva, pois a comunidade de fé “não é uma realidade autônoma e à parte, mas, como já o afirma a *Gaudium et Spes*, a Igreja *está* no mundo de hoje. Sua autonomia é relativa” e “aceitando que a Igreja se encontra dentro da sociedade, deve-se decidir em que direção ela atua”³¹⁷.

A direção, Codina postula, na referência ao Reino, que seja os pobres. Caminhar para eles e ter no Centro do Reino o cuidado com os mais fracos e aos mesmos ajudar a encontrar o sentido de suas vidas na comunhão fraterna e na liberdade da comunidade, dentro da perspectiva bíblica da paz que se faz na justiça. No projeto global do Pai, de reconciliação, de seu atuar como defensor dos empobrecidos, as consequências eclesiológicas é que “a Igreja de Jesus, sacramento histórico do Reino, há de ser uma Igreja solidária como os pobres, uma Igreja que opte prioritariamente por eles e faça deles o núcleo estruturador de sua missão”³¹⁸.

Na prática estamos nesse ponto na substância primeira da comunidade eclesial pensada por Sobrino. Com os pobres no centro dos esforços para ver o Reino de Deus ser anunciado ao mundo, a Igreja estrutura sua vida e também diz por quem e a partir de que realidade a sociedade precisa ser erguer para uma nova fase da história, inclusive a própria Igreja, quando necessário, na conversão e na solidariedade aos pequenos. Com os pobres no centro da ação da Igreja referida ao Reino vislumbra-se claramente como o anúncio da salvação no âmbito da história vivida pelos marginalizados diz respeito firmemente à sua libertação, e se consubstancia o rechaço do inumano no mundo dos pobres, assumido dialeticamente no relacional da imanência e da transcendência no interior da vida.

³¹⁶ Ibid., p. 167-168.

³¹⁷ BOFF, Leonardo. *A fé na periferia do mundo*, p. 67. Grifos do autor.

³¹⁸ CODINA, Víctor. *La Iglesia y el trabajo por la justicia*. In: FAUS, José Ignacio Gonzáles et al. *La justicia que brota de la fe*, p. 169. Tradução nossa.

A Igreja germe do Reino é do Reino de Deus sacramento da solidariedade³¹⁹. Anuncia para a sociedade moderna a salvação de seus melhores valores na solidariedade aos pobres. Diz que se a sociedade moderna não for capaz de resgatar sua dívida com os de baixo, com os que não contam para a história, todo o seu ideário de valorização da autonomia, de valorização da individualidade, sucumbe desastrosamente. Todavia, esse anúncio da Igreja será efetivo quando os pobres forem de fato um constitutivo eclesial e essencial³²⁰ no seu vértice imanente que aponta a transcendência, sendo mais que uma preocupação de ordem assistencial e moral.

Sabemos que pesa nessa construção uma possível crítica ao perigo do reducionismo na visão sobre a Igreja, com atenção a um messianismo temporal, com ênfase na política³²¹. Parece-nos que essa crítica pode ser desfeita sob dois argumentos já implícitos nestas considerações sobre este item da Igreja até este momento da escrita. O primeiro é a não pretensão de nada acrescentar aos aportes doutrinários que versam sobre a Igreja. A ortodoxia em relação à doutrina é mantida. A reflexão sobre os pobres não acrescenta, mas torna mais aguda a presença sacramental da comunidade de fé que assume a vida humana com todos os seus conflitos, porém se fazendo mensagem portadora de esperança e amor, de justiça onde a dor da vida precisa ser partilhada na cruz de muitas pessoas, a fim de partilhar e celebrar também a alegria da ressurreição. Sendo Igreja dos Pobres, a comunidade de fé vive o mistério da encarnação de Jesus Cristo na vida de cada pessoa mais sofrida³²² e ao mesmo tempo acolhe seu Senhor. Não nega o transcendente da revelação em Jesus Cristo, mas o assume sacramentalmente pela Igreja e na vida dos mais pobres, postando-se diante do mistério que tudo envolve, afirmando que contra a vida no pecado a dimensão sacramental da Igreja melhor se expressa tendo nos pobres a substância estruturante da comunidade.

O argumento segundo é que esta palavra teológica, como toda teologia, só é adequadamente efetuada como momento ulterior, segundo, depois da Palavra de Deus, dos dados da revelação, submetendo as realidades à regência da fé³²³. Com a fé se olha para a vida. Com a fé se diz algo sobre a Igreja em relação à vida. Porém a fé deixaria de ser credível se não alcançasse o mundo com seus reptos. A relação da Igreja com o mundo a partir de dentro da vida dos pobres, do sacramento do seu Senhor (cf. Mt 25), estabelece o diálogo com

³¹⁹ Ibid., p. 172.

³²⁰ Ibid., p. 171.

³²¹ *Instrução sobre alguns aspectos da "Teologia da Libertação"*. Cap. X, n. 6-7.

³²² ELLACURÍA, Ignacio. *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*. Para anunciarlo y realizarlo en la historia. Santander: Sal Terrae, 1984, p. 93-99.

³²³ BOFF, Clodovis. *Comunidade eclesial, comunidade política*. Ensaios de eclesiologia política. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 86.

o desafio maior da história em todos os tempos, em cada época com características novas, para ser Sacramento da Salvação para o mundo. Isso, contudo, não valida pensar de forma alguma essa visão como sendo de natureza política, ainda que não se recuse e se abrace as implicações políticas, pois “se a Igreja tem uma missão social, tem-na a título de uma instituição social entre outras, uma instituição por certo venerável e influente, isto é, como uma grandeza histórica e sociológica, mas não a título de “Corpo de Cristo” ou “Sacramento do mundo”³²⁴. A opção pelos pobres da Igreja entra no nível Omni-englobante da política, pela natureza das relações sociais, mantendo sua ancoragem eclesial e teológica, enraizada na opção de fé por Deus e sua disjuntiva profética contra o inumano.

É a referência ao Reino de Deus o fio condutor da reflexão sobre a Igreja dos pobres. E são as consequências desta referência o levedo da opção fundamental pelos marginalizados. No âmbito da fé, Ellacuría faz pensar a necessidade de recuperar o Reino de Deus para a vitalidade e caminhada histórica da Igreja. É pelo Reino que a Igreja escapa de sua perigosa mundanização,³²⁵ da institucionalização que pode envenená-la, na contramão de pensar que sejam as lutas em favor dos pobres. A separação entre Igreja e Reino de Deus surge assim como urgência de configurá-la ao Reino “para que a Igreja possa ver-se cada vez mais livre de sua ‘versão-ao-mundo’ mediante uma autêntica ‘conversão ao Reino’”³²⁶. Três características são apresentadas para situar como dever ser a conversão da Igreja ao Reino.

A preliminar é que o anúncio de Cristo não é em primeiro lugar um anúncio sobre a Igreja e nem anúncio fechado sobre si mesmo. O trabalho da Igreja, não deveria ser, então, sobre si mesma e seu anúncio para um mundo dividido só é possível com a Igreja voltada para o Reino. A segunda característica é a dinamicidade da concepção do Reino de Deus. Antes de ser um Reino é um Reinado. Neste o que conta é a ação constante sobre a história e enquanto conceito é soteriológico. Não se trata de um Reino fechado, mas da ação de Deus nos homens e em suas relações, do seu Reinado e do sentido escatológico que de Deus deriva. De tal não se pode pensar o Reino de Deus sendo o mundo, assim como a Igreja também não. A terceira característica é a unidade subjacente ao conceito que desfaz os dualismos, aqui já mencionados. O Reino é a presença de Deus na história e a história presente em Deus. A última é que o Reino é anúncio da esperança para os pobres, os oprimidos. Logo é contra o poder opressor, contra a permanência da iniquidade estrutural que tem raízes no coração do

³²⁴ Ibid., p. 104.

³²⁵ ELLACURÍA, Ignacio. *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, p. 12.

³²⁶ Ibid., p. 13. Tradução nossa.

próprio ser humano. O Reino é dos pobres³²⁷. As características resumem o quadro geral de como a TL referenciou a Igreja ao Reino.

Por fim, a positividade da afirmação, o “Reino é dos pobres”, podemos ir concluindo, é a assertiva peremptória de que o Reino não é dos ricos nem poderia sê-lo, pois seria, independente da moralidade (em argumento inverso ao que se diz sobre os pobres) dos ricos, que sejam bons ou maus, o reino dos fortes massacrando os fracos e da sentença de morte sobre as vítimas. Mas o Reino dos pobres tem lugar para todos. A ele se pede conversão. No reino dos ricos não há possibilidade de conversão e seus valores implicam a destruição da vida. Como a Igreja é germe do Reino é Igreja dos pobres, referida ao Reino.

³²⁷ Ibid., p. 15-18.

2.4. Conclusão

As frases e as afirmações, do presente capítulo, soltas e sem ter em mente o que foi dito no primeiro pode provocar a impressão de repetição do que tantas vezes já foi dito. Mas sequência aqui é: Liberdade-libertação; ser humano e louvor e glória de Deus no ser humano vivo; imanência-Igreja.

Liberdade e libertação são tão relacionadas quanto diferentes, pensando no que a TL passou a elaborar teologicamente. Diante do fenômeno de aproximação e solidariedade, de identidade latino-americana, o termo libertação vem à tona com notórias particularidades. Primeiro se distingue por uma opção política e sociológica. Depois ganha relevo na TL para o mundo cristão latino como referência para vislumbrar a radicalidade da transformação social que se pretendia realizar, porém com as marcas das opções da fé, que significavam assumir de maneira crítica a própria libertação na vida do povo de fé. Em última instância, a libertação é teologal e sua possibilidade de pensar o ser humano livre só pode acontecer na integralidade de toda a vida da pessoa, esconjurando abstrações sobre a liberdade e vivendo os processos de libertação no caminho dos pobres, postulando-a diante de Deus.

Desta liberdade pensada como teologal, a história é entidade como lugar da salvação, como lugar da manifestação de Deus que liberta o ser humano de sua pobreza, começando pelos de baixo, afrontando o mundo do pecado que divide e faz os pobres. Optando pelos pobres promove-se a libertação do “não pessoa”. Não é o diálogo como o homem adulto das luzes que a TL enfatiza. Não se trata do sujeito cartesiano, mas do sujeito pobre, de fé ou não, inserido num povo de pobres. Eis o sujeito da TL. E a luta se processa contra a própria inumanidade posta como fardo nas costas dos pequenos, efeitos colaterais da modernidade. E é na luta contra a pobreza, dos lados dos pobres que acontece o louvor a Deus e sua glória na vida resgatada das pessoas. Aqui o que conta é o sujeito solidário. Este é o sujeito (pessoa) propugnado pela TL, na confluência sacramental do Cristo pobre no pobre e na pessoa solidária revestida de fé.

E vive-se essa paixão de Cristo pela libertação dos pobres na Igreja. Na comunidade de fé, se procura a experiência do Reino, aqui, no agora da história e da vida de cada pessoa, como forma de viver a sacramentalidade da Igreja que não esgota o Reino de Deus. E não se trata de uma luta contra o mundo, mas de uma batalha a favor do mundo, com os pobres, sem que o mundo assuma toda a semântica do real. O Realíssimo está no Reino de Deus, que não se confunde com qualquer realidade humana e que provoca uma reflexão crítica até mesmo sobre a própria Igreja e seu possível apego ao “mundo” condenado por Cristo. Todavia, na

Igreja, pela ótica da fé, da salvação integral manifestada em Jesus Cristo, acontece a dialética na qual o sujeito vive as relações com Deus e com o outro, na busca da plenitude de sua humanidade, dentro da perspectiva da libertação que pressupõe Deus e o próximo, contra qualquer forma solipsista de pensar a realidade última da vida e da salvação.

3. A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO COMO TRATADO ÉTICO-ESPIRITUAL PARA ALÉM DA RACIONALIDADE TEOLÓGICA MODERNA

O primeiro capítulo fez-se terreno e até alicerce para o segundo. Este se constituiu pela tentativa de, em relação ao primeiro, dar elementos específicos para tocar nos pontos axiais de TL e assim abrir caminho para a compreensão do que lhe é naturalmente peculiar em sua reflexão teológica. A distinção entre uma coisa e outra nem sempre é fácil, visto a linguagem empregada para referir-se aos temas teológicos esteja sombreada pelo horizonte atual da modernidade, seja teológica ou não.

O capítulo do qual agora nos ocupamos tem o desafio maior de irmos ao deslinde da particularidade pressentida no segundo. E embora não possa ser visto imediatamente no esquema, esta terceira parte do trabalho organiza-se com os dois primeiros por correlação simétrica. Não só o segundo põe-se do lado do primeiro, mas também este. E assim todos de uma forma circular. Contudo, o terceiro capítulo internamente, esse é o objetivo, termina por concluir a reflexão do anterior prolongando a problemática da libertação no Pai criador, no filho companheiro de caminhada e que assume nossa vida, e no Espírito que em nós faz habitar Deus e sua eternidade.

A espiritualidade e o seu coextensivo ético serão os novos traços discutidos da TL no capítulo terceiro, pois são estes mesmos a oportunidade de continuar aprofundando o exposto. De dentro do âmbito da espiritualidade, pensamos, é possível ver melhor o caminho teológico da TL assim como de qualquer perspectiva teológica. E não só isso. Como para outras formas de fazer teologia, a espiritualidade é o campo necessário de onde se poder dizer alguma coisa sobre Deus em categorias teológicas, e não seria diferente para a TL. Daí a afirmação de Gibellini: “a teologia da libertação não é apenas uma perspectiva teológica, mas sobretudo uma espiritualidade”.³²⁸

Desde o início da TL, quando são postas suas bases, Gustavo Gutiérrez já chama a atenção para a espiritualidade. Antes da teologia como saber racional está a teologia como sabedoria, espiritualidade. Esta teologia de função sapiencial e espiritual nascia da meditação bíblica e estava orientada para o crescimento pessoal e comunitário. Calcada no progresso espiritual ela se desenvolveu na vida monástica e nos primeiros passos do cristianismo que dialogava com a filosofia da época, até no século XIV haver o divórcio entre espirituais e teólogos. Mas, sublinha o autor, inclusive com o retorno atual de uma nova teologia espiritual, a função

³²⁸ GIBELLINI, Rosino. *O debate sobre a teologia da libertação*. Col. Teologia da Libertação, Comentários 5. São Paulo: Loyola, 1987, p. 47.

espiritual da teologia é uma dimensão permanente da teologia³²⁹. Teologia sem espiritualidade cai no vazio. Não pode subsistir diante de sua missão de falar de Deus se não falar com Deus e escutá-lo com a inteligência da fé. A própria função crítica da teologia, fruto da sabedoria e da sua racionalidade, diante da Igreja e da sociedade, é convocada e interpelada pela Palavra de Deus, aceita na fé e unida à práxis histórica e à vida pastoral da Igreja³³⁰.

É certo que à primeira vista nem sempre se viu com clareza este aspecto da espiritualidade, de tal forma que parecia se esconder na militância ou mesmo nem existir na TL. Há algumas razões que podem ser levantadas para essa aparente ausência da espiritualidade. De um lado se pode verificar a própria aridez teológica fruto dos séculos escolásticos e junto com ela a teologia europeia marcadamente racionalista com refluxo se anunciando, timidamente, no início da segunda metade do século XX, já desencantado com algumas promessas iluministas, principalmente depois das grandes guerras. Esse era o contexto geral de todo o fazer teológico contemporâneo³³¹. Não era só um problema da TL. Talvez não se possa chamar a teologia europeia deste período de espiritual.

A pouca tematização da espiritualidade se devia, como uma segunda razão, ao sentimento que naquela ocasião tomava de conta das expectativas do povo, dos cientistas sociais e por isso dos teólogos. Para Hugo Assmann “a virada dos anos 60 para os anos 70 nos oferecia um contexto latino-americano onde certas coisas pareciam estar mais ou menos aí na volta da esquina”.³³² Isso conferia uma estado de vigilância sobre a realidade muito maior do que em outros momentos. Focava-se tudo na análise social com a firme esperança de que logo fosse possível acontecer a revolução e a mudança da América Latina.

Era ainda perceptível nos agentes de pastoral envolvidos com a dinâmica da libertação, e com a reflexão teológica, a dificuldade de se acercar da espiritualidade. Isso se explicava porque a espiritualidade que os alimentava na luta discrepava da mais legalista antes vivida no culto e na liturgia. A nova experiência não se ajustava com a antiga. Conforme Marcelo Barros, os agentes de pastoral:

“De repente, entram em contato com uma visão de fé mais histórica, da fé como expressão da vida etc. Qual é a consequência disso? Eles querem de tal maneira integrar essa vitalidade, essa experiências das comunidades na liturgia, que está fica sendo uma expressão intelectual grande da luta,

³²⁹ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*, p. 58-59.

³³⁰ *Ibid.*, p. 67.

³³¹ BERGER, Peter. *Um rumor de anjos*. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 70-102.

³³² TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. (Org.) *Teologia da Libertação*. Novos desafios. São Paulo: Edições Paulinas, 1991, p. 57. O livro todo é um conjunto de perguntas e repostas elaboradas pelo autor, como se fosse uma roda de conversa com diversos teólogos da libertação.

um encontro comunitário muito importante onde há muita reflexão libertadora, mas que de vez em quando perde esse elemento da gratuidade, da expressão da fé mais afetiva”³³³.

Como consequência disto, muitos passaram a equiparar a vida de oração com a prática pastoral engajada na luta. Com boa vontade, envolvidos no ativismo, deram o lugar da oração à prática pastoral, com o argumento de que vida é oração. Frei Betto alerta para o reducionismo desta prática e fala da importância da experiência litúrgica para que seja vivida “de modo que não haja o risco de transformar a experiência de oração, a experiência mística, num mero gancho para as tarefas imediatas com as quais nos defrontamos”³³⁴. A preocupação de Frei Betto neste caso não é só com a ideia de que a oração seja reduzida à vida, mas de que também seja instrumentalizada e perca seu caráter de encontro com Deus e sua gratuidade.

Ora, esta situação da espiritualidade na TL e seu desenrolar prático não tira do seu centro o fato de que seja “uma ingente e pujante corrente, um movimento forte de espiritualidade” de acordo com Hugo Assmann³³⁵. Nossa tarefa dissertativa aqui é refletir nos próximos tópicos essa força inerente ao seu fazer teológico, balizado pelo que tem sido o escopo deste trabalho. Nos apropriaremos do esquema trinitário para alcançar o objetivo. Dois são os motivos para a escolha. O primeiro é que possibilita dar continuidade à argumentação no que tange à diferença de perspectiva da TL em relação à teologia moderna. O segundo é que o esquema trinitário abarca bem a corrente de temas espirituais da TL.

3.4.Sobre o Pai

Como Deus aparece na TL? Como Deus Pai é dito pela forma de fazer teologia que põe a libertação histórica dentro de sua prospectiva de fé e da revelação, em contexto teológico? As perguntas não são novas. Elas, com a diferença dos elementos acrescentados aqui das lides da libertação, podem ser feitas a qualquer teologia em qualquer tempo. Não há teologia verdadeira que não parta de Deus e de certa maneira de dizê-lo relacionado com as perguntas novas que se fazem pelo ser humano dentro de situações existenciais diferentes. O mistério da realidade de Deus sempre emerge de toda teologia enquanto expressão da relação do homem com Deus, da comunidade com seu Pai.

Para falar de Deus ao homem a teologia desempenha seu papel de escuta, de acolhida da revelação na fé. Não parte de si. De Deus nasce seu discurso. Se Deus não tiver tocado

³³³ Ibid., p. 67.

³³⁴ Ibid., p. 66.

³³⁵ Ibid., p. 56.

primeiro o coração do teólogo não há teologia. Assim também na TL. Esta é a emergência espiritual de Deus nos pobres que alcança o coração da teologia no peito do teólogo, que opera o aprofundamento de certos temas esquecidos e faz saltar à superfície aspectos desconhecidos ou ocultados para a vida cristã³³⁶, mas que podem ser visualizados desde a fé. O que se pode dizer sobre o Pai, Deus, no contexto da opressão? Vejamos.

3.4.1. *Deus para nós: cria o ser humano à sua imagem*

Podemos de início já pôr o que será o refrão fundamental sobre a figura de Deus na TL. Ele é afirmado como o *Deus da vida*. É o criador, o doador da existência, que chama cada pessoa a viver a plenitude da vida. Professar a fé em Deus criador é muito mais que uma explicação cosmológica ou uma dedução racional. Dizer *creio em Deus* envolve, portanto, uma prática de vida que corresponda a esta dimensão espiritual do Deus da vida.

A vida que busca por intuição espiritual estar a serviço do Deus da vida depara-se com a tradição bíblica e eclesial, de um Deus que é mais que uma afirmação teórica, “uma reflexão teológica serena, e sim um grito de protesto e um clamor de esperança num mundo dominado pela morte”³³⁷. Deus não é só o Deus verdadeiro, mas é o Deus vivo e dos vivos (cf. Lc 20, 38). Se é o Deus vivo e dos vivos é também o fundamento da vida, o mistério da vida, comunidade de vida que busca se comunicar conosco, sopro vital, que nos cria para sermos guardiões da vida (cf. Gn 1, 2; 2, 19-20)³³⁸. E porque o Deus verdadeiro é o Deus da vida a oposição vida-morte é o lugar do discernimento sobre a veracidade de Deus. Quem é o Deus verdadeiro? Somente aquele que se apresenta com as credenciais que oferecem vida aos mais fracos.

É ainda pela tradição bíblica que Deus em Jesus se apresenta como a vida e verdadeira vida. Porque qualquer vida não é vida. Deus em Jesus é o Deus da vida em abundância, que resgata o ser humano do pecado, da decadência, que se apresenta como caminho verdadeiro para a vida, que se reveste de ressurreição. Na esperança contra a morte, contra os poderes da morte Jesus é o rosto de Deus que proclama a vida (1Jo 4,9-10; Jo 10, 10; 11, 25; 14,6). E mais uma vez, qualquer coisa que apresente a morte como fim não pode ser de Deus ou Deus. A oposição vida-morte é o critério fundante da experiência de Deus que conduz ao verdadeiro Deus da vida. Nessa oposição a morte só pode ser entendida como vida dada para mais vida. Sem o sentido do viver que tudo empapa de horizonte, a morte é tragédia, injustiça, sacrifício

³³⁶ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*, p. 245

³³⁷ CODINA, Víctor. *O credo dos pobres*, p. 121.

³³⁸ *Ibid.*, p. 122.

aos ídolos do poder.³³⁹ Não é para a morte que Deus criou o ser humano. A consciência sobre Deus no íntimo da experiência sobre o Deus da vida diz claramente que “Deus não somente criou como um princípio, mas também para um fim. Deus cria os homens para que sejam filhos”³⁴⁰, para viverem a experiência filial, de amor, para compartilharem a vida da qual são provenientes. Deus exerce nisso seu primeiro ato salvífico na criação. Sua obra não está destinada para a perdição, mas para a comunhão. Deus é vida para homens e mulheres e é Deus para nós, Deus para que a humanidade seja, exista, e participe da condição de ser.

Essa participação na vida de Deus acontece na história. Com a criação, o Absoluto abre o caminho do homem no seu existir histórico. A história pode ser lugar da danação humana, mas sobretudo é querida por Deus como abertura para Ele mesmo. Na história o homem pode se encontrar com Deus no seu caminhar de ser livre e sentir Deus como vida que potencializa sua vida contra toda forma de morte. Em direção à comunhão filial com Deus o ser humano firma sua vida na Vida.

A história é o lugar da realização da vida, pois está essencialmente ligada ao ato criador de Deus. Historicamente o ser humano plasma sua vida na criação histórica, na criação de si mesmo, na semelhança com o Deus da vida. A criatura chamada à relação filial constrói sua vida desenvolvendo a história em direção à comunhão divina. Por isso, a história só pode ser compreendida à luz da criação que em si é salvação de Deus³⁴¹. Esta salvação dada na criação implica que o ser humano realize sua liberdade pelo exercício da vida. Quanto mais o ser humano é livre mais harmoniza sua história com o ato criador de Deus e mais vive, pois a morte é antítese da liberdade. Tudo que oprime o ser humano no seu ato de liberdade de fazer sua história envolvida na criação contraria a salvação de Deus.

As lutas do ser humano por libertação são formas de estar para o Deus da vida que está sempre para o ser humano como criador. Na dinâmica da libertação, a vida, dom maior, é glorificada no Senhor. Contra a morte (o caos), a opressão (o pecado), o processo libertador é dentro da caminhada de fé ato contínuo de louvor a Deus e um jeito de identificar-se com o ato criador que é vida em si mesmo. A libertação e salvação em nós é Deus para nós como criador. Por isso Gutiérrez escreve:

Termos e imagens aludem, ao mesmo tempo, aos dois acontecimentos: criação e libertação do Egito. Raab, que é o Egito para Isaias (cf. 30, 7; Sl 87, 4), simboliza igualmente o caos que Deus teve que vencer para criar o

³³⁹ Ibid., p. 122.

³⁴⁰ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*, p. 196. Tradução nossa.

³⁴¹ Ibid., p. 196-197.

mundo (cf. Sl 74, 14; 89, 11). O “grande oceano” é o que envolve o mundo do qual surge o criado, mas é também o mar vermelho atravessado pelos judeus ao começar o êxodo. Criação e libertação do Egito são um só ato salvífico. É significativo, ademais, que o termo técnico para designar a criação original (*bara*) seja usado pela primeira vez pelo segundo Isaias (cf. 43, 1. 15; Dt 32, 6) para falar da criação de Israel. Os atos históricos de Deus em favor de seu povo são considerados criadores (cf. 41, 20; 43, 7; 45, 8; 48, 7). O Deus que liberta Israel é o Deus criador do mundo³⁴².

Tirando as consequências desta visão bíblica, o cativo para a humanidade é contrário ao ato criador. A libertação por sua vez é a criação porque é salvação, valorização da vida da pessoa contra a injustiça. Deus aí aparece como Senhor que legitima a vida da humanidade que sem vida e liberdade tem negada sua condição de ser partícipe da comunhão em Deus, embora nunca extinguida de sua natureza, pois Deus fica para a criatura como ser aberto para salvar e libertar, recriar mais uma vez, bastando para isso receber da livre vontade da pessoa o assentimento para tanto. A questão é que Deus, assim visto, é entendido como primeiro a dizer não aos empecilhos à vida das pessoas, do seu povo. Deus da vida e não da morte, no qual a criação é já sinal libertador, de abertura para a vida humana, no qual a libertação é a criação sendo na vida das pessoas, é tanto a liberdade do ser humano, do empobrecido, como a condição última de sua autonomia. Perto desta fé em Deus, o pobre é visto na TL com o sentido maior da transcendência. Servir os pobres contra os cativos da vida é louvar a Deus e estar em acordo com o desígnio salvífico, no plano da criação, de forma que a história como lugar desse atuar humano, que honra a Deus, se torna história da salvação. Por este modo, a solidariedade para com os pobres é a forma de pôr-se a serviço do Deus salvador, do seu projeto amoroso.

Assim o Deus que está “acima” não é o Deus da distância, mas o Deus que justifica suas lutas, suas vitórias e a continuidade da história do povo. Esse Deus é o Deus de Jesus, um Pai, no qual a transcendência é encontrada na comunhão filial. Para Sobrino, “assim, caminhamos na história com um Deus Pai, e nos encaminhamos para seu mistério absoluto”³⁴³. É no entranhável da comunhão filial que se encontra a transcendência e o amor de Deus que não condiz com a miséria seja em qual forma ela se manifeste. A absolutidade do Deus da vida relativiza as injustiças e estruturas postas no mundo como intocáveis. Para os pobres, Deus, no seguimento de Jesus que nos apresenta seu Pai que passa ser o nosso Pai, é sinônimo de sua autoafirmação. Se Deus os ama e chama para a comunhão ninguém pode tirar, tomar essa

³⁴² Ibid., p. 198. Tradução nossa.

³⁴³ SOBRINO, Jon. *Fora dos pobres não há salvação*. Pequenos ensaios utópicos-proféticos, p. 143.

dignidade. Deus criador e libertador é a fonte da vida e sustenta suas causas. E esse Deus é encontrado filialmente no centro de suas vidas, *sendo Pai e sendo Deus*³⁴⁴. Como Pai os acolhe e cuida. Como Deus os açula à liberdade, ao movimento, mantém a relação dialética de proximidade e distância assumida no viés do mistério que convoca para ser mais, parecer-se com seu jeito de ser amor, justiça e viver na perfeição, pois o Pai que nos apresenta Jesus, o seu Pai, o Deus da vida, é perfeito (cf. Mt 5, 48). Como Deus é o Criador, a fonte de todos os bens e da vida; e como Pai é o dispensador destes bens, da alegria de viver, quem forja o sentimento do ser humano para o “alto”, para a grandiosidade de viver como filhos e filhas queridos, com máxima dignidade cf. (Mt 6, 25-27).

Por tudo isso é o Deus da vida e não da morte. Deus ao criar está voltado para nós e jamais contra, de costas voltada para a vida humana. Diante das agruras dos pequenos, das situações de sofrimento e de injustiça, o Deus da vida é também o Deus dos pobres, dos que têm suas vidas massacradas pelas opressões. É Deus para quem mais precisa, Pai amoroso que não pode suportar a dor de seus filhos. Daí que “a glória de Deus consiste em que o homem viva, mas a vida do homem é a visão de Deus” (Irineu, *Adv. Haereses*, IV, 20, 7) no coração espiritual e espiritual de Dom Oscar Romero passa a ser: “a glória de Deus é que o pobre viva”³⁴⁵. Sim, nas situações injustas o homem no qual é negada a glória de Deus e a visão de Deus para o homem é o injustiçado e empobrecido. Neste o dom maior da vida, do Criador, perde seu brilho e fulgor, sua beleza é ocultada.

A glória de Deus é sua criação e sua imagem em estado de beleza, daquela beleza da qual fala o texto da escritura, contemplada pelos olhos do criador na bondade de cada uma das criaturas (cf. Gn 1, 4. 10. 12. 18. 21. 25. 31). Beleza que é graça, bondade, gratuidade de Deus pelo ato de criar, dimensão originária na qual está presente a vontade do criador de plenitude e harmonia para toda a criação. A vida a que é submetida os pobres nega tanto o Deus da vida como sua glória. A luta pela vida dos pobres, neste sentido, se insere dentro da lógica da exigência, da ótica do imperativo, pelo restabelecimento do sentido originário da glória de Deus. Mas essa exigência e imperativo estão articulados à graça³⁴⁶. Ligam-se eticamente ao dado originário de uma justiça que tem sua exata compreensão na espiritualidade, na relação com o Pai de Jesus. No Pai de Jesus é a beleza da glória que conta. Ética e beleza vão juntas como influxo da criação. Logo a justiça não é a feiura da dor imposta ao injusto, mas a vida plena para os pobres, para os pecadores.

³⁴⁴ Ibid., p. 144.

³⁴⁵ CODINA, Víctor. *O credo dos pobres*, p. 123-124.

³⁴⁶ GUTIÉRREZ, Gustavo. *O Deus da vida*. São Paulo: Layola, 1992, p. 157-183.

Na visão de Gutiérrez “a presença de Deus leva a enfatizar uma perspectiva ética, mas não é menos certo que encontrar Deus na contemplação implica uma dimensão estética”.³⁴⁷ Fechar-se à beleza, à sua bondade, impede o acesso à Deus que nos ama, que vê toda a criação mergulhada na bondade de seu querer e de seu olhar benevolente. Jesus nos seus ensinamentos sobre o Reino, chama os discípulos a entrarem em sintonia com esse olhar de Deus. Do lado da exigência ética está a mudança e a ruptura requerida de cada pessoa para transformar a vida, lutar pela justiça. Do lado da graça, da gratuidade, está a exigência da fé para acreditar no Reino anunciado, na proposta de vida de Deus para que a humanidade possa reconstituir-se.³⁴⁸ Sem isso a glória de Deus não é possível de ser vista na humanidade que, criada para a comunhão, realiza-se na filiação a Deus e na fraternidade com seus semelhantes, na bondade originária, dom de Deus na criação de onde desde sempre brilha sua glória. Podemos dizer que a contemplação leva à beleza e a beleza à justiça na busca pelo Reino, que de acordo com Gutiérrez é gratuidade e é encontrado³⁴⁹. Trata-se de uma dialética na qual a pessoa não pode ceder a ilusão de fazer o Reino sem Deus, pois o Reino é do Deus da vida e só ele é seu autêntico construtor, embora chame os seus para viverem no espírito do Reino.

3.4.2. *Deus liberta e dignifica a sua imagem*

O Deus da vida é o Deus que pelo seu Reino dignifica a vida do ser humano. Pelo Reino de Deus e sua justiça tudo o mais é nos dado (cf. Mt 6, 33). Buscar o Reino do Pai, pedi-lo em oração e fazê-lo ser pela santa vontade de Deus, tê-lo em primeiro lugar, é a fonte da espiritualidade que dignifica a vida dos pobres. Tal é a mensagem de Jesus sobre seu Pai. Leonardo Boff, inclusive, situa assim a oração na qual Jesus nos ensina a chamar Deus de Pai, que é a oração do Reino:

Na reflexão inicial sobre o pai-nosso tentamos fazer a atmosfera existencial que deu origem à oração de Jesus. Subjacente está a percepção sofrida pelo paradoxo deste mundo: a criação boa de Deus se encontra dominada pelo diabólico que atormenta nossa vida e nossa esperança. O Reino de Deus representa a reviravolta desta situação; por isso do coração das trevas eclode o raio da luz libertadora: o Reino já foi aproximado e já acontece em nosso meio!³⁵⁰

³⁴⁷ Ibid., p. 108.

³⁴⁸ Ibid., p. 136-137.

³⁴⁹ Ibid. p. 139.

³⁵⁰ BOFF, Leonardo. *O Pai-nosso. A oração da libertação integral*. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 35

O Reino de Deus é para o ser humano a recuperação de suas esperanças mais profundas, a boa nova de um Deus que convida os pequenos à vida, para estarem na posse do sentido da criação pela novidade do seu reinado. Por isso, a adesão ao Reino, ao Pai de Jesus que se faz nosso, é um ato de fé, de esperança e amor³⁵¹. É fé em um Deus sentido como negação de todo sofrimento imaginável, das injustiças, esperança na ação misteriosa e gratuita do Pai no centro das nossas ações, como força que leva a humanidade a ir dizendo sim ao seu projeto de vida, e amor a Ele e aos irmãos, com os quais se ensaia na terra o que será na posse definitiva da visão beatífica. O Reino, podemos dizer, é a criação redimida para o bem de todos. E nesta criação redimida pela força transformadora do Reino de Deus, o ser humano reencontra os elos perdidos e originais da vida em Deus. No Reino a imagem de Deus nos seus amados filhos e filhas é dignificada. Isso porque o Reino, em primeiro lugar e sua justiça, se estabelece pelas medidas de Deus. É maior, como Jesus disse, que a justiça dos fariseus e mestres da lei (cf. Mt 5, 20) e exige de nós um discipulado que nos encaminhe para o sentido maior também desta justiça. Destarte o Reino é acolhida da graça de Deus que convoca e exige vida nova. Mas esse Reino é original no sentido de totalmente novo e também de redenção do originário da criação, pois é vida segundo o projeto de Deus para seu povo.

Do ponto de vista da exigência, no centro do Reino está Deus buscado pelo povo tocado dialeticamente pela Revelação, como dom, como graça. Este povo busca Deus, e isto se exige dele, mas antes foi lhe dada a condição desta busca pela revelação. Deus se deu a esse povo na criação e na libertação do cativo. O povo tem como experiência de base o Deus que anda junto consigo, que é o Deus dos seus pais (Revelação), de Abraão, Isaac e Jacó.³⁵² É o Deus de um povo, de uma fé partilhada que se encarna no coração da coletividade aberta ao Reino que o Senhor quer instaurar. Não é Deus para iluminados, mas para uma unidade estruturada na fé. Na comunhão da fé o povo encontra a liberdade vivida no horizonte do amor a Deus como princípio interior a organizar a vida segundo o Espírito. É o encontro com Senhor na revelação que abre o caminho para a exigência de estar no Espírito e desenvolver uma forma de vida condigna à dignidade humana nos seus aspectos globais, no que toca toda a existência humana³⁵³.

O povo encontra sua dignidade sendo povo de Deus liberto, fazendo memória da libertação. “A experiência da liberdade marcará sucessivamente sua vida e sua

³⁵¹ Ibid., p. 31.

³⁵² Ibid., p. 38.

³⁵³ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber en su propio pozo*. En el itinerario espiritual de un pueblo. Lima: CEP, 2004, p. 112. Tradução nossa.

espiritualidade”³⁵⁴, escreve Gutiérrez. Interessante notar que a experiência da libertação é signo maior da dignidade e da memória do povo e faz com que se entenda diante de um Deus libertador e criador, que tem um Reino diferente, como entidade comunitária que jamais pode ser escrava. Pertencer ao povo significa ser livre, o que para nossa reflexão pode ser compreendido como indicação clara do Reino. Assim o Deus criador, que liberta, tem seu povo para levá-lo dignamente à liberdade, contra a opressão, as injustiças em um mundo novo onde reine a paz possível em consonância com a vontade de Deus que, não anulando, mas dignificando, realiza a pessoa. Essa é a espiritualidade que alimenta o povo pelo seu caminho histórico. O povo sente de forma viva a liberdade na vontade de Deus, nos seus mandamentos, nas suas leis. Tudo que vai acontecendo na experiência do êxodo organiza o povo num aprendizado que conduz a mais liberdade. Deus, desta forma, é encarado como o grande e fundamental sustentáculo da vida livre. Sem ele essa vida livre não é possível e o povo o encontra porque ele se permitiu encontrar dentro do contexto da luta por liberdade³⁵⁵.

Gutiérrez entende, falando de Israel, que “a busca da união com o Senhor domina todo o processo de libertação e constitui o miolo desta experiência espiritual de um povo inteiro”³⁵⁶. A busca pelo Deus que se deixa encontrar é um caminho, daí a metáfora tão importante do deserto a ser encarado rumo à terra prometida, lugar de situação radicalmente distante da escravidão antes vivida. No deserto acontece o tirocínio que prepara o Espírito para o encontro com a terra prometida que não pode existir sem o encontro com Deus. É o senhor encontrado, no seu amor e na fé do povo, a alma da nova terra. Sem ele a situação radicalmente diferente da terra é inviável. Por isso, Deus insiste que recordem sempre da libertação e de sua presença geradora dessa libertação, insiste que o povo passe pelo seu caminho de vida (cf. Sl 128, 1)³⁵⁷.

Nesta história Deus Reina e ocupa lugar central. A terra prometida perde seu valor sem a presença do Senhor. A experiência de possuir a terra se confunde com a experiência de fazer o caminho do senhor, tal são o sentido e a relação de Deus com seu povo. Possuir a terra sem a presença de Deus é como não possuí-la. É correr o risco de estar na escravidão, pois a terra é tida como promessa na comunhão com Deus³⁵⁸. Na escuta de um chamado, que é Revelação ao ser humano, para ir buscar felicidade no deslocamento de si, diante das exigências da libertação, que em última instância é dom, Deus é o primordial. Só o senhor pode assegurar de

³⁵⁴ Ibid., p. 117.

³⁵⁵ Ibid., p. 118-119.

³⁵⁶ Ibid., p. 119. Tradução nossa.

³⁵⁷ Ibid., p. 121.

³⁵⁸ Ibid., p. 120.

verdade a liberdade porque ele é libertador não por consequência de sua ação, mas por esta ser consequência de sua natureza. “Deus não é libertador porque liberta; ele liberta porque é libertador” na compreensão de Gutiérrez³⁵⁹. Isso significa que o povo encontra libertação em um Deus que é libertador não por predicado de uma ação. Com esse Deus o povo sabe que tudo que ofenda e tire a liberdade está na contramão de sua fé.

Essa experiência espiritual se estende ao culto. Os louvores do Senhor são inexistentes na escravidão, na falta de liberdade. Como afirma Gutiérrez: “não se rende verdadeiro culto a Deus se não se está em situação de liberdade. A libertação, por sua vez, chega à plenitude na oração dirigida a Javé, o Deus da vida. Este vínculo constitui o núcleo de toda experiência religiosa”.³⁶⁰ A síntese entre as liberdades acontece na oração que celebra a liberdade. Deus é dito na oração como agente consistente no movimento do povo para sua condição de povo autônomo e livre. Por isso, os chamados “credos históricos”³⁶¹ são odes à ação de Deus, que confere vida a seu povo com a libertação concedida. Não é à toa que não se pode e não consegue cantar os louvores de Deus em terras estrangeiras, no cativeiro (cf. Sl 137, 4). A alegria do povo é a liberdade interiorizada na fé do Deus revelado, cuja promessa é a terra prometida conquistada como caminho até o Senhor da vida.

A religião que o povo celebra, mesmo que se possa esquecer ou camuflar, tem na sua alma a sede de liberdade. O seu canto não é feito de uma espiritualidade marcada só pela busca de virtudes pessoais, de crescimento voltado para si. Seu louvor canta as peripécias de Deus que lhes arranca da terra da escravidão para a terra nova, onde a liberdade e a justiça reinam e são os pilares fundamentais da vida. Os elementos desta fé são o Deus da vida, libertador, a terra prometida e a vida livre, feliz, sustentada pela presença do Senhor na fidelidade à Aliança. Nesta fé onde está a verdadeira presença de Deus está também o homem bem-aventurado. Deus é a liberdade do povo. Deus e o povo não são realidades antípodas. O Reinado de Deus se faz pela felicidade humana. Escolher a Deus é escolher a vida. Não escolhê-lo é ir ao encontro da morte, da falta de realização pessoal e coletiva.

Deus para a fé deste povo é sua liberdade originária. A luta pela libertação permite um encontro com Deus desde a perspectiva do bem querer do Pai no seu desejo primordial de ver homens e mulheres dignificados no plano da criação, no contexto da harmonia paradisíaca. A proximidade com Deus leva o ser humano ao centro de sua condição enquanto ser. É-nos permitido dizer que a mística que anima o povo para a libertação é exatamente a percepção do

³⁵⁹ GUTIÉRREZ, Gustavo. *O Deus da vida*, p. 24.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 26.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 26-28. O autor refere-se a estes textos: Dt 6, 20-25; 8, 11.18-19; 26, 4-9; 32, 46-47 ; Am 2,10; 3,12.

fato fundamental da libertação do Egito³⁶², porém, eivada pela lógica de que Deus é o senhor que lhes deu a vida que os tem como filhos e filhas e que por isso não os pode deixar desamparados. É o Deus da criação que chama à liberdade, à vida plena. É o Deus dos Pais e que é Pai, que tem uma história de caminhada com o povo. Assim vai se constituído a fé do povo e o profundo elã com Deus na medida em que a Revelação lhes apresenta um Senhor caminheiro com os seus, que chama constantemente para viver à altura do dom da criação em reverência a Deus na sua majestade, que longe de diminuir o ser humano o enobrece e torna mais humano e livre. A escravidão é combatida com o olhar focado no Deus único. O que prende o ser humano é rejeitado porque Deus criou para a liberdade e para o amor.

Essa maneira de sentir Deus com o povo e de viver a espiritualidade pode ser bem notada, com assento universalista, nestas palavras de Dom Pedro Casaldáliga:

Deus nos chama, por seu Filho, a viver em comunhão com Ele. Fez como os homens, com cada homem, com a humanidade inteira, uma Aliança de Amor. Deu-nos sua palavra e sua vida. Quer dar-nos para sempre sua própria felicidade: aqui na terra progressivamente; plenamente, lá no céu. A cada um, na segurança de nossas aspirações; a todos como uma família de potencialidades, tensões e amores entrecruzados³⁶³.

O Deus da vida e da liberdade é o que está na luta com o povo, mas também o que está entregue para toda a humanidade e que por isso mesmo não fundamenta uma fé que aceite a dor e a desgraça dos mais pobres, porque é Deus para todos. Assim vai refletindo Dom Pedro ao falar da conversão:

Não basta rasgar as vestes para converter-se; como nunca bastou confessar-se na penumbra do confessionário; como não bastará agora celebrar uma bela confissão comunitária. Para converter-se não basta renovar adventos e quaresmas, ou organizar coletas socializadas, ou dar tantos por cento tranquilizadores. É preciso rasgar o coração, circuncidar a raiz das estruturas de pecado, “subverter” a ordem estabelecida no próprio espírito – burguês, - na própria família – fechada, - na própria empresa, na rua, no país, na Igreja, no mundo [...]. **E essas estruturas devem cair a golpes de sinceridade evangélica, a golpes de audácia cristã, a golpes de revolução social**³⁶⁴.

A espiritualidade com olhos no Deus da vida é aberta para todos, por sua vitalidade, e arrancando toda a densidade da fé cristã, porque não se acomoda à aparência das mudanças

³⁶² Ibid., p. 34.

³⁶³ CASALDÁLIGA, Pedro. *Com Deus no meio do povo*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, p. 21

³⁶⁴ Ibid., p. 23. Grifo nosso.

para alcançar a vida e a liberdade. É para todos porque exige a subversão estrutural que desaninha os fechamentos, as consciências adormecidas no sossego de algumas práticas religiosas ou caritativas. Não seria para todos se não proclamasse a mudança, a liberdade e a esperança com golpes de sinceridade e audácia cristãs. A permanência do que aprisiona e maltrata só diz que Deus é de alguns. Ao contrário, a mudança por dolorida que seja para os mesmos “alguns”, aponta os caminhos do Reino e este é de todos.

Dom Pedro ainda, com realismo sobre o universalismo e em texto “engasgado”, ressalva:

A conversão que é fé – adesão ao Cristo Libertador – e esperança – o humilde e forte apoiar-se nele, sem outros suportes, contra todo risco e desafio – é, sobretudo, uma atitude de amor: o difícil amor a Deus e aos inimigos... nos “próximos”, impertinentes e habituais, e nos românticos distantes; nos normalmente estabelecidos na sociedade e nos marginalizados de toda espécie.³⁶⁵

A espiritualidade que tem o Deus da vida como dignificador do ser humano sabe as quantas é difícil viver o amor. Sabe que o amor do Senhor é para todos e não discrimina, mas em nós exige a virtude de amar os que se fecham ao amor em razão da própria justiça e da paz, tendo consciência do que são, sem ingenuidades, pois podem ser os marginalizados, mas também inimigos e gente estabelecida, que se refestela com a miséria de outros. Se assim não fosse essa espiritualidade não poderia ser anúncio do Reino de Deus, recuperação da criação e libertação do ser humano de forma integral, dignificando-o a partir de suas raízes mais profundas, a saber, o próprio Deus. Isto porque o Reino é de Deus. A criação é o próprio Reino como projeto de plenitude para o ser humano, que só pode encontrar seu ápice de ser e dignidade na ordem integral do viver na comunhão com Deus Pai, na liberdade íntima da relação com seu querer que realiza o âmago humano. Há que se reconhecer que o Reino é o lugar no qual o Pai chama o filho mais velho para entrar na festa, mesmo quando esse ainda não compreende o sentido profundo do Reino. Pois, Deus é dispensador do dom do seu Reino de modo abrangente, para bons e maus.

3.4.3. *Deus liberta Deus*

O Deus da vida e libertador, fundamento do caminho do povo na fé, da pessoa no afã por liberdade, também é o Deus livre, o Deus que liberta Deus. Pode parecer estranho dizer que Deus seja livre e que Deus liberta Deus, entretanto, o povo que caminha fazendo sua

³⁶⁵ Ibid. p. 24.

libertação em Deus compreende seu Deus como muito mais que o absolutamente outro (muitas vezes só uma abstração), mas como, de uma maneira bem concreta, o que não é produto das mãos e da inteligência humana, o que não se confunde com as criaturas (cf. Sb 13; 14, 12-31; Sl 31, 7; 97, 7)³⁶⁶. Não é um Deus fabricado. Mas é o Deus que se dá, que se revela, que comunica a si mesmo lá onde o mistério da vida humana pulsa, nos sofrimentos, nas alegrias e nas esperanças de viver plenamente.

Mas quem é esse Deus que se revela a si mesmo? A resposta não é imediata. Rápida demais a resposta incorreria em manipulações sobre a imagem de Deus. Quando se trata de Deus sabemos estar diante do mistério. O respeito e a reverência ao mistério faz parte da sensatez teológica. Porém, o mistério na Bíblia não é sinônimo do que deve ficar oculto, escondido, que deve permanecer secreto³⁶⁷. O que fica secreto, presumimos, também serve à manipulação dos pretensos donos dos mistérios. O que é de poucos iluminados cria separações, castas, e perigosas formas de ver Deus, mais propensas aos grilhões do que à liberdade. O Deus manipulável também está preso. É um Deus controlado por interesses, por ambições pessoais e daninhas. Dizemos preso no sentido de que cumpre e diz só o determinado pelo vidente de plantão e não está disponível para a experiência do indivíduo ou da coletividade. Não é o Deus vivido na comunhão e na solidariedade das pessoas, percebido como mistério benfazejo. É o Deus do medo e das justificações³⁶⁸.

A *revelação de Deus*, do seu mistério, de sua parte é *gratuidade*³⁶⁹. Deus se revela por amor e não como prêmio ao mérito de quem seja. Essa gratuidade se manifesta em sua predileção em estar disponível para os menores, para os pobres, e assim a toda pessoa. Sempre a partir dos de baixo Deus expõe sua gratuidade. O sem valor no mundo revela o valor primoroso do amor de Deus e sua predileção sem exclusividades³⁷⁰, pois o amor ao sem valor e a revelação para o “insignificante” é sua prova cabal de que não é o Deus trancafiado dos entendidos e doutores. Ele é antes de tudo o Deus disponível. Está aí para o ser humano radicalmente como presença-mistério. Podemos dizê-lo sem dizê-lo como qualquer outro. Sua presença misteriosa nos põe a todos em situação de igualdade.

³⁶⁶ Como é sabido, aqui não está a simples crítica ao icônico. A intuição de base é o desmascaramento da idolatria como forma de controle da dimensão religiosa e da imagem de Deus. Não representar Deus significa não poder aprisioná-lo a nenhuma forma ou conceito.

³⁶⁷ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Una reflexión sobre el libro de Job. Lima: CEP, 1986, p. 12.

³⁶⁸ A compreensão da liberdade de Deus não está nas justificações. Pode estar “em núpcias com a Cruz que só a Fé entende como um louco a outro louco”. Trata-se do final do poema *Pássaro* de BETTO, Frei. *Oração na ação*. Contribuição à espiritualidade da libertação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977, p. 87.

³⁶⁹ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, p. 13.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 15.

Pela revelação *Deus é o que está aí* para os pobres e a partir daí para todos. É um Deus aí no mistério que é convocação para viver a partir de mistério, da liberdade e de sua disponibilidade salvadora. É gratuidade por dar seu Reino e, por este, restaurar a criação. Num primeiro momento se pode se dizer que Deus *está* para o ser humano integralmente sem com isso esgotar ou dizer seu mistério. *Está aí* para qualquer pessoa sem ser propriedade, objeto. Não está passível à manipulação e a força do seu mistério reconduz sempre a ele com mais intensidade na procura incessante pelo seu rosto. Deus que se revela aos cativos, aos pobres, a partir de baixo se diz ao mundo como o Senhor libertador, que não se deixa emoldurar porque qualquer olhar.

Diante da gratuidade de Deus e de sua disponibilidade de *estar aí*, Gutiérrez lembra, dentro do marco da TL, que Deus antes de ser pensado precisa ser contemplado. Ao que vem ao encontro de nós primeiro se acolhe. Escutar é a atitude inicial antes de falar com ele ou falar dele. Por isso, tudo começa no silêncio que acolhe a gratuidade de Deus, sua benevolência e ternura para conosco. O *ato primeiro* é contemplar. O *ato segundo* é falar. No ato primeiro está inclusa a prática da vontade de Deus pelo seu Reino. Por esta razão, contemplação e prática se alimentam mutuamente. Contempla-se Deus e sua vontade que leva à prática do Reino que nos remete de novo à contemplação para irmos libertando-nos também de nossas certezas na escuta ao Senhor. As premissas desse processo teológico são gratuidade, revelação, silêncio e linguagem³⁷¹.

Do postulado da gratuidade nasce a consciência de falar de Deus, sobretudo para a realidade marcada pelo sofrimento da pobreza, da dor, da angústia. Como falar de Deus, do Deus que se revela como libertador, amor e gratuidade para os que sofrem, para os que padecem como vítimas, inocentes? Esse é o ponto de partida da TL e também o lugar do qual se desfaz os engodos sobre Deus. A partir do sofrimento dos pobres e das pessoas é feita a desconstrução de imagens de Deus que não condizem com o seu mistério e sua revelação. A questão é como falar de Deus amor, o Deus da vida, para quem jaz na miséria e na vida que não é vida. Importa perceber que o sofredor que tem em conta a Deus, o interroga desde sua possibilidade e imagens que tem do Senhor, por isso se lhe abre uma oportunidade para encontrá-lo mais profundamente ou renegá-lo por completo. Como diz Gutiérrez: “o silêncio de Deus é mais insuportável para quem crer que o Deus de nossa fé é um Deus vivo e não como aqueles, aos quais se refere o salmista, que ‘têm boca mas não falam’” (cf. Sl 115, 5)³⁷².

³⁷¹ Ibid., p. 16-18.

³⁷² Ibid., p. 21-22.

A resposta que não é matemática, embora possamos dizer que seja uma matemática existencial, vem pela solidariedade, pela prática amorosa da comunhão com os pobres que se situa no âmbito do silêncio, do momento inicial, do ato primeiro. Pela fé no Deus da vida e do amor, na mensagem do Reino que é plenitude para a pessoa e para a história, será a solidariedade com os sofridos compartilhando seus caminhos em busca de saídas o primeiro momento reflexivo e lugar da experimentação de Deus. Este não seria compreensível se não pudesse pelo menos ser tocado pelos gestos de solidariedade e se o que se diz sobre ele não fosse confrontado dentro da vida concreta. A mensagem que vem pela solidariedade e pela comunhão aponta para o Reino contra a miséria. O Deus da vida é diametralmente oposto ao sofrimento. Como falar de Deus para quem sofre? A resposta parece óbvia, porém não é, pois exige uma prática de vida de esvaziamento e exigente em relação a si, para deixar Deus dar sua resposta no meio dos sofridos e a partir deles, que finalmente nem será uma resposta ou fala nossa, mas a própria fala de Deus que sendo o Deus da vida e do Reino não poderia ser o Deus que se conforma aos dramas humanos. É de maneira mais radical, o Deus submergido no meio de seu povo, sinalizando que a vida é mais do que estar oprimido, massacrado ou sofrido. Escreve Buelta sobre isso:

Nós descobrimos, em primeiro lugar, que Deus já está sepultado como semente no fundo da sociedade oprimida. Cada ato de vida de um pobre nas situações mais hostis e desesperadas é uma afirmação de que, de alguma maneira, a vida tem um sentido que eles percebem. *Nós experimentamos* que a pregação do Reino toca dimensões da vida que estão escondidas nos abismos da opressão e que não podem ser destruídas por séculos de exploração nem pelo refinamento e a força dos mecanismos de morte. Essas sementes enterradas brotam com força nova e surpreendente em pessoas novas e caminho de libertação³⁷³.

Muito interessante que nossa solidariedade com os pobres, nossa presença no meio deles, permite que Deus fale, mas não só para eles, mas, como destaca Buelta, para nós também que estamos experimentando o reluzir da vida nos escombros da dor. Vamos experimentando que Deus fala na vida dos pobres e desmente visões que não libertam. É a própria sensibilidade do pobre, do simples, diante de Deus que abre os canais para a fala sobre Deus. Muitas vezes consegue intuir a vida no meio da morte. Isso lhe informa que Deus não se confunde com a morte e a tristeza. Que Deus é mais, muito mais que a dor. E essa descoberta passa a ser também para o teólogo uma fala de Deus experimentada, ouvida, junto com os pobres. A

³⁷³ BUELTA, Benjamim González. *El Dios oprimido*. Hacia una espiritualidad de la inserción. Santander: Sal Terrae, 1989, p. 136. Grifo nosso.

pregação do Reino só faz com que isso se manifeste acima das dores e dos refinamentos dos mecanismos de morte.

Esse contato com os pobres, feito de tantos diálogos solidários, de momentos de falta de palavras para suas perguntas viscerais, não só desfaz discursos sobre Deus e imagens idolátricas, mas torna a palavra teológica mais humilde. Aceita até mesmo como Jesus, em sua intimidade, a ruptura com as representações do Reino por sua abertura à vontade do Pai.³⁷⁴ Com os pobres e no mistério da realidade que explode em suas vidas, o mistério sobre a vida no Reino é pascal, é mescla de esperança e desesperança e a certeza de que algo errado como se vê em suas vidas, pelo peso das injustiças, não importam quais, não comporta qualquer fala sobre Deus.

Próximo dos pobres se descobre mais nessa dinâmica metodológica do silêncio, da contemplação e da prática. De um lado está a gratuidade de Deus que se revela e se aproxima deles. Mas neles, os pobres, se sente, e por isso entendem Deus, a gratuidade da fé. Como o inocente Jó, brigam com Deus. Se sentem às vezes confusos, desanimados, mas não sem fé, mesmo vivendo as mais difíceis situações³⁷⁵. As orações de petições dos pobres podem confundir a mente do teólogo. Parece que não são assim tão gratuitos. Mas um olhar global mostra bem o contrário. Uma análise de conjunto é capaz de demonstrar que mesmo no meio das devoções há uma profundidade da fé, uma gratuidade e uma esperança inabalável. A religião utilitarista e sem profundidade pode estar no meio dos pobres e no meio do povo em geral, no entanto, o que vigora e dar sustentação à sua fé pessoal e comunitária é muito mais uma fé gratuita diante de um Deus que se oferece na revelação.

A fé dos pobres fala de Deus antes dos ensaios teológicos. Deus subjaz falando na vida dos pobres na simplicidade de sua fé sem formulações, todavia cheia da vivacidade, gratuidade, de adesão profunda a Deus. Como falar de Deus aos pobres? Explicitando as intuições profundas de sua fé, denotando o que estava conotado nas suas perguntas, descobrindo Deus, descortinando-o do emaranhado de expressões e vivências. Fala-se de Deus a partir do sofrimento e dos pequenos mesmos. O substrato da fala está aí no âmago das vivências e experiências do povo.

A organização da fala teológica, entretanto, adentra a dimensão crítica do seu labor. E de dentro dessa fé contemplada na vida dos pobres fala Deus. E entre os pobres (Jó) e os iluminados (os detentores do saber sagrado, os amigos de Jó) afirma Deus como não

³⁷⁴ Ibid., p. 139.

³⁷⁵ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, p. 39. Ante o desafio de Satanás, Deus aposta na gratuidade da retidão de Jó, portanto, na gratuidade de sua fé.

aprisionável por nenhuma categoria³⁷⁶, nem mesmo da justiça. É criticado o saber de quem pensa saber e de quem não pensa saber qualquer coisa sobre Deus³⁷⁷. A teologia vai, na condição de espiritualidade, apontando para o plano da gratuidade³⁷⁸ como fulcro de um diálogo sobre Deus que não desrespeita o mistério e, logo, transluz-se em discurso sobre a liberdade de Deus em relação às façanhas do gênio humano, aos cálculos que se poderia fazer sobre sua vontade em relação a esta ou àquela situação no mundo. Não obstante, o lugar primeiro da reflexão é a vida dos pobres que indica Deus no horizonte de suas esperanças contra a já aludida, aqui, inumanidade do mundo moderno.

Desta relação dos pobres com Deus é que vem outro elemento importante percebido no silêncio, na contemplação e na prática. Pelo menos no momento áureo da TL, o principal problema da fé na América Latina não era o esquecimento de Deus, o seu emudecer e o ateísmo. Deus no meio das majorias pobres do continente continuava bem vivo e celebrado de muitas formas pelas pessoas em todas as partes. Nos tecidos culturais mais profundos das gentes latinas respirava Deus tranquilamente sem sinais de definhamento. Deus não havia morrido e o principal problema era saber que Deus era venerado, adorado pelas pessoas e se esse Deus era o Deus da vida ou um ídolo³⁷⁹. Para a libertação dos pobres não era importante a supressão de Deus, mas saber que Deus estava com eles, se era o Deus da vida e libertador ou se era um ídolo da morte.

A grande batalha teológica travada na América da Latina da TL não era contra o ateísmo. A luta mesmo era contra a idolatria. A burguesia do mundo oprimido não é atea e presta culto a deus. Porém, seu deus é um ídolo que serve aos seus interesses. Seu deus cabe nas medidas dos seus interesses contra os interesses dos pobres. Seu deus é o dinheiro, o capital, o fetiche. Porém, o culto dos que têm poder se parece com o culto ao Deus verdadeiro e da vida. Por isso, os pequenos são facilmente enganados e adoram as imagens fundidas pelos poderosos. Outras vezes os poderosos encobrem o Deus da vida com outra imagem, de tal maneira que os pobres vivam na presença de um senhor que justifica o servilismo e não a liberdade. A luta contra a idolatria, contudo, está fundamentada no princípio do Deus libertador. Por ser libertador é que impele ao combate da idolatria. A liberdade é podada diante dos ídolos, que

³⁷⁶ Ibid., p. 161-166.

³⁷⁷ A separação entre quem sabe e quem pensa não saber não distingue só ricos e pobres respectivamente. A questão é mais complexa. Pois os pobres e as vítimas estão impregnados de conteúdos sobre a divindade, embora muitas vezes os questione intimamente, visto serem produzidos fora de suas experiências.

³⁷⁸ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber en su propio pozo*, p. 161-170.

³⁷⁹ MUÑOZ, Ronaldo. *O Deus dos cristãos*. Série II. O Deus que liberta o seu povo. Col. Teologia e Libertação. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 27-28.

exigem sacrifícios. Só o Deus verdadeiro, e sua verdade, pode conceder libertação e só se pode ver Deus no caminho da libertação³⁸⁰.

A crítica teológica à idolatria faz parte do processo de libertação na medida em que possibilita aos pobres ver o Deus da vida como um Deus também livre das maquinações na própria imagem de Deus (no culto ao Deus verdadeiro) e distingui-lo também dos falsos deuses (capital, mercado...) ³⁸¹. De tal sorte, o Deus da vida livre e compreendido radicalmente na experiência dos pobres não pode ser aprisionado. Deus liberta porque é libertador e antes de tudo é o mistério irreduzível da fé.

3.5.Sobre Jesus Cristo

A experiência dos pobres sobre o Deus da vida tem seu prolongamento em Jesus Cristo. O Pai vivido e percebido pelos pobres é o Pai de Jesus. Deveras, é na cristologia que o rosto de Deus reluzirá de forma forte na TL como agente da libertação. Na espiritualidade, como há de ser natural para a vida cristã, Jesus é o topo e centro da vida de fé³⁸². No seu rosto e na sua vida o processo de contemplação de Deus continua. Na sua prática muitas das cartas teológicas da TL foram lançadas para compreender e viver melhor o caminho da fé. Pelos seus ensinamentos, nos quais palavra e vida são uma mesma realidade, procurou-se aquela paisagem vicejante das primaveras.

Na espiritualidade da libertação entendeu-se que ela não deveria ser só cristocêntrica, mas que seu centro era o Cristo Jesus histórico. O Jesus histórico, no entanto, não é assumido como contraposição ao Cristo da fé. O Cristo da fé, o Cristo ressuscitado é sempre afirmado como o Jesus histórico de Nazaré. A espiritualidade no âmbito da TL insistiu nessa indissolúvel unidade entre o Cristo ressuscitado e o Jesus histórico. Não é a desmitologização que interessa, mas a desmanipulação. As duas causas fundamentais dessa posição cristológica na espiritualidade foram o paralelismo entre o contexto latino e o contexto vivido por Jesus e

³⁸⁰ Com proveito pode ser lido LIMÓN, Javier Jiménez. Meditação sobre o Deus dos pobres. In: A LUTA dos deuses. São Paulo: Edições Paulinas, 1982, p. 207-217. O conjunto da obra discute o problema da idolatria. Do lado desta é clássica a obra de ASSMANN, Hugo; HINKELMMERT, Franz. *A idolatria do mercado*. Ensaio sobre economia e teologia. Col. Teologia e libertação. Série V. Desafios da vida na sociedade. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 198-362. SOBRINO, Jon. Ateísmo e idolatria. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio (Org.) *Juan Luís Segundo*. Uma Teologia com sabor de vida. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 67-76.

³⁸¹ RICHARD, Pablo. Nossa luta é contra os ídolos. In: A LUTA dos deuses, p. 12-30.

³⁸² Afirmamos isso mesmo sabendo da crítica contundente de Juan Luís Segundo sobre a ausência de um cristologia na Teologia da Libertação que fosse capaz de superar o dogmatismo da chave política. Ver PALÁCIO, Carlos. Dois conceitos fundamentais na cristologia de Juan Luís Segundo. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio (Org.) *Juan Luís Segundo*, p. 28-36.

a *circularidade do lugar social* respectivamente, pela acessibilidade da imagem de Jesus³⁸³. Observemos como se processa nos tópicos que seguem.

3.5.1. *Deus conosco: se faz carne*

Do Deus Pai, Deus da vida, voltado para a humanidade, passamos ao Deus Filho, ser humano, Deus no meio de nós. Sua presença é presença de Deus por sua intimidade com o Pai, que o revela esplendorosamente. Jesus se apresenta como revelador. E é revelador porque está em comunhão com Deus em profunda e íntima consciência de ser Filho, de ser *um* com o Pai, porém guardando a relação Pai-Filho³⁸⁴. A pergunta na reflexão cristológica sobre este Deus conosco, revelador, é como sentir e ter fé nele no contexto latino. Se é Deus conosco de que forma se situa conosco? Como *Deus conosco* presente na vida oprimida responde ao problema da libertação dos pobres?

Jesus é em primeiro lugar o revelador do Deus da vida. Ao revelar seu Pai indica um Deus preocupado com o ser humano, com a vida concreta das pessoas. Sobre seu Pai só diz coisas que alimentam os pequenos de esperança. Sobre seu Pai só fala a partir de sua vida. Quer que as pessoas possam ver o Pai nas suas obras e na sua pessoa. Seu Pai é aquele que se escolhe por exclusão dos falsos deuses e da idolatria que mata, sobretudo quando é confiança depositada no poder e nas riquezas. Por isso, não se pode ser filho deste Pai de Jesus e servir a outros senhores, ser escravo da idolatria do dinheiro e do poder³⁸⁵. Tudo o que não é vida e é escravidão e idolatria não é também o Pai de Jesus, e também não é a presença de Deus no meio de nós. Desta forma Jesus agirá no meio dos seus como Filho do Pai, como Deus conosco, como pessoa livre, “como quem vem investido da força libertadora e como quem assume a liberdade própria de quem fala em nome de Deus e se entende como vindo da parte de Deus”.³⁸⁶ O filho do Deus libertador é também ele libertador e portador da vida, como o Deus da vida, e tem vida em si mesmo (cf. Jo 10, 17-18).

A ligação com a afirmação sobre o Deus da vida constitui eixo fundamental para a espiritualidade pautada na cristologia³⁸⁷. Deus conosco em Jesus é o Filho do Deus da vida. Sua figura humana encarna a vida de Deus e a vida em Deus. O que Jesus nos comunica por

³⁸³ CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José María. *Espiritualidade da libertação*. Série III. A libertação na história. Col. Teologia e libertação. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 94-99.

³⁸⁴ BOFF, Leonardo. *A Trindade e a sociedade*. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 255-256.

³⁸⁵ GUTIÉRREZ, Gustavo. *O Deus da vida*, p. 83-90.

³⁸⁶ BOFF, Leonardo. *A Trindade e a sociedade*, p. 275.

³⁸⁷ SOBRINO, JON. O aparecimento do Deus da vida em Jesus de Nazaré. In: A LUTA dos deuses, p. 93-142.

sua vida não é nem uma doutrina sobre o Pai e nem uma doutrina sobre o Filho³⁸⁸, mas como o Filho é filialmente ligado ao Pai por sua prática de vida, dando a vida, sendo vida para as pessoas. Daí a força de ser o caminho a verdade e a vida, pois sua vida é vida para quem a abraça dentro do contexto de sua filiação a Deus. Trata-se de uma profunda espiritualidade voltada toda ela para o Pai. Espiritualidade que envereda a pessoa pelo caminho da mesma filiação a Deus no parâmetro Jesus Cristo, em sua vida embrenhada na vida dos mais pobres e dos pecadores, seus destinatários principais.

Deus conosco em Jesus é primeiro o Filho com o Pai. Do lado de Deus e vivendo só de Deus Jesus faz sua opção pelo mundo e mostra Deus presente no meio da vida das pessoas, caminhando com elas. No meio das pessoas indica que o sentido de todo o caminhar e o sentido da espiritualidade é sempre Deus. O “encontro com Cristo, vida no Espírito, rota até o Pai, são, nos parece, as dimensões de todo o caminho espiritual, segundo a Escritura”³⁸⁹ diz Gutiérrez. A presença de Deus em Jesus sustenta o caminho para os discípulos até Deus. Seu jeito de ser filho anima a vida das pessoas a encontrarem, no Espírito, o Deus que é Pai do Filho amado e no qual a morada de Deus passa a se abrir para a compreensão dos que aceitam o desafio de viver na amizade e no amor com o Deus da vida. Para tanto é preciso escutá-lo nos gestos, nas palavras e nas obras (cf. Mc 9, 2-8). É preciso se atentar para seu caminho de Filho, de sua relação com o Pai.

Traço indelével desta relação do Filho com o Pai é sua vivência no Espírito, no compromisso com o Senhor e sua vontade. O Filho volta-se para Deus nas suas ações vivendo a vontade de Deus, se identificando com Deus. Ele é todo o Pai na sua vivência com os pobres e os mais sofridos. Suas escolhas vão sendo observadas pelos pobres como presença ativa de Deus no seu meio. Jesus mostra como essa presença ativa de Deus no meio deles implica a liberdade por meio do que é mais vital, a conquista da vida, da boa vida com sentido e entrega, com liberdade para dar-se aos outros e fazer a trilha da justiça, com o coração conectado com a vontade de Deus. E essa vontade é de que o Filho possa dar vida e que os filhos resgatados do pecado e da opressão possam ter vida. Assim vai entendendo e insistindo a TL para o contexto latino³⁹⁰.

Ousamos dizer, por isso, que os que vão se tornando discípulos de Jesus se encontram com ele na vontade de Deus. A mediação é a vontade do Pai. No Filho é visto como o Pai

³⁸⁸ BOFF, Leonardo. *A Trindade e a sociedade*, p. 276.

³⁸⁹ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber en su propio pozo*, p. 58. Tradução nossa.

³⁹⁰ SOBRINO, JON. O aparecimento do Deus da vida em Jesus de Nazaré. In: *A LUTA dos deuses*, p. 93-98. O destaque está na relação primigênia entre Deus e a vida.

liberta e dá a vida. Do Filho que faz a vontade do Pai se inscreve no coração dos discípulos a libertação de Israel, da saída do Egito. O Filho é Deus presente por sua forma de libertar. Isso significa que entre Jesus e Deus, entre Jesus e os discípulos, está a mediação da *vontade de Deus*. O Filho faz a vontade do Eterno e os discípulos compreendem essa vontade pelo caminho com Jesus. Ao permanecerem com Jesus vão entendendo seu jeito de Filho como liberdade que liberta. A vontade de Deus em Jesus é libertação para os discípulos porque atinge o coração de suas vidas e a vida no concreto pela mudança de rota a que estão convidados a fazer³⁹¹. Tal é a maneira como os discípulos na mediação da vontade de Deus em Jesus sentem a presença desse mesmo Deus que faz parte de sua história como povo e que é sinal de vida contra a morte.

O motivo para Jesus fazer a vontade de Deus e que os discípulos entendam essa vontade como presença de Deus não é a obediência como disciplina. O motivo é mais profundo e radical. O Filho obediente e que convida todos à sua morada no seguimento da vontade de Deus cria uma família sem fronteira e de todos se faz irmão e filho³⁹². Na vontade de Deus as separações desaparecem e os limites entre todos são transpostos, pois a vontade de Deus é vida para todos. A vida para todos como vontade de Deus se configura como liberdade para toda a comunidade de fé. A vida no centro como grande dom de Deus e seu valor primigênio aceito por todos, estabelece relações, que segundo a vontade do Senhor, leva cada um ao dom de sua vida por amor e na forma do serviço. Realizar a vontade de Deus para Jesus é ir ao encontro da liberdade como pressuposto fundamental para encontrar Deus e as pessoas³⁹³. Quanta mais livre é Jesus, mais faz a vontade de Deus e se interessa para estar no meio dos pequenos, dos aflitos, para lhes oferecer sua liberdade que é vida. Faz-se presente entre os pobres e pecadores na medida de sua liberdade frente aos poderes por sua inclinação à vontade do Pai no esvaziamento até a cruz. Este é o sentido de sua obediência que tem como cerne de sua vitalidade a liberdade que é própria do encontro com Deus, com seu Pai.

A liberdade não é contrária a Deus, mas supõe Deus como horizonte, como “lugar” do encontro com o sentido mais profundo de si mesmo. A ida até a cruz, no esvaziamento de si mesmo é a luta contra os poderes que diminuem o homem. Na cruz Jesus é o homem que entrega a vida por liberdade diante de Deus. A obediência é fidelidade ao projeto do Pai que chama a ser grande pelo lugar considerado pequeno no mundo, assim contrariando o mundo e

³⁹¹ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber en su propio pozo*, p. 64-66. Isso nos parece como sendo a intuição mais profunda das considerações sobre o encontro dos discípulos com Jesus.

³⁹² *Ibid.*, p. 69.

³⁹³ *Ibid.*, p. 57-58.

abrindo o caminho da liberdade na vontade de Deus (cf. Lc 9, 46-48). O ser livre de Jesus está consubstanciado na relação com Deus, com a proximidade de natureza filial na consciência de ser Filho amado de Deus e de como isso devia estender-se a cada pessoa. Sua presença entre as pessoas é o reflexo dessa liberdade em Deus e não um estar qualquer. Esse estar de Jesus, do homem da cruz, junto do seu povo ao negar o poder opressor, convoca a uma atitude nova, de liberdade frente à lógica do mundo por obediência a Palavra do Pai. Jesus mostra como só a liberdade do servo de Deus é possível de realizar a verdadeira libertação das pessoas contra a liberdade dos grandes que é restritiva, seletiva e elitista.

Isso, porém, chama o ser humano a uma consciência de que a vida doada gera vida, de que a vida na cruz comporta a verdade da vida em primeiro plano contra a lógica do poder assentado sobre a força do mais forte, da ideia do prestígio (cf. Mc 10, 35-45). A própria linguagem da cruz expõe a tragédia a que pode chegar a estrutura iniqua do poder, contra a vida dos mais fracos e dos menores. Por isso, Jesus é Deus no meio das pessoas pelo esvaziamento da cruz. Só pode segui-lo e encontrar a sua liberdade e ganhar a vida quem abraça a cruz com o sentido dado pelo Cristo, e assim encontrar também a Deus (cf. Mt 10, 38-39). A cruz é pela imagem do fracasso e do que é menor a condenação cabal do que é considerado grande. Em Jesus Deus não se manifesta no grande, mas no servo sofredor e fica no meio do seu povo abraçando o lugar desprezível dado pelo mundo ao que é rejeitado. Grande é o pequeno servo, investido da liberdade de se dar sem reserva. Obediência à vontade de Deus, por este modo, é liberdade contra a vontade de poder do mundo. Na vontade de poder do mundo o ser humano é tirado do centro para ceder lugar ao forte. Na vontade de Deus que é liberdade o ser humano ocupa lugar central. Assim Jesus, vivendo a liberdade da vontade de Deus, é livre pela cruz para viver radicalmente na redenção do seu povo. Este é seu jeito de ser presença de Deus no meio das pessoas, na vontade de seu Pai.

A liberdade da vida de Jesus, pensamos, é simples. Ela é a verdade de sua vida livre doada pelos outros e boa nova para os pobres. Na prática da vontade de Deus, Jesus dispõe-se com a verdade de sua vida livre levar o mundo à libertação. O encontro dos discípulos com Jesus leva a essa percepção pelas obras que o mestre pratica. Observam o nazareno ser sinal messiânico de uma aurora nova. Ele é Deus presente no meio do seu povo por suas ações em favor dos mais pobres. Isso os discípulos constatarem (cf. Mt 11, 2-6). Seu poder é vida para as pessoas e não morte. Isso traz alegria e libertação aos pobres. Enquanto outras formas de exercer o poder não são sinal de Deus, em Jesus é o contrário. De suas mãos saem o bem e a força para os mais pobres se levantarem. De sua força brota energia para quem não podia mais

sentir a alegria de viver. E tudo isso é feito por Jesus em conexão com o Pai, sempre ele demonstrando que faz a vontade de Pai. Por isso, seu Pai é também amoroso e presente, Deus da vida e do poder que gera vida³⁹⁴.

O Filho obediente em todas as suas ações em favor do povo na sua relação com Deus disfruta da liberdade de maneira original. Não é a força da lei que move Jesus. É a dinâmica da liberdade de Filho. Seu Pai é sua liberdade. A relação entre os dois confere ao ser de Jesus a profunda e irreparável condição de ser maior que a lei e qualquer dado exterior. Em primeiro lugar a liberdade de Jesus é uma liberdade com Deus e não sem Ele. Não é liberdade por separar-se de do Pai, mas por unir-se a Ele. Quanto mais unido e íntimo do Pai, mais Jesus é filho e mais livre se torna (cf. Mc 1, 35-39). Na intimidade do Pai disfruta do amor e da liberdade para ir mais longe sem prender-se a qualquer ilusão. Conhecendo o Pai fica mais livre para o serviço e para a missão, para estar com as pessoas. Como sua liberdade é relação com o Pai ela extravasa em direção aos outros. A liberdade de Jesus com o Pai é por isso uma *liberdade com*, ou de maneira mais comum, liberdade para. Não é a liberdade do indivíduo atomizado, mas da pessoa amorosa.

A liberdade de Jesus na sua filiação com o Pai não é distância. Sua estrutura nasce da comunhão com Deus e com sua vontade. Na comunhão com Deus estabelece comunhão com as demais pessoas gerando a mesma liberdade pelo seu serviço, pela grandiosidade de sua vida dada no amor. Aí a comunhão com os outros e os laços estabelecidos foi o ponto pelo qual seus contemporâneos o viram como profeta, como alguém enviado de Deus, uma pessoa que manifestava Deus por sua pessoa (cf. At 2, 22-24). O homem Jesus livre no meio do seu povo e envolvido com seus dramas é sentido como presença do Senhor. É uma novidade que abre caminhos, que causa impacto. Essa sensação do novo acontecendo, da autoridade manifestada, encantava e elevava a Deus. A liberdade de Jesus arregimentava as pessoas em torno de si e formava comunidade.

Aos olhos dos seus, mesmo sendo incompreendido, Jesus é a luz (cf. Jo 1, 9-10). Nele se pode sentir o significado de Deus para a humanidade. Ele passando no meio do povo é a visita de Deus que liberta. No corpo de Jesus, na sua vida concreta se podia vislumbrar Deus e fazer uma experiência renovada do Eterno. Para Leonardo Boff “ele não é um em si, fora da história, revelando-se epifanicamente, mas é um Deus que se revela na história enquanto

³⁹⁴ Ibid., p. 69-71.

realiza seu Reino e com isso transforma a situação”³⁹⁵. Não é o Deus a ser venerado de forma distante, mas Deus do Reino, Deus dentro da vida, dentro da história, Deus que pode ser tocado pelo povo. Com Jesus se pode sentir Deus encarnado e a transcendência de Deus se torna palpável e visível³⁹⁶. A vida de Jesus é o próprio Reino de Deus, pois ele é todo de Deus e é Deus. Na relação com o Pai Jesus faz o Reino acontecer.

3.5.2. *Deus é companheiro libertador*

A experiência da liberdade de Jesus que tanto toca os discípulos e os faz viver a experiência de Deus com outro registro espiritual, se afunila, na ótica espiritual da TL, na visão de um *Jesus libertador*, do Deus companheiro e libertador do seu povo. Vale para essa experiência o mesmo que se diz sobre Deus. Se Deus liberta porque é libertador, Jesus liberta pela mesma razão. Jesus não é libertador porque liberta, mas liberta porque é libertador e vive da experiência da liberdade em seu Pai.

Contudo, antes de continuarmos é necessário chamar a atenção para a articulação entre o Deus da vida, como horizonte da liberdade, a vida como princípio articulador e a liberdade orientada pelo horizonte e conexas ao princípio articulador. Essa articulação é o diferencial do discurso da TL. A liberdade na forma concreta da libertação não é um objetivo sem mais. Este está vinculado ao horizonte da experiência de fé vivida diante do Deus da vida, na luta pela vida contra as formas de opressão. A libertação é vivida no seio do povo. Quando se pensa em liberdade está se apontado para o povo e suas lutas. Não basta para a glória de Deus que o homem viva, mas que viva o homem concreto e pobre, liberto de sua situação sem vida, das circunstâncias e contextos que empobrecem seu arco de vida e existência. E a verdade de que Deus é o Deus da vida é que traz essa libertação contra as forças da morte. Liberdade sem vida não faz sentido. Liberdade nessa análise é vital e não corresponde a uma vivência circunscrita no plano pessoal de vontades subjetivas e do puro direito ao pluralismo.

Pensamos também que se pode ver assim a questão sobre a libertação:

A “teologia da libertação” não é uma das chamadas “teologias do genitivo”. Não, pelo menos, na intenção de quem a pratica. Não é isto uma exclusividade da palavra “libertação”. Quando se fala da “teologia da cruz” (*theologia crucis*) se trata a si mesmo de um genitivo. Não se entende, contudo, que o genitivo “da cruz” signifique introdução de um

³⁹⁵ BOFF, Leonardo. *A fé na periferia do mundo*, p. 30. O título sugestivo do capítulo de onde tiramos essa citação é: “Jesus Cristo Libertador: o centro da fé na periferia do mundo”. Dizemos sugestivo, pois o próprio título responde pelo que temos escrito aqui.

³⁹⁶ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber en su propio pozo*, p. 72.

elemento de pluralidade ou relatividade em uma mesma unidade até ontem tranquila e sólida. Simplesmente significa, nesse e em outros casos similares, o genitivo uma ênfase posto em um termo chave, desde o qual se procura abrir a totalidade da teologia a horizontes hermenêuticos ricos, porém ainda insuficientemente tratados ou desenvolvidos³⁹⁷.

Logo desde o Deus da vida Jesus é libertador, e com essa afirmação não se está a falar de outro Jesus, de um Jesus que não tenha existido, mas de Jesus a partir de um termo chave, vital, para a vida dos pobres. Deste termo chave se pôde encontrar em Jesus, não inventar ou fabular, insuspeitas novidades sobre sua relação com Deus e com seu povo. Dizer que Jesus é libertador não acrescenta nem tira nada à fé, mas apenas permite ver mais e melhor o que já estava lá presente, entretanto, sem ser perscrutado. É uma ênfase na qual se foca sem diminuir outros aspectos da vida do Cristo e que, porém por outro lado é relevante para a fé, para viver concretamente a fé em determinada situação histórica. Olhar Jesus pelo prisma da libertação é pavimentar uma avenida hermenêutica pela qual se pode transitar em direção do não dito que esperava uma chance existencial para ser formulado.

A leitura de Jesus Cristo como Jesus libertador se situa para além da sistematicidade. A forma como é feita sublinha a dimensão salvífico-libertadora dentre os aspectos fundamentais da vida de Jesus³⁹⁸. O que Jesus, o homem livre de Nazaré, diz para o homem de fé da América Latina e que busca libertação da opressão? Esta é a pergunta de fundo, e clara, feita a partir do lugar social no qual é trabalhado o discurso cristológico. É com esta pergunta que se persegue os aspectos fundamentais da vida Jesus pela perspectiva salvífico-libertadora, não como desprezo à sistematicidade, mas como opção por uma estrada que fosse interessante e significativa para os povos latinos, para os fiéis no sentido de conferir uma resposta espiritual e para o homem não crente como porta para o diálogo. O que se nota é uma cristologia ponte. Assim ela não precisa elaborar o dogma conceitualmente. Isto já foi feito. Seu procedimento é desentranhar, com legítima função teológica, e criticidade, com seus pés no lugar social e eclesial, o matiz libertador da fé em Jesus³⁹⁹.

Estão relacionados nessa tarefa o “ato primeiro” e o “ato segundo” da TL. No ato primeiro o engajamento do teólogo é a ruptura epistemológica exigida pela cristologia da libertação.

³⁹⁷ SEGUNDO, Juan Luís. Libertad y liberación. In: ELLACURIA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium liberationis*. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Madrid: Editorial Trotta, 1990, p. 374. Tradução nossa e grifo do autor. Válida é a leitura de LIBANIO, João Batista. *Teologia da libertação*, p. 137-154. Sob diversos ângulos o autor explana o sentido do termo *libertação* preocupado com o fechamento da palavra ou seu alargamento indevido (univocidade e esvaziamento).

³⁹⁸ LOIS, Julio. Cristologia en la teología de la liberación. In: ELLACURIA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium liberationis*, p. 224. Apesar das diferenças nas abordagens cristológicas, o autor ver neste ponto o lugar de encontro da cristologia na Teologia da Libertação.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 225-228.

Do lado dos pobres como viveu Jesus o teólogo se posta. O ato segundo vem, claro, depois como reflexão da fé situada entre pobres seguindo Jesus. Seguindo-o entre os pobres e na visão deles, a cristologia é uma espiritualidade do seguimento de comprometimento libertador com os marginalizados⁴⁰⁰. “O seguimento se converte em uma categoria noética ou princípio hermenêutico fundamental, que ingressa como momento interno no processo mesmo da reflexão cristológica”⁴⁰¹. Seguir Jesus para fazer a cristologia não é uma opção, mas condição epistemológica e espiritual.

Essa cristologia processada em sua reflexão, assim, é terminantemente uma espiritualidade. Sua estrutura de base está no seguimento e na opção feita pelos pobres. Tal estrutura está enraizada na manutenção do que podemos chamar de *escândalo jesuânico*. Sem este o escândalo não se pode verificar o significado desta cristologia. Em Sobrino ele é dito como caminho de purificação, pois é necessária a queda dos conceitos que não podem ser pressupostos para compreender Jesus. Tais conceitos são o que é Deus e o que é o ser humano. Não é com o prefixado sobre Deus e o ser humano que se tem acesso a Jesus espiritualmente e cognoscitivamente. É fazendo o caminho inverso. É por Jesus que se sabe quem é Deus e quem é o ser humano. Não são os saberes prévios de quem crê o modo mais adequado para julgar saber quem Jesus. Se se quer saber mesmo algo sobre Jesus, os saberes apriorístico precisam ser renunciados⁴⁰².

Isso significa que Jesus como em qualquer cristologia é o Cristo, porém que na vertente cristológica latina se insistirá que o Cristo é Jesus e que Jesus que é Deus não é outro senão o próprio Jesus. A aparente tautologia não é circularidade. É uma luta para não perder o lastro do Jesus em sua condição histórica, para anunciar a boa nova, para dizê-lo como presença de Deus companheira da humanidade, sobretudo dos mais sofridos e dos empobrecidos, e apresentá-lo em seu anúncio do Reino de Deus. Por isso, diz Sobrino sobre o escândalo e a atrevida metáfora do Deus libertador crucificado:

Isto se faz duplamente escandaloso quando precisamente esse Jesus, vivendo dessa maneira sua humanidade e presentificando definitivamente a esse Deus, é ele e anuncia a *boa notícia*. Unificar escândalo e boa notícia é escândalo para a razão natural, mas é a substância da fé cristã. Isso é a síntese do que temos pretendido nas reflexões cristológicas. Isso em nada impede a totalidade da verdade sobre Jesus Cristo, senão que, a nosso modo de ver, possibilita o lugar no qual se possa afirmar sua

⁴⁰⁰ Ibid., p. 228.

⁴⁰¹ Ibid., p. 229. Tradução nossa.

⁴⁰² SOBRINO, Jon. *Jesus en América Latina*. Su significado para la fe y la cristologia. 3.ed. Miliaño: Sal Terrae, 1995, p. 24.

verdadeira *totalidade* (Deus e homem, o mistério de Cristo) e sua *totalidade verdadeira* (o mistério de Deus e do homem a partir de Jesus)⁴⁰³.

O escândalo consiste no fato de que a boa notícia vem do ressuscitado que é o crucificado e que este é Deus que se entende no seguimento no meio dos pobres. A verdade sobre Jesus é buscada aí, no escândalo e no lugar dos pobres. Se o escândalo é perdido de vista se cai nas armadilhas das visões prévias sobre Deus, ao invés de saber quem é Deus por meio do Jesus do escândalo para a razão natural. A substância da fé cristã, nesta lógica do escândalo, desconstrói paradigmas sobre Deus e chega a ser iconoclasta, pois desfaz os ídolos que impedem de acessar a *verdadeira totalidade e a totalidade verdadeira* sobre Jesus.

De outra parte o escândalo jesuânico é a alma da espiritualidade cristológica, na qual Deus aparece como próximo da dor humana e como sentido para a mesma dor. Vai-se descobrindo Cristo que assume a vida dos pobres e com eles sofre. Vai-se descobrindo que ele é Deus e se os poderes do mundo matam Deus esses poderes devem estar errados. Da vida de Jesus abrem-se significados novos para o sofrimento e para a luta. Porque o crucificado é o ressuscitado também. Cristo descoberto no escândalo da cruz é novidade para os pobres e luz para suas convicções espirituais sobre a presença de um Deus libertador e companheiro, presente verdadeiramente no seu meio. Jesus é captado como próximo pelo povo. Segundo Sobrino, “Jesus é visto como alguém que se aproximou da realidade de seu tempo e do fato maior dessa realidade: as maiorias pobres, oprimidas, sem dignidade. Mais ainda: é visto como quem fez desta proximidade o critério de toda a sua atuação”⁴⁰⁴.

Da Cruz, Cristo Jesus, na trilha da espiritualidade, é o homem com outros homens, com as mulheres, com as crianças, com os pobres. Do alto da cruz, sua realidade se mistura com a realidade dos vencidos por exatamente ter estado sempre com eles. Da cruz e de suas consequências se vê Jesus comprometido até o fim com a realidade dos mais pobres e também tendo nesta realidade o norte de sua atividade. Por isso é um escândalo e provoca uma profunda crise na maneira de pensar a fé segundo a razão acostuada com os dados prévios sobre Deus e sobre o homem, pois a boa notícia do homem crucificado é o julgamento sobre o mundo do lugar de sua derrota depois de ter repensado Deus para o mundo em cada uma das suas ações diante dos pobres e das autoridades, provocando a necessidade de seus destinatários terem que decidir pelo seu jeito de ser Deus ou não⁴⁰⁵.

⁴⁰³ Ibid. p. 25. Tradução nossa. Grifos do autor.

⁴⁰⁴ SOBRINO, Jon. *Espiritualidade da libertação*. Estrutura e conteúdos. São Paulo: Loyola, 1992, p. 201.

⁴⁰⁵ BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador*. 17.ed. Petrópolis: Vozes, 2001, p.76.

Jesus próximo e companheiro libertador pode ser traduzido como o escândalo de Deus. A cruz é só o último momento onde o escândalo se tornou mais forte e “plástico”. É o lugar do Deus que Jesus é para o mundo como proposta para desde os de baixo poder fazer da vida uma vida verdadeira e abundante. O escândalo, se sabe, é sabedoria, sensatez de Deus. Sem ele a espiritualidade cristã perderia seu vigor. Sem ele perde sua característica libertadora que é sua palavra forte para o desenrolar da história como um todo. Por esta razão, Sobrino afirma que dizer Jesus libertador não é uma expressão da moda, mas “é algo essencial ao redescobrimento do Jesus dos Evangelhos⁴⁰⁶. Na verdade, é descobrir esse Deus que é Jesus sempre mais radicalmente entranhado na vida humana como um todo, como sentido para esta vida imersa em contradições e dores.

Aqui o escândalo da boa notícia crucificada é também mensagem ácida contra a inumanidade que qualquer sistema pode provocar (no passado, no presente, e como advertência ao futuro). A vitória diferente do crucificado sobre as seduções do poder e sua posição do lado dos pobres torna inautêntica, para quem abraçou a fé no crucificado como seu Deus, as opções do mundo, entendido como força contra o homem, como mundo de poucos. Ele, Jesus, é antinômico em relação à realidade construída sobre o *poder-privilegio* e que não é *poder-serviço*, restaurador da humanidade. A liberdade do Cristo na Cruz é libertação para os olhos que foram constrangidos pelo *poder-privilegio*. Sua crucificação nos mostra um homem submetido, preso, mas livre de tudo que a crucificação nega. A Cruz aponta para o Reino de Deus. Os que crucificam dão sinais do anti-Reino. A cruz aponta para a liberdade do Reino e para a plenitude da vida. Os que crucificam mostram que podem continuar crucificando para manter a lógica da força.

Ao mesmo tempo, o escândalo de Deus em Jesus obriga revisar em que condições e sob que paradigmas temos crido em Jesus. Ressoa aí a pergunta sobre quem é Jesus. Como já dito, não é possível crer em Jesus com categorias prévias sobre Deus e sobre o homem. É preciso ir mais longe. E diante da tradição na qual Jesus está inserido no mundo judeu e na própria tradição da Igreja, a atenção a Jesus Cristo e a quem é ele pode com certeza ter bom auxílio para a resposta se mantivermos o escândalo. Este nos parece salutar e sempre uma forma de derrubar ídolos, sobretudo quando este ídolo for o próprio Jesus, crido através de uma metáfora prévia de Deus e do homem, sem levar em consideração o próprio Jesus enveredando em outros critérios prévios, os de valor para a humanidade e para além de

⁴⁰⁶ SOBRINO, Jon. *Espiritualidade da libertação*, p. 203.

qualquer religião⁴⁰⁷. Estar certo de acreditar em Jesus, mas ter um ídolo em seu lugar, com feições metafísicas e atípicas em relação ao legado de Jesus, é perigoso e danoso à fé cristã e até muito comum. O escândalo da cruz, por sua vez, é como uma consciência crítica desta situação, na qual muitos, que se entendem como seguidores de Jesus, acabam por cair.

Em um Jesus ídolo se crê por razões que são diferentes do escândalo da cruz. Se crer pelas mesmas razões que no final das contas podem levar à dominação é a falta de liberdade e libertação das pessoas. Em um Jesus ídolo se crê num deus que se volta contra o ser humano, no qual o reino não é de Deus, mas dos homens. E desta forma Deus em Jesus não é presente, companheiro e libertador. Muito menos pode ser imagem do Deus da vida. A idolatria é desfeita quando a linguagem do escândalo é levada às suas últimas consequências. É preciso fazer o esforço espiritual de ler Deus no evangelho da cruz, onde se mata Deus de verdade e da vida em nome dos ídolos. O ídolo é contrário a Deus em Jesus Cristo e à sua vida libertadora. O ídolo vende a falsa liberdade do poder-privilegio e o Deus da vida em Jesus é o da liberdade do poder-serviço, que liberta e dignifica a vida humana, que não traz uma libertação de caráter individual, mas a libertação que é compartilhada, de um Deus companheiro, caminheiro com seu povo.

3.5.3. *Deus liberta em si sua imagem*

Se o evangelho da cruz, o escândalo, é iconoclasta, o resultado para o homem e a mulher de fé é perceber em Deus uma forma de liberdade que conjura a escravidão que atinge a vida na sua totalidade, pelo pecado, pelas estruturas provenientes do pecado, em suas dimensões interna e externa. Partimos, com base nisso, da intuição de que o escândalo da cruz recupera a possibilidade real de falar do ser humano como imagem de Deus, mas imagem de Deus resgatada no sentido da cruz e da libertação evidenciada como ressurreição nela. Na linguagem teológica é a liberdade da cruz o que deveras traz a força do homem livre em Jesus Cristo, liberto para ser livre. Sem a cruz, sem seguimento de Jesus e sem libertação. Sem ressurreição significada na cruz, não existe compromisso com a libertação do Deus presente em Jesus, mas apego a um mito, a um ídolo.

⁴⁰⁷ Tal é o sentido da anti-cristologia de SEGUNDO, Juan Luís. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. Tomo II/I. Sinóticos e Paulo, história e atualidades. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, p. 17-32. Ainda que Segundo dirija crítica às tentativas de uma cristologia latino-americana, supomos que este não está tão distante das intuições fundamentais das mesmas tentativas. Sua anti-cristologia persegue o mesmo ideal posto por outros autores, porém com sua desconfiança teológica e acuidade conhecidas. Percebemos uma intuição comum com caminhos diferenciados.

A cruz é o símbolo forte de uma espiritualidade que procura dar à noção do seguimento a Jesus a dimensão de suas consequências. O primeiro saldo é para a própria pessoa no abraço que dá em Jesus. Liga-se o destino da própria vida com o destino de Jesus. Radicaliza-se a vida na vida de Jesus e seu compromisso solidário com os mais pobres. Assim a cruz é como um selo, uma aliança entre mestre e discípulo. Diante do mestre e perto dele se torna imperativo carregá-la e fazê-la como que um caminho natural para a fé. Fora da cruz a fé cristã fica esmaecida. O amor a Jesus é amor ao crucificado que ressuscitado ressuscita a vida da pessoa para a oblação da cruz diante do mundo carregado de morte. O discípulo é homem novo na cruz. Se seu amor não passar pela cruz se torna amor próprio e a fé é vivida não no seguimento de Jesus, mas em favor de si mesmo. Falar de libertação para si mesmo é viver com o mestre o mistério de sua cruz. O discípulo encontra libertação no mestre crucificado e partilhando de sua cruz. E trata-se de libertação por viver de tal modo o seguimento que se vence como venceu o nazareno as tentações do mundo. Importante, todavia, não esquecer que esse seguimento pela cruz está em íntima relação com a crítica contra a idolatria possível ao próprio Jesus.

Depois vem a solidariedade profética com os mais pobres. Carrega-se a cruz por eles e com eles na mediação do Cristo como signo da libertação. Na proclamação do Reino, assumir a cruz com os pobres é decisivo. Isso identifica o discípulo espiritualmente em dois aspectos. Um é porque na solidariedade com os pobres se está no “mesmo” lugar do mestre. Faz a escolha que ele fez. Olha-se o mundo por seus olhos de misericórdia, da compaixão e da indignação, e pelo caminho da justiça. O compromisso com a causa dos pobres é exercício do discipulado pela lógica da cruz, pois “o empobrecimento objetivo de Jesus ocorre por solidariedade aos pobres [...] e a sua perseguição não pode ser entendida só em função de sua crítica a vários grupos sociais, mas em função de sua defesa dos pobres”⁴⁰⁸. O empobrecimento de Jesus é ativo e solidário e está em consonância com seu empobrecimento transcendente, kenótico. Nesta realidade se insere o discípulo ao abraçar a cruz pela perspectiva da solidariedade com os mais fracos e na consciência da necessidade de se identificar mais com o mestre. Ademais, também é no abraço à cruz que se concretiza na vida do discípulo o aspecto político da vida de Jesus, pelo qual a pessoa relei os contextos de sua vida e da vida dos outros pela fé sem distanciar-se do mundo por uma consciência ingênua⁴⁰⁹.

⁴⁰⁸ SOBRINO, Jon. *Jesus en América Latina*. Su significado para la fe y la cristología, p. 232. Tradução nossa.

⁴⁰⁹ SEGUNDO, Juan Luís. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. Tomo II/I. Sinóticos e Paulo, história e atualidades. p. 285-301. O autor argumenta que é da chave política (não absoluta) que se deve partir para construir cristologias, a fim de entender as palavras e obras de Jesus (pré-pascal).

O segundo aspecto a identificar o discípulo espiritualmente é o compromisso com os pobres, nos quais se vê a face do seu senhor. Mais uma vez na mediação do Cristo, o pobre tem a mão solidária do discípulo erguida em sua direção. Desta vez, a solidariedade é convocada a uma empatia de caráter muito mais profundo na fé. O pobre não é só o pobre. Ele é também Jesus. A imagem de Cristo Jesus é densa nos pobres. Eles são sacramentos da presença de Cristo. O senhor quis estar a tal ponto com eles “até ser eles”. Amar ao Cristo é servi-lo no seu ícone real e ofendido.

O pobre é imagem de Deus como todo ser humano, porém também imagem de Jesus Cristo de uma forma parcial e não universalista. A situação dos pobres grita a Deus. E Deus em Jesus se encarna para a salvação humana e se torna solidário com a humanidade que precisa de médicos, de cura, de remédios para as dores. Este dado está vinculado ao Reino e sua realização e é fundante para a moralidade cristã, que precisa estar a par da vontade de Deus e experimentá-lo na prática do amor, capaz de dar o verdadeiro saber sobre Ele. Vivendo a vontade de Deus cresce-se na compreensão de sua vontade e do seu saber.⁴¹⁰ A vida orientada para os pobres em razão da identificação de Jesus com Eles identifica assim o discípulo. Este abraça o amor universal de Jesus na parcialidade dos pobres, dos últimos como o próprio Jesus. A parcialidade dá consistência ao amor universal de Deus. Amando os últimos em Jesus, os discípulos amam a humanidade negada, a pessoa diminuída, a vida rejeitada e necessitada de ser reconduzida ao seu patamar de dignidade.

Nesse processo são libertados o discípulo e o pobre em Jesus, mediador da solidariedade, pelo que podemos cognominar de *empatia jesuânica*, dentro da prática que realiza o Reinado de Deus e indica o Reino na vida do discípulo. O amor a Jesus e o discipulado é um movimento de saída. Esse êxodo existencial é a páscoa do que crer. Aderindo a Jesus, a pessoa passa a fazer o movimento de crer na vida do Mestre, perfeitamente harmonizada em sua palavra, de tal sorte que o que chamamos de ortodoxia e ortopraxis são uma e mesma coisa na vida do Senhor. E certamente aí o discípulo entende a vida de Jesus como caminho, verdade e vida. Jesus para o discípulo implica assim a vida doutrinal que liberta tocando a existência e a prática todos os dias. Cresce, desta maneira, dentro do discípulo, a vida de Jesus enquanto empatia com as suas escolhas. Neste contexto se pode dizer como Paulo, na plena liberdade da identidade vivida em Jesus, que já não é o discípulo que vive, mas o Cristo que vive nele (cf. Gl 2, 20), configurando-o e dando um ser livre, para além da lei e da norma⁴¹¹.

⁴¹⁰ SOBRINO, Jon. *Jesús en América Latina*. Su significado para la fe y la cristología. p. 233-234.

⁴¹¹ COMBLIN, José. *A liberdade cristã*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 35-37.

Jesus, vida do discípulo, é sua libertação, que exige internamente o encontro com Deus e transfiguração de si mesmo na fé.

Disto vem a saída do discípulo que é acolhida aos pobres e luta por eles. De dentro da mística, da configuração da própria vida à liberdade de Jesus mestre, servidor, é que o crente se volta para o necessitado. É a liberdade em Jesus que leva ao outro. Trata-se de uma liberdade *em* e em *direção a*. A autonomia do discípulo está na adesão livre no encontro íntimo com suas próprias razões pessoais em Jesus. A libertação em Jesus é agarrada pela pessoa humana na medida em que percebe que:

A encarnação pode ser vista como a realização exaustiva e radical de uma possibilidade humana. Jesus Deus-homem manifesta-se, pois como o Deus dos homens e o Deus conosco. A partir desta compreensão devemos desmitizar nosso conceito comum de Deus, que nos impede de ver a Cristo como homem-revelador-do-Deus-dos-homens, em sua humanidade. Deus não é nenhum concorrente do homem nem este daquele. Em Jesus Cristo descobrimos uma face de Deus desconhecida do Antigo Testamento: um Deus que pode fazer-se outro, que pode nos vir ao encontro na fraqueza de uma criança, que pode sofrer, que sabe o que significa ser tentado, sofrer decepções, chorar a morte de um amigo, ocupar-se com joões-ninguém que não possuem neste mundo nenhuma chance e anunciar a estes a novidade total da libertação de Deus⁴¹².

Deus configurou-se ao humano para o humano configurar-se a Deus. Esta é a mensagem da libertação que se mostra na libertação do ser humano em Jesus. Nele a humanidade não é libertada a partir de fora, mas de dentro. Desde o centro da vida de cada pessoa Deus em Jesus estabelece o diálogo. Ele se fez outro. Ele se fez um conosco. Está em nós, nos mais fracos. Ele está conosco no processo de libertação. E é isso que gera a saída. Jesus não diminui a humanidade, mas a eleva. Leva ao trajeto por onde a humanidade de cada pessoa desabrocha em suas potencialidades, longe de qualquer tipo de alienação de si. A empatia jesusânica é o laço dessa libertação mística, espiritual porque humana e revelada em Deus no mistério da encarnação e mistério da humanidade porque fonte desta.

A empatia jesusânica é deslocamento que aprofunda a si mesmo. Aberto para Deus em Jesus o ser humano é mais humano e não menos. Aqui está a novidade da encarnação que salva. Salva e liberta porque quanto mais humano mais livre. Deus e o ser humano não são antíteses na fé cristã. A existência livre do ser humano não supõe o desaparecimento do humano. Mas o humano aparece em Deus, em Jesus e sua liberdade que vence os aprisionamentos do egoísmo e do pecado. Tal é a envergadura desta liberdade. Assim, o

⁴¹² BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador*, p. 180.

deslocamento é descer mais em si que não fica em si, mas vai além de si por atender ao crescimento da humanidade em si no diálogo com o humano revelado.

O humano revelado em Jesus liberta a humanidade e por isso os pobres são libertos. Por isso os pequenos recebem atenção e acolhida de Jesus. O mestre propõe que se acolha o humano não aceito por um tipo de “humanidade”, que vê como nulo os “insignificantes”⁴¹³. Mas só a humanidade revelada em Jesus pode fazer esse caminho. A outra “humanidade” precisa de motivos “maiores” que aqueles que estão ligados à humanidade, ao ser humano divinamente dado em Jesus. Precisa de títulos, lugares de honra e poder. A humanidade revelada pelo homem de Nazaré desmascara exatamente isso. A libertação não acontece se o ser humano não for capaz de adentrar sua mais profunda razão de ser, tal qual Jesus de Nazaré, vivendo a vontade de Deus que leva à transcendência de si, que encaminha para o Reino de Deus em oposição ao reino do velho homem, da velha humanidade.

Na humanidade revelada em Jesus nenhuma pessoa pode ficar fora dela. Caso contrário não se teria a fraternidade verdadeira, na qual o mútuo reconhecimento do ser humano que cada um é importa como decisivo, isso num contexto de alegria de fazer a vontade do Pai, pela qual todos se tornam irmãos do humano Jesus, que vive radicalmente a vontade de seu Pai, no serviço ao seu povo. Como lembra Comblin de um ponto de vista bíblico e teológico, “a preferência dele (Jesus) não se dirige à fraqueza, ao pecado, à pequenez. Trata-se de uma visão do Reino de Deus dentro da perspectiva do povo de Israel”⁴¹⁴, ou seja, de uma visão de Jesus que busca seu povo por amor a um projeto de vida maior, original, que não se restringe a marcos postos previamente, em acordo com esquemas religioso e sociais construídos tacanhamente à base do poder da força, da violência e da desigualdade.

Para Jesus ninguém pode ficar fora da novidade do Reino. Este é realizado com a humanidade nova, disposta a integrar os que não puderam, por algum motivo, ou mesmo acreditam que não podem estar à altura desta alegria de viver a plenitude de si mesmos. Eles precisam também encontrar a libertação da humanidade revelada, que significa ir exorcizando ao mal da pobreza em suas várias facetas. Sem eles também se perde o sentido da fraternidade universal, que não é uma abstração e sim concreta e realizável na proximidade com quem está perto. Por isso, da parte de Jesus, não existe conformismo diante da situação dos mais pobres, dos não considerados pessoas. Dentro de um mundo de pobreza aceita de maneira conformista a humanidade livre, de todos, é rejeitada e se vive sobre pressupostos que negam a mensagem

⁴¹³ COMBLIN, José. *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 55.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 56.

e empatia jesuânica, que em Jesus chega à identidade com os pobres⁴¹⁵, em nome da salvação, da libertação. Onde a liberdade se funda em privilégios o Reino é rechaçado.

3.6. Sobre o Espírito Santo

O Deus da vida encarnado em Jesus Cristo realiza sua ação libertadora pela força do Espírito Santo. Jesus age sempre sob a ação deste Espírito e nele vive. Pelo Espírito Jesus exerce sua liberdade na vontade do Pai. Pelo mesmo Espírito anuncia a libertação que vem pelo Reino de Deus. Seu convite para os discípulos é para estarem movidos também pela força do Espírito Santo. Neste o ser humano encontra sua liberdade vivendo segundo os gestos e as palavras de Jesus na filiação ao Pai. A libertação é fruto do Espírito de Jesus na vida da pessoa na medida em que este é o Espírito de Deus agindo, seu Santo Espírito fecundando, na abertura de cada pessoa, uma história que acontece no agora e se lança para o futuro desejado por Deus.

Nossa tarefa aqui é entender como este Espírito Santo, que em Jesus realizou é plenitude da liberdade, age na vida da pessoa e lhe encaminha para a liberdade como aqui temos discutido. Ademais, ver também como o Espírito não só conduz à liberdade, mas também ao mundo, à vida das pessoas, ao compromisso solidário com os mais pobres no trabalho pelo Reino de Deus. Este é um ponto fundamental. A paixão pelo mundo se dá na força do Espírito, que não age contra o mundo, mas a favor do mesmo. Mais: não acontece aqui a secularização, mas a vida no espírito que não é contrária ao mundo e sim seu sentido último, a realização da vida em abundância para todos.

3.6.1. *Deus em nós*

Temos que começar aqui lembrando mais uma vez que Deus é o Deus da vida. Portanto é o dom maior em cada pessoa. Pela fé a vida é Deus em nós e pela mesma razão a vida é para ser expressão da magnificência do criador e de sua constatação sobre a bondade e a beleza da criação. Em termos simples, a vida é para ser vivida em estado de Graça, de liberdade e de busca constante da realização humana, por isso, tudo que possa contradizer essa realidade se opõe ao próprio Deus. Assim, o drama da vida na pobreza caminha na contramão do bem querer de Deus para o ser humano. O desrespeito à vida é desrespeito a Deus em nós. A injustiça e qualquer forma de opressão sobre a vida impede a pessoa de entrar na posse de sua liberdade no Espírito de Deus, apequena o ser humano, aprisiona-o longe das possibilidades

⁴¹⁵ FAUS, José Ignacio Gonzáles. *Vigários de Cristo*. Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs. São Paulo: Paulus, 1996.

oferecidas pelo Espírito, pois “o Espírito de Deus age no espírito dos humanos. Dá-lhes espírito, quer dizer, profundidade, energia, liberdade, vida em plenitude. Dá-lhes a si mesmo”⁴¹⁶.

O primeiro dado elementar desta presença de Deus em nós é que sua presença não é limitação, mas promoção do ilimitado da vida humana dentro de suas condições próprias. Não subjuga, mas eleva a vida humana à sua condição divina pelo aprofundamento da própria vida humana. O Espírito de Deus faz o ser humano ser mais humano na medida de Jesus Cristo, homem fecundado e guiado pelo Espírito⁴¹⁷. É no discipulado, inclusive, que a pessoa vai encontrando sua humanidade através do Espírito que levou Jesus à sua missão, diante do Pai. Na humanidade revelada em Jesus, pelo Espírito Santo de Deus, o discípulo descobre-se a si mesmo. Descobre que o mesmo Espírito que animou toda a vida de Jesus pode animá-lo igualmente na grande aventura da libertação de si mesmo e dos outros. Entende também que esse Espírito desoculta facetas submersas de si mesmo, na contramão da alienação que o mundo pode provocar em cada pessoa.

A novidade é exatamente está: se o exterior vem como imposição, na forma da lei, da opressão, da alienação da vida humana e no ocultamento da pessoa, a vida no Espírito, desde a interioridade, no encontro com o Senhor, é capaz de libertar e de conduzir à verdade, esta sendo o campo primordial da vida livre. Os passos e a vida de Jesus são como que um programa claro dessa luta contra a escravidão que se manifesta a partir da exterioridade alienada. Sua verdade, porém, é como vivendo no Espírito e na intimidade de Deus vence a alienação humana a qualquer sistema exterior, que se impõe ao ser humano⁴¹⁸.

Essa experiência de Jesus se traduz por uma obediência à força de Deus que está no próprio ser humano, enquanto Espírito de Deus, força que move para a liberdade, por meio da lei inscrita no interior de ser humano e não fora dele. Evidente que para isso, assim como foi para Jesus, surge a necessidade de não deixar que as alienações vençam a batalha por meio de ilusões (cf. Lc 4, 1-13). É contra Deus no interior do ser humano que as ilusões, ou tentações, trabalham constantemente. Elas podem alienar e puxar a pessoa para fora de si mesma, com o único intuito de buscar pelo poder, desumanizando-se a si e aos outros. Ora, a força interior do Espírito se situa na vida da pessoa constituindo-a pessoa na ordem inversa do poder e das alienações que massacraram o sentido das relações que pautadas no poder destroem as relações e se tornam escravidão para quem exerce o poder e para quem é governado por ele.

⁴¹⁶ CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José María. *Espiritualidade da libertação*, p. 32.

⁴¹⁷ COMBLIN, José. Espírito Santo In: ELLACURIA, Ignácio; SOBRINO, Jon. *Mysterium liberationis*, p. 623.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 624.

Se o mundo não é constituído pelo povo de Deus, que vive a liberdade na renúncia ao poder, todos se alienam. Os sistemas nos quais o poder, corrompido e que não é serviço, vigora é contra o ser humano⁴¹⁹. Neles não há empatia jesuânica, não há vida e por isso aí também não há liberdade. Só a ação do Espírito, lei que promana na vida espiritual da pessoa e do povo pode conduzir à liberdade. As ilusões, por seu turno, encontram muitas vezes guardas fáceis no ser humano, pelo seu carácter sedutor e de aparente facilidade para se conquistar. A liberdade como fruto da vida espiritual implica maior demora, luta e ascese. É um verdadeiro caminho que se faz pelo deserto de si mesmo. Exige que se acolha o fraco como forte e o considerado forte como fraco.

A razão para considerar assim o que é forte continua sendo a espiritualidade do escândalo da cruz. O único poder de Jesus na cruz como homem livre é o gesto e a palavra⁴²⁰. Nada mais Jesus tem de poder que sua própria vida ofertada, seus gestos, sua palavra, ele mesmo sendo Palavra de Deus para a humanidade. Outro tipo de força, diferente dos gestos de amor e da palavra não respeitam a dinâmica do Espírito que leva à liberdade. Já não seria liberdade o uso da força como querida por muitos e imaginada na perspectiva das ilusões alienantes. A força que não vem do Espírito ofende a humanidade. Ela é construída sobre a violência e não é capaz de dignificar a vida. O uso da força e do poder põe por terra as relações no sentido de reciprocidade e logo não permite a existência da liberdade que se manifesta nas mesmas relações na forma da reciprocidade e do diálogo.

O Espírito de Deus, de sua parte, é comunicação de Deus, oferta de amor que não obriga. O Espírito é relação. Enquanto relação não se coloca para o ser humano ostensivamente, pois verdadeira relação se institui na liberdade, na comunhão e no respeito à identidade vislumbrada não como apego a si, mas como densidade, profundidade vivida no Espírito. Isto impulsiona a uma vida que em si é aberta para o outro e não imposta ao outro. A vereda da liberdade no Espírito se efetiva na cruz. Nesta o ser humano se entrega ao outro por ter primeiro se integrado a si, passando ao largo das ilusões alienantes na força da Palavra, da comunicação. Essa força considerada fraca é o caminho do Espírito para a liberdade.

Se abraça a cruz quando se abraça a si mesmo. A renúncia de si como Jesus fez é força no Espírito de Deus. A entrega na cruz é entrega ao outro primeiro porque a pessoa se conquista, se torna livre por sua relação com Deus que lhe faz ver melhor a si mesma como ser que pode chegar a viver a liberdade. Essa renúncia do seguimento é provido pelo sentido da cruz a

⁴¹⁹ COMBLIN, José. *A força da Palavra*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 329-346.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 345-346.

esfacular os vários medos que impedem a liberdade de se efetivar⁴²¹. Por isso não é egocentrismo. É antes liberdade dos fantasmas que acomete a pessoa, das ilusões perniciosas. Pela ótica da Cruz e da presença do Espírito o ser humano é livre das alienações que fundam a subjugação pelo poder danoso que teme ao outro. O homem livre no Espírito não teme ninguém e a consequência disto é poder se relacionar no amor, dando a vida.

Na cruz a liberdade é claramente doação e relação rejeitada. Na cruz e pela sua linguagem se anuncia a coragem profética do Filho contra os poderes do mundo, contra a força que destrói e não constrói. Ter a força para não usar a força do mundo é força no Espírito. Não temer os poderes do mundo é ter coragem de mostrar quem realmente tem medo. O medo está nos que usam a violência, como nos indica o signo da cruz. Portanto, “seria trair o Filho e recusar-se ao Espírito transformar Jesus no suporte para todo tipo de grandeza e dominação que rompe o caráter filial dos seres humanos, estabelecendo e legitimando as relações de opressão de uns sobre os outros”⁴²².

Assim, se entrincheirar no poder violento é resultado do medo, da escravidão e da falta de liberdade. É não arriscar-se na empreitada para construir espaços e relações nas quais a liberdade seja patrimônio coletivo. No Espírito Santo, por outro lado, é possível viver nas pegadas de Jesus, caminho de libertação. Isso significa que é possível ir sendo durante a vida ser humano como ele, sendo recordado pelo próprio Espírito das Palavras do mestre e atualizando na vida a liberdade que ele apresentou. E Jesus é paradigma da liberdade no Espírito Santo não por ser uma lei, mas por libertar. Recordar de Jesus para esse caminho, por meio do Espírito, é ser convidado a ter tudo partilhado com Ele (cf. Lc 15, 25-32), na mesma mesa, superando as ilusões das perfeições, da pureza, do prestígio e do poder, coisas que afastam o ser humano de si mesmo em direção à alienação, à morte pelo pecado e pelo medo, pela presunção que separa e divide a humanidade⁴²³.

Como o medo leva ao poder e à alienação, a pessoa se distancia do Deus da vida, do Deus que em Jesus se manifesta na força do Espírito. O medo não permite a vida ser vida em dois sentidos. Primeiro coíbe a pessoa de crescer, de fazer seu caminho de liberdade, sua rota para ser mais. O medo é contra a ação do Espírito Santo. A armadilha do medo consiste em inverter o que de fato seria o significado da liberdade. Age contra o Espírito quando faz parecer que a confiança na força aceita pelos poderes alienantes é a única saída para a vida.

⁴²¹ Ibid., p. 26.

⁴²² BOFF, Leonardo. *A Trindade e a Sociedade*, p. 295.

⁴²³ Nesta construção está a espiritualidade da perseguição e do martírio. Ver SOBRINO, Jon. *Espiritualidade da libertação*, p. 106-123.

Desta maneira submete a pessoa à alienação. Sem perceber, a pessoa segue os ditames que esmagam, que vêm de fora como se fossem sinônimo da liberdade, ou simplesmente se entrega a uma liberdade abstrata, ligada ao individualismo, concentrando-se de novo no medo de envolver-se com a verdadeira liberdade e suas consequências.

Contra ação do Espírito, o medo conduz à tirania. Este é o segundo sentido. Por não desenvolver-se conforme a liberdade como relação, o falso livre precisa dominar. Sua “liberdade” é contra o outro. Sua vida alienada aliena dialeticamente os outros. Objetivamente todos ficam aferrados às ilusões, pois a estrutura criada nas “relações” de dominação não garante libertação a ninguém, pois a qualquer momento o jogo de poder pode se inverter para outro lado. Contra o Deus da vida vive-se a vida alienante que precisa exercer a violência contra a vida. Aqui se entende o entre vocês não seja assim (cf. Mc 10, 32-45). Funcionado pela lógica tirana os discípulos não podem ser livres. Sem o poder-serviço os discípulos sustentam o mundo com sua alienação diante do Espírito⁴²⁴.

É dentro deste contexto que a vida liberta no Espírito não pode perder sua ligação com o Reino de Deus como anúncio. O Deus da vida, sentido na liberdade do Espírito em comunhão com a vida de Jesus, se vive espiritualmente como presença de Deus no meio do povo, do povo que se entenda e queira ser povo de Deus, na libertação⁴²⁵. O Espírito tem sua ação sobre o povo como sobre a pessoa. É dentro do povo que se podem concretizar os grandes valores da libertação. Para o povo importará sempre viver sob o Reinado de Deus, visto que os valores da libertação estão na liberdade da vontade do Senhor que realiza a vontade humana como em Jesus de Nazaré, o homem livre por excelência.

O homem libertando-se da alienação ver com clareza que a vontade do Deus da vida e o anúncio do seu Reino no meio do povo atinge o núcleo de sua vontade mais profunda, mas confundida pelos sortilégios do falso poder, que aniquila a vida e as relações. Na constituição do povo de Deus as relações são construídas em vista do Reino, sinônimo da liberdade. Para os anseios mais autênticos do ser humano, o Reino se torna horizonte para o povo. E vivendo como povo no horizonte do Reino, com pessoas que não são entre si o que o mundo é, a própria comunidade de fé se configura como anúncio, como denúncia, e sistema no qual se estimula o alternativo ao mundo marcado pelo poder e a liberdade alienantes.

A libertação acontece quando a pessoa no meio do povo reconfigura as relações pelo norte da liberdade no Espírito na direção contrária do medo. Quebrar os laços da opressão e

⁴²⁴ Não se vive isso sem uma espiritualidade do Bom Pastor, que também se dispõe a ser rebanho, povo com o povo. CASLDÁLIGA, Pedro. *Com Deus no meio do Povo*, p. 36-38.

⁴²⁵ COMBLIN, José. *O Espírito Santo no mundo*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 9-30.

imprimir conteúdo novo à vida pelo horizonte do Reino constitui o povo que nasce do Espírito e do alto. A vivência desse horizonte do Reino é articulada pela presença de Deus, imanente ao ser humano, como Espírito, sendo sua Lei interna, não externa, não alienante e sim comunhão de vontades. Daí vem a libertação condigna ao ser humano, pois não vem como imposição mas como revelação de si em Deus a deixar caminho aberto para que nas relações com os outros toda e qualquer pessoa possa viver sua liberdade, no valor da verdade alcançada pela desalienação⁴²⁶.

Pelo Espírito Santo, ainda, o mistério da encarnação é mediado para a pessoa e para o povo de Deus. Jesus, Palavra de Deus encarnada, é liberdade de Deus. Dizê-lo como Senhor, por isso, é afirmar-se a si mesmo no Espírito Santo, tencionado pela relação com Cristo, o que faz da liberdade da pessoa liberdade no Senhor, liberdade efetivada como abertura e nunca como fechamento egocêntrico. A liberdade na liberdade de Jesus não suprime pela opressão a liberdade dos outros⁴²⁷. Não é a falácia da liberdade sustentada pela força da violência e da domesticação das mentes. Na liberdade encarnada de Jesus o horizonte da liberdade humana recebe sua fluidez para a justiça e a empatia, situando-se na linha do mistério da encarnação, do transcendente no imanente das opções livres da vida.

3.6.2. *Deus funda nossa liberdade*

A compreensão que nos trouxe até este ponto nos dá uma visão de Deus que é fundamento da liberdade e da libertação humana em seu processo vital, concreto. E essa libertação se configura como ação do Espírito Santo na vida humana, que é o Espírito de Deus, o Espírito da Liberdade que leva à verdade. Claro, neste ponto, é que a verdade que nos liberta é o Senhor mesmo⁴²⁸, sem com isso ser sobreposição ao ser humano, mas revelação do mesmo na revelação de Jesus Cristo, na revelação do Pai, que continua sua obra pela força do Espírito Santo, na pessoa e nas relações das pessoas que libertas formam o povo de Deus. Neste momento nossa tese avança na afirmação de que Deus funda a liberdade humana na perspectiva da TL, no entanto, forjando essa reflexão na revelação, no teológico da libertação por sua íntima ligação com Deus. A libertação firma-se no Deus da vida, no Deus dos pobres que querem a vida para escapar da morte.

⁴²⁶ Que se faz impossível sem uma espiritualidade integral e integrada, intimamente ligada à oração de Jesus. Ver SOBRINO, Jon. *A oração de Jesus e do Cristão*. São Paulo: Loyola, 1981.

⁴²⁷ SOBRINO, Jon. *Espiritualidade da libertação*, p. 124-137. Por isso se fala de santidade da vida dos pobres, da luta pelos direitos e da santidade da luta.

⁴²⁸ GUTIÉRREZ, GUSTAVO. *La verdad os hara libres*. Salamanca: Sigueme, 1990, p. 109.

Não é a liberdade fundada sobre categorias modernas a que está afirmada aqui⁴²⁹. É a liberdade que é salvação, portanto dom, que funda na raiz do ser humano sua própria libertação. Esta acontece na linha bíblica da promessa e do cumprimento. Aos olhos da fé Jesus é a promessa cumprida no Espírito de Deus para toda a humanidade, que coloca o ser humano em relação imediata com Deus, com sua verdade. Isso significa, então, que essa relação primeira com Deus “nos coloca no âmbito de uma relação entre pessoas e não entre coisas e conceitos. Se trata da revelação de Deus na história através da realização de sua promessa de amor e redenção”⁴³⁰. É na relação com Deus em Jesus pela ação do Espírito que se pode experimentar a libertação. Descobrir a libertação é encontrar-se com a liberdade fundada em Jesus Cristo.

Por isso, a libertação é relação com essa verdade, que em última instância é relação com a realização da promessa, pela revelação do humano livre em Jesus. A verdade que liberta, sempre insistimos aqui, é relação, pois na proximidade de Deus com o ser humano e deste com Deus se dá primeiro a imersão no encontro, como dom salvador. Encontrar-se com o caminho-verdade-vida, distende a liberdade no ser humano. Seu dom para o ser humano é ser em primeiro lugar livre, provocando crises e dando choque na existência da pessoa. Esse encontro verdadeiro de Jesus com as pessoas é instigante. Por meio dele o ser humano não é arrastado para o nada, mas à sublimidade de si mesmo, porque Jesus é a própria liberdade por viver a verdade de sua palavra e de sua vida. As promessas de Deus na história, reveladas e intuídas no coração humano são sentidas em Jesus. Ele é puro dom de si. É encarnação da verdade, portanto, da liberdade integralmente, da fidelidade, da lealdade, firmeza e confiabilidade. Sua vida no meio das pessoas isso fazia perceber, notar.

E ao dizer que é a verdade Jesus está afirmando ser a promessa do Pai⁴³¹, fidelidade, vida doada, entregue por amor, que se vive no Espírito de Deus, na abertura radical de sua inteligência livre, fantasiosa⁴³². E vivendo no Espírito de Deus a liberdade se relacionava com os discípulos e as pessoas em sintonia diferente daquela oferecida pelos doutores da lei e sábios de seu tempo. Sua vida verdadeira e criativa desperta as pessoas no Espírito Santo. Isso faz toda a diferença entre Jesus e os homens de seu tempo. A autoridade de Jesus é fruto de sua vida, de sua inteligência, da verdade das relações estabelecidas em chave nova. Essa nova chave para viver demonstra sua vida no Espírito que abre rotas entre eles as pessoas, de tal

⁴²⁹ Ibid., p. 112-114. Mesmo quando a teologia mantenha diálogo com a mentalidade e a cultura moderna, contemporânea que nos cerca.

⁴³⁰ Ibid., p. 119. Tradução nossa.

⁴³¹ Ibid., p. 121.

⁴³² BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador*, p. 67-70. Fantasia como criatividade e liberdade.

forma que funda a liberdade no coração da vida de cada indivíduo interpelado pela sua prática e por suas palavras, fortes por serem palavras revestidas de sua prática cotidiana que faz a verdade acontecer. Nesse sentido Jesus faz da verdade um acontecimento.

Jesus como verdade-acontecimento é caminho e vida. Não é modelo como muitas vezes falamos em nossas teologias. É a vida-verdade que liberta. Nele encontramos o acontecimento da verdade-promessa, da verdade de Deus ofertada ao ser humano como pessoa. Só podemos falar dele como modelo de maneira analógica, pois antes de tudo é um despertar profundo do ser humano não para um modelo, mas para a liberdade, para fazer a verdade na própria vida, como apropriação da liberdade-encontro, acontecimento na verdade de si. Jesus assim não nos situa diante de uma Lei ou de um modelo. Situa-nos diante dele com a possibilidade de podermos encontrar a liberdade ou não. Trata-se sempre de um encontro com a liberdade na verdade de sua vida.

Jesus é homem livre, e modelo num sentido bem preciso, porque obediente ao Pai no Espírito é sempre maior que a Lei⁴³³. Sua vida livre não é modelo ou lei, mas obediência a Deus na originalidade de si diante dos fatos e da vida. Ele é maior que o sábado e pode dizer os antigos diziam agora eu digo. E todo homem livre como Ele está acima da Lei pela vivência interna da lei do Espírito. Desta forma, por outro lado, Jesus não é um homem contra a Lei, mas, como estamos dizendo, maior que ela. Sua vida vivida no Espírito de Deus penetra o sentido mais profundo da Lei e torna-se assim seu verdadeiro “cumpridor”. É pela liberdade que cumpre a Lei.

A liberdade é sua lei interna e é o acontecimento da verdade de sua vida. Verdade e liberdade não se conjugam em sua vida, mas são uma e mesma coisa. Jesus é livre porque verdadeiro, exprimindo sua missão diante dos homens e de Deus na força do Espírito. Sua liberdade é o seu Espírito em ação, sendo a verdade em todos os seus atos. Na vivência de sua real e verdadeira relação com Deus vivia na verdade do seu amor e de sua doação a verdade com todas as pessoas com quem se encontrava. Por isso, era livre para fazer outros livres na beleza de sua proximidade com Deus e com os outros.

É certo que se poderia aceitar ou não a luz de sua verdade. De qualquer forma, a limpidez de sua vida postava-se como crise, como limiar no qual se devia decidir pela coragem de viver no Espírito ou não, na liberdade de “fazer” a verdade acontecer na própria vida, pois a verdade revelada em Jesus se faz na história na relação dos homens com Deus e com outros

⁴³³ Ibid., p. 69.

homens, na contemplação do Filho pela luz do Espírito⁴³⁴. Destarte, se pode ou não aceitar a força da Palavra, que aqui é a vida de Jesus contemplada pelos que são interrogados por sua prática livre e questionadora. Pode-se ser livre pela verdade, mover-se para o sentido de sua vida ou permanecer imóvel.

A decisão da pessoa pela verdade que liberta faz parte do processo. É preciso dizer assim, pois não há outra forma de dizer, a liberdade pressupõe a liberdade. O amor de Deus revelado em Jesus se exprime pela liberdade, na luta pela vida contra qualquer forma de escravidão. Se fosse diferente não poderia se constituir assim:

A verdade relativiza os desejos. À luz da verdade, tudo fica reduzido a coisas secundárias. O dinheiro deixa de ser a norma, e deve permanecer sob controle. O desejo de possuir recua e tende a desaparecer. Ao lado da única coisa realmente importante, as necessidades ficam reduzidas. Não é que a verdade obriga a praticar mortificações, a reprimir desejos. Os desejos não são reprimidos, simplesmente tendem a desaparecer. Por isso, a pessoa que está na verdade não sente falta de nada, goza de tudo o que lhe é dado, mas não sente necessidade de mais coisas. Não é uma pessoa reprimida, mas satisfeita e feliz⁴³⁵.

Quem não é livre, mas fosse, por um absurdo, forçado à “liberdade”, a fazer a verdade, a acontecer como verdade ao modo de Jesus, não poderia viver como detalha Comblin acima. Isso porque a verdade está relacionada com o caminho, com a vida, a existência. Não é intelectual, matemática, embora racional. É um caminho que tem suas razões que a própria razão desconhece sem cair no sentimentalismo rasteiro. As razões dessa verdade a ser acolhida ou não é que a pessoa humana se encontra com sua liberdade pela primeira vez de forma não alienada e condicionada e ligada originalmente a si mesma numa Palavra que diz, na fé, o reverso de nossa desumanização.

Jesus é a verdade original sobre nós mesmos. É a verdade de nossa humanidade liberta. É revelação. Aparece encarnando nossa liberdade no Espírito de Deus. E na sua originalidade oferece salvação, libertação, contra as mentiras do mundo. E faz parte desta salvação a perdição porque aquela é dada, ofertada, é de todos e todas. Não pelo mérito de ninguém. A perdição da vida faz parte, nesta lógica, da liberdade que não se realiza, da vida que se perde na alienação de si mesma pela mentira, pelo medo e pela violência contra os outros. A perdição não é a vingança de Deus, mas o fogo que queima a liberdade da pessoa que diante da originalidade da liberdade não é capaz de dar vazão à libertação de suas potencialidades e

⁴³⁴ GUTIÉRREZ, GUSTAVO. *La verdad os hará libres*, p. 124-125

⁴³⁵ COMBLIN, José. *O que é a verdade?* Col. Questões fundamentais da fé. São Paulo: Paulus, 2005, p. 62-63.

recolhe-se no medo. E por outro lado assim mesmo é liberdade enquanto permanece sendo uma opção diante da graça de Deus, da imagem do verdadeiro homem em Jesus Cristo. A única condenação da pessoa humana é deixar de viver já nesta vida o inusitado de si mesmo na força do Espírito, com tudo aquilo que sua humanidade seria capaz de reluzir e transfigurar-se diante de Jesus⁴³⁶.

Salvação e libertação não são prêmios. São realidades da graça que podem ser vividas na liberdade da pessoa, das quais se pode tomar conhecimento pela fé (que não é requisito e condição). A salvação não é universal pela quantidade de conversões e adeptos. Como arrazoa Segundo, “talvez a Igreja não devesse pensar que a salvação tivesse uma relação quantitativa com o número de adeptos, mas que os adeptos estavam aí para outra coisa, e não simplesmente para serem salvos”⁴³⁷. Isto é, se os que são adeptos e convertidos são convertidos não para a salvação, mas ao conhecimento e o sentido desta salvação, a liberdade de toda a pessoa é radicalizada no desígnio de Deus que todo ser humano ama. Se ser adepto é poder desfrutar melhor desta salvação agora, e da liberdade como força para libertação, então temos o primor do que é a liberdade em Deus.

Desta feita se vai mais fundo no sentido original da liberdade de Jesus que conduz pelos cominhos da libertação. A liberdade vivida por Jesus e sua humanidade revelada às pessoas não são imposições. Não são condições para a felicidade, mas o muito mais da aventura humana, o muito mais de um mundo justo e do Reino que pode ser agarrado pela conversão do coração para uma felicidade mais plena do ser humano. É muito que às vezes se perde na vida humana na infinidade de escolhas que se podem fazer, devido ao medo e a busca pela segurança de si que acaba alienando.

A liberdade que se encontra em Jesus não pode ser liberdade à custa da procura por adeptos. É uma proposta. E como se trata de uma proposta de vida crítica, a clareza sobre sua finalidade, a libertação integral do ser humano, não comporta outras finalidades como a sede pela quantidade e pelo número, coisa que é tentação ao poder, ao domínio, que desfigura a própria luta por libertação. A originalidade da liberdade está na liberdade. A liberdade é o Espírito original da vida, o próprio Espírito Santo, que tudo perfaz presente na Palavra que é Jesus de uma forma que é permitido pensar a condição de ser livre como abertura à liberdade dos outros, mesmo que os outros possam recusar a via mais contundente da liberdade. Ser

⁴³⁶ Como todos foram condenados em Adão também todos foram salvos em Cristo. Todos significa *todos*, a despeito da fé cristã. Ver SEGUNDO, Juan Luís. *Masas y minorias*, en la dialéctica de la liberación. Cuadernos de Contestación Polemica. Buenos Aires: La Aurora, 1973, p. 7-30.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 13. Tradução nossa.

livre como o ser humano Jesus é atitude espiritual que respeita a liberdade do outro como força e como fraqueza que juntas constituem a possibilidade de ser autenticamente ser humano, na relação entre as pessoas.

Jesus nos dá sua salvação. Experimentar a salvação na forma de sua liberdade é outra coisa. A dimensão crítica da vida de Jesus e seu caminho libertador não é um produto de consumo. Viver a experiência da liberdade tal como Jesus, embora não seja condição para a salvação, não é algo que se possa instalar na vida com um manual. Os evangelhos, por exemplo, são só indicadores, iluminadores, mas não nos dizem como fazer. Fora da experiência de um encontro profundo a inundar o ser da pessoa, fundante da liberdade do homem em Jesus, nada se pode alcançar.

A liberdade configurada na pessoa de Jesus não é imediata e não tem soluções fáceis. Não está à mão simplesmente. Ainda que, como a salvação, seja para todos e incipiente lateje em toda a humanidade nos seus sonhos e desejos profundos e mais humanos, a liberdade jesusuânica é um espelho no qual nem todos reconhecem sua própria imagem, ainda que seja, e que seja a plenitude da vida a imagem refletida, enquanto Cristo é o verdadeiro homem e o seu além, Palavra definitiva sobre a verdadeira vida justa. Não se tem a liberdade pela lei do menor esforço. A felicidade fácil e as soluções imediatas para a vida não conquistam a liberdade, antes aliena o ser humano. Fazer o caminho da superação do medo, da lei, da estabilidade, da segurança e do poder que fez Jesus com a verdade de sua vida é um grande repto que não se adequa às realidades das escolhas superficiais. É um desafio do Espírito a ser trabalhado como fermento na massa (cf. Mt 13, 33)⁴³⁸.

3.3.3. *Deus sopra onde quer*

O discurso sobre a libertação tem ainda a faceta do mistério de Deus que suscita sua realidade amorosa onde quiser, como vento que sopra não tanto por um destino, mas livre no mundo, como o semeador que saiu a semear em vários terrenos e não num terreno pronto (cf. Mc 4, 1-20). A revelação da libertação em Jesus Cristo é semente deitada em toda parte. Qual a terra que estará mais apta a frutificar não se sabe. O certo, todavia, é que alguma terra deixará germinar a riqueza da vida na liberdade. Certo também é que a força de Deus é semeada em todo lugar, pela ação do seu Espírito. E este atinge a totalidade da vida humana,

⁴³⁸ A questão é complexa, pois na maior parte do tempo tendemos ao superficial, à lei do menor esforço, como diz Segundo: “Globalmente falando não existem massas e minorias, senão condutas massivas e minoritárias em cada pessoa”. Ibid., p. 29. Contudo há aqueles que conseguem viver mais condutas minoritárias, escolhem mais vezes o caminho estreito indicado pelo evangelho, criando novas atitudes dentro das condutas massivas.

da história, presente e futuro, infiltrado misteriosamente nas malhas da vida. Importa que Deus se lança para a vida humana na força de sua Palavra indistintamente. Todos os terrenos são alvo da sua presença e atuação. No entanto, por várias razões, alguns terrenos não deixarão a semente brotar, produzir frutos.

Isso vai indicando que o Espírito está presente como Deus em nós, fundando a liberdade, esta aí como luz que ilumina a mente humana para ver através dos cativeiros a liberdade. O Espírito é Deus como fonte originária, presença atual e anúncio do futuro no próprio Deus pela configuração do ser humano em Jesus, constituindo o povo da aliança, na liberdade remetida sempre às relações. Isso pressupõe equilíbrio na visão que se tem sobre a vida no Espírito. Equilíbrio este que vai na direção inversa de um dos principais dramas modernos que é a ilusão do futuro⁴³⁹. Se o penhor do Espírito é já o porvir, antecipação, de algo que ainda será, na ótica da libertação esse mesmo penhor presente é Deus agora, contra a ansiedade e pressão massacrante do futuro. Trata-se de um futuro presente. O Espírito é a liberdade do Deus no agora, realização, luta pela vida e ainda promessa⁴⁴⁰.

Enquanto presente agora o Espírito é vida e liberdade. Enquanto promessa não se esvazia nos projetos humanos. Presente no ser humano é filiação e confiança no Deus da vida tantas vezes aqui dito. No caminho de Jesus isso significa que Deus “levanta-nos da nossa condição de escravos e faz de nós verdadeiros filhos de Deus. O servo vive no temor e toda a sua vida está marcada pelo temor: o medo está sempre desqualificando todos os gozos, todas as satisfações que pode ter. O filho está além do medo”⁴⁴¹. Sim, a liberdade humana se funda na filiação. Se funda no Deus da liberdade que não gera medo e que infringe a imagem do Deus pautado no medo. O Espírito está onde está o Pai que Jesus nos deu, o mesmo Pai que pôs o Cristo em vigilância misericordiosa.

Deus presente não é, acrescentamos, desespero para viver o agora como último instante. Mas confiança para viver a eternidade do instante no próprio Deus, sem deixar-se desfigurar pelas preocupações das falsas seguranças que nos aguilhoam no presente em nome do futuro. Esse presente se vive na vitalidade efêmera, na santidade. E o que é isso? “Dom de Deus e ato da criatura humana”.⁴⁴² Santidade é vida no Espírito de Deus, contra o vício do futuro que faz do presente também um vício, pelo desespero do instante ou pelo presente que tem um futuro que ignora todos os males do presente por uma errônea visão beatífica que demite a pessoa de

⁴³⁹ COMBLIN, José. *O Espírito Santo no mundo*, p. 94.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 90-94.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 91.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 95.

sua inserção no mundo. A santidade é o exato equilíbrio do presente e do futuro conjugados no Espírito, penhor e promessa. Nesta última o Espírito se torna visão para trabalhar pela transformação do mundo. A promessa do Reino futuro é penhor na ação presente contra a inumanidade do mundo. Faz parte da própria missão do Espírito que está presente na história do povo de Deus até sua consumação.⁴⁴³

O Espírito é transcendência que não nega a imanência, força de Deus na vida, mas que, entretanto, não se restringe às nossas sedes imediatas, todas elas potencialmente perigosas que podem levar aos grilhões. Assim o Espírito abre caminho para que o povo de Deus esteja à medida da humanidade de Jesus, verdadeira humanidade. O caminhar da história no Espírito é o alçar da vida na vida do Mestre. Como a humanidade é o centro da criação, a renovação da mesma em Jesus passa por essa humanidade renovada. Daí a necessidade de nascer para o alto, integrando a própria vida no mistério maior de Deus, não por fuga do mundo e de sua história, mas por uma maior inserção na história na força do Espírito, pois a criação é ela mesma espiritual e o ser humano seu horizonte por onde passa a salvação, na luta pela libertação. Essa inserção tem sua força na razão do ser humano imagem de Cristo, substrato da criação renovada para o Reino de Deus⁴⁴⁴.

Dentro do mundo e sem negá-lo, porém, a liberdade humana ao modo de Jesus transcende o próprio mundo pela promessa. Vejamos:

Um primeiro sentido fundamental da liberdade cristã corresponde aos temas explícitos da teologia paulina. A liberdade é capacidade de agir no plano do homem novo, **de agir de modo plenamente humano vencendo as resistências que afligem a humanidade desde o pecado**. Trata-se de uma liberdade do pecado, da morte e do medo da morte, do demônio, da carne e dos desejos da carne. Tudo isso mantinha o ser humano numa múltipla escravidão. Esta escravidão estava enraizada nele próprio. **A liberdade fundamental é aquela que liberta das ataduras que o ser humano encontra em si próprio**. Daí a profunda consciência de liberdade vivida pelos cristãos até nas piores condições exteriores, principalmente no martírio, nas torturas, na prisão, na perseguição no meio das adversidades e dos obstáculos da natureza e dos homens: a liberdade do Apóstolo Paulo é exemplo visível desta liberdade cristã⁴⁴⁵.

Da citação se depreende perfeitamente temas recorrentes do cristianismo na sua tradição espiritual sobre a vida humana. A liberdade do homem novo no mundo é liberdade do pecado. Essa liberdade realiza sua plena humanidade. Nunca contra a humanidade e sim ao encontro

⁴⁴³ Ibid., p. 11.

⁴⁴⁴ COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a libertação*. Série II: o Deus que liberta seu povo. Col. Teologia e libertação. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 69-69.

⁴⁴⁵ Ibid., p. 87. Grifo nosso.

dela em Jesus Cristo. A liberdade no Espírito é força de Deus contra o medo e todas as vicissitudes que possam afligir o ser humano interiormente e exteriormente. Diante das maiores e indescritíveis dificuldades os cristãos agem sob o impulso do Espírito e da liberdade revelada, canalizada para vencer a carne. O Espírito na pessoa e no povo cristão se expressa em diálogo com o mundo fortalecendo os seus com a vida tendo como último pendor a própria liberdade e a vida.⁴⁴⁶ Vive-se uma espiritualidade da libertação, da ação de Deus na história e da iluminação da vida humana frente a qualquer treva que possa trazer medo, retorno ao pecado e submissão às injustiças.

O Espírito Santo é santificador porque encaminha a humanidade para a libertação. Ser livre é ser santo. A liberdade da humanidade revelada em Jesus Cristo é recebida na fé para viver-se em santidade no mundo, para o mundo e com o mundo, santificando-o. Essa santificação acontece por entrega daqueles que livres quebraram as barreiras do medo e se põem a caminho como ressuscitados já agora. A santidade assim não separa do mundo. Pelo mundo se vive para Deus e para Deus se vive no mundo. A vida se torna anúncio do futuro no presente, no eterno do Espírito, inovando pela espiritualidade que rompe com o tradicional para estar mais perto e firme em Deus⁴⁴⁷.

Essa espiritualidade, no contexto da TL, foi sentida como ação do Espírito que dá vida e liberdade num sentido bem bíblico. Para Gutiérrez trata-se de um “viver no espírito que faz reconhecer-nos livres e criativamente filhos do Pai e irmãos dos homens”⁴⁴⁸. Viver no mundo é viver segundo o Espírito que faz ver Jesus nos homens e, sobretudo, nos pobres. Isso significa que Deus pelo seu Espírito nos congrega como irmãos e irmãs, como povo, de forma a reconstituir os laços perdidos de fraternidade, sempre na ação do Espírito, pois este é que nos faz dizer Pai, como Jesus. E é só dizendo Pai como Jesus no Espírito que se é capaz de viver livre no mundo para Deus e para os outros. E como insiste Gutiérrez:

A história é o lugar no qual Deus revela o mistério de sua pessoa. Sua palavra chega a nós na medida de nossa inserção no devir histórico. Mas esta história é uma história conflitiva, de encontros de interesses, de lutas por uma maior justiça, de marginalização e exploração de homens, de aspiração à libertação. Nessa história optar pelo pobre, pelas classes exploradas, identificar-se com sua sorte, compartilhar seu destino, é quere fazer dessa história uma história de fraternidade autêntica. Não há outro modo de acolher o dom gratuito da filiação. É optar pela cruz de Cristo, na esperança de sua Ressurreição. Isto é o que celebramos na eucaristia.

⁴⁴⁶ Ibid., p. 94-100.

⁴⁴⁷ Ibid., p. 162.

⁴⁴⁸ GUTIÉRREZ, Gustavo. *La fuerza histórica de los pobres*. Selección de trabajos. Lima: Cep, 1979, p. 92. Tradução nossa.

Nela expressamos a vontade de fazer nosso o sentido que Jesus lhe deu a sua vida e receber do Espírito o dom de amar como ele amou⁴⁴⁹.

Assim o dom do Espírito presente na vida humana é relação com o mundo, com o mundo mais sofrido, a partir da humanidade de Jesus que é dom do Espírito para quem crer e fundamentalmente liberdade. Na história e seu devir, a Palavra do Senhor é atualizada pelo Espírito para com uma maior explicitação da mesma Palavra viver-se a verdade da libertação na luta pelos mais fracos. Essa libertação acontece na abertura proporcionada pelo Espírito, desvendando o mistério do mundo em Deus, sentindo-se paixão pelo mundo na razão do amor a Deus, amor de Cristo pela humanidade que codifica sua humanidade como humanidade nossa e codifica nossa humanidade em liberdade e divindade.

Esta transcendência no Espírito que se compromete com o mundo quebra confinamentos, estruturas de pensamento e, como sempre dito aqui, medos. O Espírito é santificador do homem porque é a liberdade que nos leva à transcendência por amor ao mundo em Jesus e sua humanidade que nos liberta diante do Pai, na confiança filial, que nos leva aonde quiser, preservando nossa estrutura de vida humano-divina, imanência e transcendência.

⁴⁴⁹ Ibid., p. 93. Tradução nossa.

3.4. Conclusão

Finalmente, nosso último capítulo tem a função de oferecer o fundamento. Este é Deus, Pai, Filho e Espírito Santo. E ainda que não tenhamos pretendido de modo algum nem esboçar uma introdução sobre a trindade, é forçoso dizer que a espiritualidade da TL gravita em asserções que necessariamente estão em torno de uma melhor elaboração trinitária.

De concreto temos como resultado algumas ideias chaves e fundamentais. O Deus da vida é o Deus libertador, sem sê-lo por pregação, mas essencialmente. Assim, é o Deus da liberdade e o fundamento da mesma. Jesus é a revelação da humanidade, do ser humano livre na verdade de Deus. Portanto, o ser humano é livre segundo sua forma de viver diante das pessoas e de Deus. O Espírito Santo é abertura e criatividade dentro do ser humano. É a promoção do ilimitado do ser humano e a inspiração para viver os gestos e a vida de Jesus na comunhão com o Pai, tendo a liberdade com Lei.

Deus sendo o Deus da vida não se opõe à liberdade. Antes promove a liberdade, pois a vida tem como um dos seus principais horizontes o viver livre, na realidade do ser pessoa e do ser povo. A luta por libertação é aproximação de Deus. A aproximação de Deus é encontro com a libertação, pois se trata de valoração do valor primigênio da vida. Em Jesus Cristo isso se torna evidente. Sua vida é entregue contra as forças do mundo por pura liberdade, fato concreto que motiva a libertação das pessoas, para se encontrarem com o sentido da vida em Deus. Jesus é livre em Deus e tem a coragem de produzir o “discurso da cruz”. Sua vida provoca o escândalo de fazer de Deus sua única força, alicerçada no amor que tem a energia vital de servir e de se dar. Para isso, Jesus vive unicamente da Lei do Espírito. O Espírito é o seu eã absoluto. Por ele, Jesus não se deixa alienar pelas tentações. É o mais profundo de si. É também o único que pode conduzir o ser humano à mesma experiência de liberdade jesuânica, de empatia com os pobres e de identificação com eles, na medida em que assume a coragem de viver o escândalo da cruz, a força de Jesus, na contramão das alienações e dos medos, que além de escravizar a pessoa em si escraviza o outro, ao usar do expediente da opressão como forma de fugir dos próprios fantasmas.

Tal é a experiência espiritual que se desenhou na TL.

Conclusão: teologia como reflexão para a liberdade oferecida pelo Senhor

Afetivamente e efetivamente, concluir agora não é chegar ao fim do silogismo. É antes de qualquer coisa manter a postura epistemológica envidada pelas páginas precedentes. O dito e exposto não tem outra razão que fazer permanecer aberto o caminho de uma reflexão teológica que creditamos para além do balanço de suas contribuições e que ainda pode muito contribuir para o cenário teológico atual, sobretudo no que se refere a crise global pela qual passa a humanidade. E não por ser uma teologia da práxis, mas por ser uma reflexão sobre a práxis e uma espiritualidade.

Assim, pastoralmente, teologicamente, a TL é reflexão sobre a liberdade humana como santidade dentro da perspectiva da fé. Santidade na pessoa livre, no povo livre, na sociedade incitada a viver valores deveras comunitários. Liberdade que é santidade porque é fruto do Espírito diante da revelação do sentido da humanidade em Jesus Cristo. À altura da liberdade de Jesus obediente a Deus e comprometido com os irmãos e irmãs se mede a santa liberdade. Desta forma, o sujeito da TL é o pobre, o homem e a mulher maltratados por terem a vida negada, sob qualquer forma, e o homem e a mulher bem aventurados na pobreza de espírito, solidários com os mais sofridos. As liberdades destes homens e destas mulheres chegam quando suas condições de vida são alavancadas pela Revelação de Deus em Jesus Cristo, que é em vida a encarnação da verdade que liberta e libertação da verdade, aprisionada em outros códigos religiosos diversos daqueles expresses na lei da vida livre do Verbo.

Na vida de Jesus se manifesta a revelação do Deus da liberdade que se acolhe na fé, para o homem viver a santidade da liberdade doada por Deus como graça, como vida, como ânimo no Espírito para viver fraternalmente. Essa libertação salvadora, fruto da graça não se coaduna com a morte infligida às pessoas. Daí, o passo da santa libertação vivida pelo indivíduo no seio da comunidade se dirige para o outro como rosto de Deus porque rosto de Jesus Cristo. O outro se “impõe” como revelação de Deus e face de Jesus. Acolhida na fé essa visão, a libertação dos pobres e do homem não é uma questão sociológica, mas teológica. A falta de liberdade, de verdade na vida, implica renúncia de Deus. Por isso, para ser livre o ser humano não recusa a Deus, mas o aceita como dom. A liberdade sempre tem haver com Deus. Sem Deus, sem liberdade. Ele não é o que reprime o homem viver a liberdade, mas é o ápice da condição absoluta do ser humano para a liberdade.

A liberdade, porém, não é uma afirmação metafísica como aquela recusada pelos modernos. Trata-se da liberdade bíblica, daquela que é salvação e que precisa do concurso da própria liberdade conferida ao ser humano como realidade divina, criada, condição última da

própria vida humana enquanto tal. Envolvido pela liberdade, dom de Deus no ato criador, germe primeiro da criação, o ser humano pode aprofundar ou não sua liberdade em Deus, na revelação de Jesus Cristo sobre o homem livre, libertação está que atinge a integralidade da pessoa em todas as suas potencialidades. Pensamos que aqui chegou a TL. Seu ponto máximo se estabelece dentro desses parâmetros sobre a liberdade da pessoa, dos pobres, de modo radical. Todavia nem sempre se deu ao trabalho teórico de ir mais fundo nos pressupostos teológicos no meio do debate.

Desta forma, a TL não é uma reflexão sobre o sujeito transcendental moderno, mas sobre o sujeito pobre. Não é também uma reflexão sobre a liberdade, mas sobre a libertação no encaixe da reflexão bíblica sobre o Deus da vida e da liberdade. Por isso, trabalha preferencialmente com a categoria Povo de Deus. A libertação do Deus da vida pressupõe o outro. Não é o indivíduo atomizado da modernidade que se ressalta. É a pessoa dentro do povo de Deus com sua dignidade, ungida pelo Espírito para viver em vista do Reino de Deus, antecipado por gestos, palavras e ações no seguimento a Jesus, o homem livre. Por isso, não é uma teologia preferencialmente filosófica, mas marcada pelas ciências humanas, sociais,⁴⁵⁰ sem descurar dos aspectos filosóficos que sempre contribuíram para a verve teológica.

Olhando as características da TL, assim, poderia se afirmar sua roupagem teológica moderna, mas não o seu interior metafísico. Aberta às ciências humanas, seu serviço à fé está fixado na revelação. Este é o seu interior como para toda teologia. No entanto, dispensando de modo geral o confronto teórico com o caudal filosófico contemporâneo com muito fez a teologia europeia moderna, embrenha-se mais pelas questões propriamente bíblicas, da tradição, tendo as ciências humanas e sociais mais como suporte do que como estrutura epistemológica. A sua linguagem moderna é mais accidental do que essencial. Não é a tentativa de responder com categorias modernas e filosóficas o mundo alvoroçado contemporâneo o seu objetivo. Seu diálogo contemporâneo é extemporâneo. É contemporâneo e moderno por linguagem (mais precisamente por língua) e tradicional, profético pela fé no confronto ao que ofende o crer como sentido e prática de vida, sendo desta forma uma espiritualidade.

Trata-se de uma espiritualidade do anúncio do Reino, do sujeito pobre, da Igreja Povo de Deus. O sujeito da teologia da libertação, ademais, tem seu sentido e fundamento sempre na comunidade de fé. É da comunidade de fé que vive sua luta por libertação. É no *nós cremos* que a subjetividade do sujeito pobre encontra os “materiais” para a construção da própria

⁴⁵⁰ GUTIÉRREZ, Gustavo. *La verdad os hara libres*. p. 71-101. Nestas páginas são, segundo nosso parecer, ditas as observações fundamentais sobre o assunto.

liberdade que é descoberta na revelação de Deus que se comunica como Deus da vida para si e para os seus, gestando a fraternidade como sustentáculo da liberdade voltada para o Reino de Deus, para a abertura transcendente do ser humano para crescer em vista da felicidade que engloba o outro, a paz como justiça e a liberdade como relação com Deus e com os irmãos e irmãs. Enquanto espiritualidade é sempre afirmação da libertação integral. Esse integral tem seu corpo formado pelas relações: Deus-Eu-Outro.

Essa integridade relacional, termo aqui de nosso trabalho, não redundando no antropocentrismo. Nas entrelinhas da TL, sempre esteve presente no centro Deus que centraliza adequadamente o ser humano como princípio de vida. Ser humano vivo é sinal da glória de Deus. Dá-se glória a Deus com o ser humano vivo, ressuscitado em Jesus Cristo pelo Espírito, aberto ao sentido pleno da vida. Ressurreição que nos pobres significa a integralidade da vida, viver com sentido e sem ter o sentido negado na concretude de sua história cotidiana. Integralidade que é reconhecimento de Deus no outro e de Deus como fundamento desse reconhecimento. Integralidade como percepção da vida transfigurada em liberdade, no fato concreto da libertação feita pelo próprio Deus, que motiva a luta pela vida e concede a ação do Espírito na vida do povo, no tempo.

A libertação propugnada pela TL é sobre todos os modos a afirmação de Deus no humano e do humano em Deus. Por isso, é uma espiritualidade da vida no seu desenrolar. E a integralidade aqui é paixão profética pela afirmação da vida humana contra tudo que contraria o paraíso do Reino de Deus através da pobreza, da miséria, da dor. Deus como plenitude deve ser afirmado na plenitude possível já agora da vida humana. E de outra parte a emancipação humana é afirmada em Deus como termo transcendente da vida, como aspiração para mais, contra qualquer injustiça, contra as formas de reducionismo que sempre rondam a vida da pessoa na busca por realização.

O humano afirmado em Deus não é diminuído. Pelo contrário. Para a TL Deus é o princípio sobre o qual ganha consistência a afirmação da liberdade da pessoa na história, pois a história é lugar da salvação de Deus e tem sentido teológico. No campo da espiritualidade isso desemboca na concepção de um Deus que, transcendente, não se esquia da vida humana, mas é transcendente porque se encarna e age para a vida humana resplandecer em toda sua divindade, pela santificação de si, pela libertação que santifica ao modo de Deus. Tal é o grande desafio proposto quando se luta por libertação na aparência efêmera das coisas, mas todas elas repletas do sentido de Deus que quer o homem e a mulher salvos, livres para alcançarem o real valor de ser imagem dele mesmo, Deus.

Deus, assim, para TL é a referência para sua imagem (*imago dei*) viver a liberdade dentro da história, sem os desatinos da perdição da opressão que tira a liberdade a oprimidos e opressores. O Reino de Deus, portanto, é o Reino da santidade, da liberdade santa vivida no Espírito de Deus que configura a pessoa a Jesus Cristo para ela ser, na imagem de Jesus Cristo, verdadeiramente pessoa, com os compromissos de Jesus com a vida, com Deus. Tal é o sujeito proposto pela TL no compromisso com os pobres. As condições de possibilidade deste sujeito é Deus em sua transcendência. Deus é o universal trino que permite a liberdade, a pluralidade e a vida.

A imanência dessa espiritualidade, dessa libertação, por fim, é transcendente na cruz. Na mais aparente negação de Deus, na cruz Deus se revela por completo na humanidade de Jesus. E ele é a espiritualidade da libertação, da libertação dos pobres. Na cruz o Espírito revela que a humanidade só pode vencer seus dramas ousando sustentar-se pela força de Deus que não ultraja, que transmite a mensagem da vida ao dar a vida, pois a imagem de Deus em Jesus Cristo diz que Deus é assassinado, mas jamais mata. É o Deus da força da Palavra, do Verbo que dá a vida e não a morte, e que, portanto, é o Deus dos vencidos. Logicamente é a cruz a lógica desta espiritualidade que insiste na vida doada contra a opressão, mas que é a única vida que pode ser livre de verdade e na verdade. E as razões da cruz são que o que mata e oprime é a falta da liberdade daqueles que não cederam ao processo de libertação salvadora da imagem de Jesus Cristo, que não puderem compreender a santidade de Jesus, de sua liberdade, que não mata, mas oferece seu poder-serviço àqueles que têm a morte dentro de si, que oprimem e vitimam.

A liberdade do ser humano se configura na imanência transcendente da cruz de Jesus por compromisso solidário com os mais pobres. Arrancando de dentro de si o homem velho, nasce o homem novo livre, sempre na cruz, na ressurreição, na solidariedade com os pequenos, no serviço como expressão do poder de Deus que confunde. A espiritualidade é saber usar de esse poder como único capaz de dar lugar ao verdadeiro homem, que livre de oprimir o outro liberta-se a si, sendo Jesus para o Jesus crucificado nos pobres.

E nesse sentido a TL é uma espiritualidade profundamente cristã, que vive a liberdade do encarnado, no verdadeiro homem que é Jesus por paixão ao mundo, sobretudo nos mais sofridos. Essa liberdade do encarnado é a mediação para o ser humano encontrar o Pai, que é origem da vida, no caminho do Filho, que santifica o mundo no Espírito para ser agora prenúncio e penhor do Reino de Deus, ansiado e buscado por quem crê. Disso as semelhanças com a teologia moderna são só semelhanças.

BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, Ray. Theological Anthropology. In: JONES, Gareth (Org.) *The blackwell Companion to Modern Theology*. Malden: Blackwell, 2004.

ASSMANN, Hugo (Org.). *A trilateral*. Nova fase do capitalismo mundial. Petrópolis: Vozes, 1979.

_____. Consciência Cristã e situações extremas na mudança social. In: *Fé cristã e transformação social na América Latina*. Encontro de El Escorial, 1972. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____; HINKELMMERT, Franz. *A idolatria do mercado*. Ensaio sobre economia e teologia. Série V. Desafios da vida na sociedade. Col. Teologia e libertação. Petrópolis: Vozes, 1989.

BALTHASAR, Hans Urs von. La existência de Cristo como norma de la Historia. In: CAPONIGRI, A. Robert (Org). *Pensadores Catolicos contemporâneos*. Antologia. Tomo II. Barcelona – México: Ediciones Grijalbo, S. A.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade*. A busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

BENEDETTI, Luiz Roberto. *Os santos nômades e o Deus estabelecido*. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

BERGER, Peter. *Um rumor de anjos*. Petrópolis: Vozes, 1973.

BOFF, Clodovis. *Comunidade eclesial, comunidade política*. Ensaio de eclesiologia política. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. *Deus e o homem no inferno verde*. Quatro meses de convivência com as CEBs do Acre. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. Teologia da Libertação e volta ao fundamento. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 67, n. 268, outubro, p. 1001-1022, 2007.

BOFF, Leonardo. *A fé na periferia do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. A libertação em Puebla. In: *Puebla*. Análise, perspectivas, interrogações. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

_____. *A Trindade e a sociedade*. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. *Como pregar a cruz hoje numa sociedade de crucificados?* Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. *Do lugar do pobre*. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. *Igreja: carisma e poder*. São Paulo: Ática, 1994.

_____. *Jesus Cristo libertador*. 17.ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *O Pai-nosso*. A oração da libertação integral. Petrópolis: Vozes, 1979.

_____. *Paixão de Cristo paixão do mundo*. Os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. BOFF, Clodovis. *Da libertação*. O teólogo das libertações sócio-históricas. Petrópolis: Vozes, 1979.

_____. Pelos pobres contra a estreiteza do método. In: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/14282-pelos-pobres-contra-a-estreiteza-do-metodo-um-artigo-de-leonardo-boff>. Acessado em 29 de maio de 2009.

_____. REGIDOR, José Ramos; BOFF, Clodovis; *A Teologia da Libertação*. Balanços e perspectivas. São Paulo: Ática, 1996.

BOUSQUET, François (Org.) *Les grandes révolutions de la théologie moderne*. Paris: Bayarde, 2003.

BUELTA, Benjamim González. *El Dios oprimido*. Hacia una espiritualidad de la inserción. Santander: Sal Terrae, 1989.

CARLOS, Cunha. *Teologia pública*. Propostas e desafios. In: <https://teologiadefronteira.wordpress.com/2012/10/24/teologia-publica-proposta-e-desafios/> acesso em 27/10/2012.

CARVALHO, Maristela. Pe. Henrique Vaz, S.J.: “A teologia da Libertação corre o risco de se tornar uma leitura materialista do mistério da encarnação”. *Atualização*. Revista de divulgação teológica para o cristão de hoje. Belo Horizonte, v. XVI, n. 187/1, p. 325-329, jul./ago. 1985.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Com Deus no meio do povo*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

_____; VIGIL, José María. *Espiritualidade da libertação*. Série III. A libertação na história. Col. Teologia e libertação. Petrópolis: Vozes, 1994.

CEHILA . *Para uma história da Igreja na América Latina*. Marcos teóricos (O debate metodológico). Petrópolis: Vozes, 1986.

CESCON, Everaldo. O problema de Deus e do seu acesso e a experiência de Deus. *Teología y Vida*, Santiago, V. 44, n. 4, 2003. Disponível em http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492003000400002&lng=es&nrm=ISO. Acessado em 25 de maio de 2015.

COBIAN, Rolando Ames. Fatores econômicos e forças políticas no processo de libertação. In: *Fé cristã e transformação social na América Latina*. Encontro de El Escorial, 1972. Petrópolis: Vozes, 1977.

CODINA, Víctor. *De la modernidad a la solidaridad*. Seguir a Jesús hoy. Lima: CEP, 1984.

_____. La Iglesia y el trabajo por la justicia. In: FAUS, José Ignacio Gonzáles et al. *La justicia que brota de la fe*. Santander: Sal Terrae, 1982.

_____. *O credo dos pobres*. São Paulo: Paulinas, 1997.

_____. *Renascer para a solidariedade*. São Paulo: Loyola, 1984.

COMBLIN, José. *A força da Palavra*. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. *A liberdade cristã*. São Paulo: Paulus, 2009.

_____. Espiritu Santo In: ELLACURIA, Ignácio; SOBRINO, Jon. *Mysterium liberationis*. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Madrid: Editorial Trotta, 1990.

_____. *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. Jesus profeta. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, v. n.4, p. 44, 1986.

_____. *O Espírito Santo no mundo*. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. *O que é a verdade?* Col. Questões fundamentais da fé. São Paulo: Paulus, 2005.

CONGAR, Yves-Marie. *Diálogos de Outono*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

DUQUOC, Christian. *A teologia no exílio*. O desafio da sobrevivência da teologia na cultura contemporânea. Petrópolis: Vozes, 2006.

DUSSEL, Enrique. Fisionomia atual do catolicismo latino-americano em vista de sua gênese histórica. In: *Fé cristã e transformação social na América Latina*. Encontro de El Escorial, 1972. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. História da fé cristã e transformação social na América Latina. In: *Fé cristã e transformação social na América Latina*. Encontro de El Escorial, 1972. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. *Teologia da Libertação*. Um panorama de seu desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. “Estado de guerra” permanente e razão cínica. In: BETTO, Frei; MENESES, Adélia Bezerra; JENSEN, Thomaz (Org.). *Utopia Urgente*. Escritos em homenagem a Frei Carlos Josaphat nos seus 80 anos. São Paulo: Casa Amarela e Educ, 2002.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELLACURÍA, Ignacio. *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*. Para anunciarlo y realizarlo en la historia. Santander: Sal Terrae, 1984.

FAUS, José Ignacio Gonzáles. *Vigários de Cristo*. Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs. São Paulo: Paulus, 1996.

_____. *Direitos humanos, deveres meus*. Pensamento fraco, caridade forte. São Paulo: Paulus, 1998.

FORD, David F. *The Modern Theologians*. An introduction to Christian theology in the twentieth century. 2.ed. Malden: Blackwell, 2001.

FORTE, Bruno. *À escuta do Outro*. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. *Teologia em diálogo*. Para quem quer e para quem não quer saber nada disso. São Paulo: Loyola, 2002.

FREIRE, Paulo. *Conscientização, teoria e prática da libertação*. Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. São Paulo: Editora Moraes, 1980.

_____. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

GALILEA, Segundo. *Teologia da libertação*. Ensaio de síntese. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

GELIN, A. *Os pobres que Deus ama*. São Paulo: Edições Paulinas, 1973.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. *O debate sobre a teologia da libertação*. Col. Teologia da Libertação, Comentários 5. São Paulo: Loyola, 1987.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da Modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber en su propio pozo*. En el itinerario espiritual de un pueblo. Lima: CEP, 2004.

_____. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Una reflexión sobre el libro de Job. Lima: CEP, 1986.

_____. *La fuerza histórica de los pobres*. Selección de trabajos. Lima: Cep, 1979.

_____. *La verdad os hará libres*. Salamanca: Sígueme, 1990.

_____. *O Deus da vida*. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. *Teología de La liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.

_____. *Teología desde el reverso de la historia*. Lima – Peru: CEP, 1977.

Haidu, Peter. *Sujeito medieval / moderno*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

- HINKELAMMERT, Franz. *Crítica da razão utópica*. Chapecó: Argos, 2013.
- IANNI, Octavio. *Imperialismo e Cultura*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo e Paideia grega*. Lisboa: Edições 70, s.d.
- JONES, Gareth (Org.) *The blackwell Companion to Modern Theology*. Malden: Blackwell, 2004.
- JOSAPHAT, Carlos. *Evangelho e revolução social*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- _____. *Las Casas*. Deus no outro, na sociedade e na luta. São Paulo: Paulus, 2005.
- _____. *Las Casas*. Todos os direitos para todos. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. *Tomás de Aquino e a nova era do espírito*. São Paulo: Loyola, 1998.
- JÚNIOR, Francisco de Aquino *Teoria teológica, práxis teológica*. Sobre o método da Teologia da Libertação. São Paulo: Paulinas, 2012.
- KOOPMAN, Nico. Apontamentos sobre a teologia pública hoje. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 22, p. 38-49, maio/ago. 2010. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp/article/view/29/67>>. Acesso em: 22 nov. 2012.
- LADARIA, Luis F. *Inroducción a la antropologia teológica*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1993.
- LIBANIO, João Batista. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Concílio Vaticano II*. Em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. *Fé e política*. Autonomias específicas e articulações mútuas. São Paulo: Loyola, 1985.
- _____. O sagrado na pós-modernidade. In: CALIMAN, Cleto. *A sedução do sagrado*. Fenômeno religioso na virada do milênio. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. *Teologia da libertação*. Roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987.
- _____. *Teologia da Revelação a partir da modernidade*. 5.ed. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. Teologia em Revisão Crítica. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1334-1337, out./dez. 2013.
- _____. *Utopia e esperança cristã*. São Paulo: Loyola, 1989.

_____. ANTONIAZZI, Alberto. 20 anos de teologia na América Latina e no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. MURAD, Afonso. *Introdução à teologia*. Perfil, enfoques, tarefas. São Paulo: Loyola, 1996.

LIMÓN, Javier Jiménez. Meditação sobre o Deus dos pobres. In: A LUTA dos deuses. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

LOIS, Julio. Cristologia en la teología de la liberación. In: ELLACURIA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium liberationis*. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Madrid: Editorial Trotta, 1990.

MACKINTOSH, Hugh R. *Teologia Moderna*. De Schleiermacher a Bultmann. São Paulo: Novo Século, 2004.

MESTERS, Carlos. *Com Jesus na contramão*. São Paulo: Paulinas, 2009.

METZ, Johann Batista; MOLTSMANN, Jürgen; OELMÜLLER, Willi. *Ilustración y teoría teológica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973.

MONDIN, Battista. *Antropologia teológica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

_____. *Storia della teologia*. Introduzione all'epoca moderna. Bologna: Studio Domenicano, 1996.

MONOD, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation*. De Hegel à Blumenberg. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2012.

MORANO, Carlos Dominguez. *Sigmund Freud e Oskar Pfister*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

MUÑOZ, Ronaldo. *O Deus dos cristãos*. Série II. O Deus que liberta o seu povo. Col. Teologia e Libertação. Petrópolis: Vozes, 1989.

NARLOCH, Leandro; TEIXEIRA, Duda. *Guia politicamente incorreta da América Latina*. São Paulo: LeYa, 2011.

NOLAN, Albert. Opción por los pobres e crecimiento espiritual. In: VIGIL, José Maria (Org.). *La opción por los pobres*. Santander: Editorial SAL TERRAE, 1991.

PALÁCIO, Carlos. Dois conceitos fundamentais na cristologia de Juan Luís Segundo. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio (Org.) *Juan Luís Segundo*. Uma Teologia com sabor de vida. São Paulo: Paulinas, 1997.

PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e Teologia*. Tensões e convergências de uma busca comum. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. *Teologia sistemática*. Vol. 2. São Paulo: Academia Cristã e Paulus, 2009.

PAULY, Wolfgang. O século XIX: a descoberta da historicidade. In: _____. *História da teologia cristã*. São Paulo: Loyola, 2012.

PERROT, Charles. L'épopée biblique au XX siècle. In: BOUSQUET, François (Org.) *Les grandes révolutions de la théologie moderne*. Paris: Bayarde, 2003.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*. Por uma nova imagem de Deus. São Paulo: Paulinas, 2001.

_____. *Fim do cristianismo pré-moderno*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2011.

_____. *Um Deus para hoje*. São Paulo: Paulus, 2003.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. *Teologia e antropologia*. São Paulo: Edições Paulinas, 1969.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. *A teologia da libertação morreu? Reino de Deus e espiritualidade hoje*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

RICHARD, Pablo (Org.). *Raízes da teologia latino-americana*. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.

_____. *Força ética e espiritual da Teologia da Libertação, no contexto da globalização*. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*. Colección Iglesia nueva. Bogota – Colombia: Indo-American Press Service, 1981.

_____. *Morte das cristandades e nascimento da Igreja*. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

_____. *Nossa luta é contra os ídolos*. In: *A LUTA dos deuses*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

Roma Locuta. Documentos sobre o livro Igreja: carisma e poder de Leonardo Boff. Rio Branco: Movimento Nacional de Direitos Humanos, 1985.

RUBIO, Alfonso Garcia. *Teologia da libertação: Política ou profetismo? Versão panorâmica e crítica da teologia política latino-americana*. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

_____. *Unidade na Pluralidade*. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2001.

SALAS, Gumersindo Lorenzo. *Teologia e historia en desafío*. Santander: Sal Tarrae, 1969.

SCANNONE, Juan Carlos. Teologia e política. O atual desafio levantado pela linguagem teológica Latino-americana de libertação. In: *Fé cristã e transformação social na América Latina*. Encontro de El Escorial, 1972. Petrópolis: Vozes, 1977.

SEGUNDO, Juan Luis. Intelecto y Salvación. In: GUTIÉRREZ, Gustavo et al. *Salvación e construcción del mundo*. Barcelona: Editorial Nova Terra, 1968.

_____. Libertad y liberación. In: ELLACURIA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium liberationis*. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Madrid: Editorial Trotta, 1990.

_____. *Masas y minorías*, en la dialéctica de la liberación. Cuadernos de Contestación Polemica. Buenos Aires: La Aurora, 1973.

_____. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. Tomo II/I. Sinóticos e Paulo, história e atualidades. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

_____. *Teología abierta para el laico adulto, I*. Esa comunidade llamada Iglesia. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1968.

SIBILIA, Paula. *O homem pós-orgânico*. Corpo, subjetividade e tecnologias digitais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

SILVA, Natanael Gabriel da. “Liberdade transcendental: uma análise a partir da Antropologia-Transcendental de Karl Rahner” in http://www.revistatheos.com.br/Artigos%20Anteriores/Artigo_01_03.pdf.

SOBRINO, Jon. *A oração de Jesus e do Cristão*. São Paulo: Loyola, 1981.

_____. Ateísmo e idolatria. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio (Org.) *Juan Luis Segundo*. Uma Teologia com sabor de vida. São Paulo: Paulinas, 1997.

_____. *Espiritualidade da libertação*. Estrutura e conteúdos. Col. Teologia da Libertação. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. *Fora dos pobres não há salvação*. Pequenos ensaios utópicos-proféticos. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. *Jesus en América Latina*. Su significado para la fe y la cristología. 3.ed. Miliaño: Sal Terrae, 1995.

_____. Opción por los pobres y seguimiento de Jesus. In: VIGIL, José Maria (org.). *La opción por los pobres*. Santander: Editorial SAL TERRAE, 1991.

_____. *Ressurreição da verdadeira Igreja*. São Paulo: Loyola, 1982.

SUSIN, Luiz Carlos (Org.) *O mar se abriu*. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000.

TABORDA, Francisco. *Da inserção à enculturação*. Considerações teológicas sobre a força evangelizadora da Vida Religiosa inserida no meio de povo. Rio de Janeiro: Publicações CRB, 1988.

_____. Métodos teológicos na América Latina. *Perspectiva Teológica*, v.19, n.49, out/nov., p. 293-319, 1987.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. (Org.) *Teologia da Libertação*. Novos desafios. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

TERRIN, Aldo Natale. *O sagrado off limits*. A experiência religiosa e suas expressões. São Paulo: Loyola, 1998.

TRACY, David. *A imaginação analógica*. A teologia cristã e a cultura do pluralismo. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Editora Sinodal e Faculdades EST, 2011.

ULPIANO, Vázquez Moro. Teologia e antropologia: aliança ou conflito?. *Perspectiva teológica*. Belo Horizonte, v. 23, n. 60, p. 163-174, ago./set., 1991.

VALADIER, Paul. *Catolicismo e sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 1991.

VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *Escritos de Filosofia II*. Ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Escritos de Filosofia III*. Filosofia e cultura. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Escritos de Filosofia IV*. Introdução à ética filosófica I. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *Ontologia e história*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. *Problemas de Fronteira*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

VERVIER, Jacques. A economia latino-americana de Medellín a Puebla. In *Puebla*. Análise, perspectivas, interrogações. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

VIGIL, José María. O que fica da opção pelos pobres? *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 26, n.69, p.189-190, maio/ago. 1994.

WESS, Paul. *Deus, Cristo e os Pobres*. Libertação e salvação na fé à luz da Bíblia. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2011.

ZABATIERO, Júlio. *Para uma teologia pública*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

ZILLES, Urbano. A “teologia sem Deus” e o Deus da Bíblia. *Vozes – Revista Católica de Cultura*, Petrópolis, Ano 61, n.9, p. 771-786, set. 1967.

DOCUMENTOS DA IGREJA

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO [CELAM]. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio: conclusões da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*, Medellín, 1968. Petrópolis: Vozes, 1970.

_____. *A evangelização no presente e no futuro da América Latina: conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*, Puebla, 1979. Texto oficial da CNBB. Apresentação didática: J. B. Libanio. São Paulo: Loyola, 1979.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965). São Paulo: Paulus, 2001.

Deus Caritas Est. São Paulo: Loyola, 2005.

Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.