

**Elcivan Alencar da Costa**

**A IDENTIDADE CRISTÃ À LUZ DO “PRINCÍPIO MISERICÓRDIA”  
NA CRISTOLOGIA DE JON SOBRINO**

**Apoio: Porticus Latin America**

**BELO HORIZONTE**

**FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia**

**2013**

**Elcivan Alencar da Costa**

**A IDENTIDADE CRISTÃ À LUZ DO “PRINCÍPIO MISERICÓRDIA”  
NA CRISTOLOGIA DE JON SOBRINO**

Dissertação apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Manuel Gilberto Hurtado Durán, SJ

**BELO HORIZONTE**  
**FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia**  
2013

Costa, Elcivan Alencar da  
C837i A identidade cristã à luz do “princípio misericórdia” na  
Cristologia de Jon Sobrino / Elcivan Alencar da Costa. - Belo  
Horizonte, 2013.  
147 p.

Orientador: Prof. Dr. Manuel Hurtado  
Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e  
Teologia, Departamento de Teologia.

1. Identidade cristã. 2. Princípio misericórdia. 3. Pobres.  
4. Vítimas. 5. Seguimento. 6. Reino de Deus. 7. Sobrino, Jon.  
I. Hurtado, Manuel. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e  
Teologia. Departamento de Teologia. III. Título

CDU 23.0

ELCIVAN ALENCAR DA COSTA

**A IDENTIDADE CRISTÃ À LUZ DO “PRINCÍPIO MISERICÓRDIA” NA  
CRISTOLOGIA DE JON SOBRINO,**

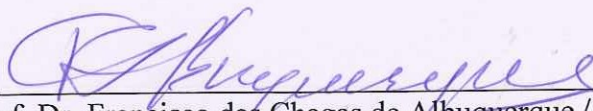
Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 30 de julho de 2013.

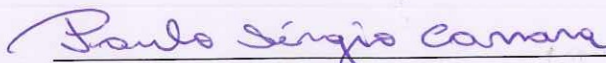
**COMISSÃO EXAMINADORA:**



Prof. Dr. Manuel Gilberto Hurtado Durán / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque / FAJE



Prof. Dr. Paulo Sérgio Carrara / ISTA (Visitante)

## **DEDICATÓRIA**

À Prelazia de Coari, situada na região do médio Solimões (Amazonas), na celebração do seu jubileu de ouro (1963 – 2013). “Há 50 anos evangelizando no coração do Amazonas”.

## AGRADECIMENTOS

A Deus, cuja misericórdia é revelada em Jesus de Nazaré e continua a historizar-se pela ação do Espírito, através da solidariedade de inúmeros homens e mulheres com os vitimados da história.

À Prelazia de Coari, igreja missionária no coração do Estado do Amazonas, que me proporcionou este rico aprofundamento teológico.

À minha família, na pessoa de meus pais, Raimundo Nonato da Costa (*in memoriam*) e Maria Dulce Alencar da Costa, pelo amor constante, através de quem aprendi a experimentar a misericórdia de Deus.

À Paróquia Cristo Operário – Arquidiocese de Belo Horizonte –, na pessoa do amigo Pe. Alexandre José Resende, pela acolhida e solidariedade.

Ao Lar dos Idosos, Santo Antonio de Pádua – SSVP, onde o contato com os internos e com a comunidade eclesial proporcionou-me experimentar elementos essenciais da vida cristã: fé, fraternidade, esperança e gosto pela vida.

Ao orientador desta dissertação, Prof. Dr. Manuel Hurtado, pela paciência e solicitude, a quem devo especial gratidão. Na sua pessoa, estendo sinceros agradecimentos à Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, especialmente à coordenação da pós-graduação, aos funcionários da biblioteca, professores e colegas do curso.

Aos amigos, Pe. Francisco José L. Silva, Pe. Francesco Sorrentino, Pe. Iran Gomes Brito, Pe. Valdecir Luiz Cordeiro, José Carlos Santana, Ir. Rosana Araújo Viveiros, Ir. Lídia Dalmagro, Maria Moreira M. Simões e Maria Simões M. Santos, pelo incentivo e presença sempre amiga.

À amiga Inês Maria Lima, que fez a revisão do texto, por sua generosa disponibilidade.

À Porticus Latin America, que tornou possível a realização deste curso.

## RESUMO

A identidade cristã se caracteriza e se define na configuração à Jesus Cristo, prosseguindo seu modo de viver, a partir da encarnação na realidade inumana em que vivem a maioria dos povos – sobretudo no continente latino americano –, os pobres, chamados por Sobrino de vítimas e povos crucificados. O cristão situa-se diante dessa realidade com o objetivo de descê-los da histórica cruz da pobreza. Esta pesquisa estuda o princípio misericórdia que é a categoria teológica dentro da rica obra de Jon Sobrino que, além de orientar a reflexão, articula esse modo próprio de ser cristão no mundo e, ao mesmo tempo, conduz a uma ação decisiva em favor da erradicação do sofrimento, sobretudo dos pobres. Trata-se de um amor específico que está na origem de um processo, orienta seu agir e provoca sua efetivação. É o princípio fundamental da atuação de Deus e de Jesus e, por isso, deve ser também o do cristão nos dias atuais. Por conseguinte, ser cristão é, sobretudo, deixar-se conduzir pela misericórdia, historicizando-a na práxis do amor às vítimas, a partir de quem a realidade clama por libertação.

### Palavras-chave

Identidade cristã, princípio misericórdia, pobres, vítimas, seguimento, Reino de Deus.

## ABSTRACT

Christian identity is characterized and is defined by the configuration to Jesus Christ, by continuing his way of living, from the incarnation in inhumane reality in which most of the people live – especially in the Latin American continent –, the poor, called by Sobrino victims and crucified people. The Christian positions himself before this reality with the objective of lowering them from the historical cross of poverty. This research studies the mercy principle which is the theological category within the rich work of Jon Sobrino, which goes beyond orienting the reflection, to articulating this distinct mode of being Christian in the world and, at the same time, leads to a decisive action in favor of the eradication of suffering, especially of the poor. It is a specific love that is at the origin of a process, guides its action and causes its effectiveness. It is the fundamental principle of the work of God and of Jesus, and therefore, it must also be of the Christian today. Therefore, being a Christian is, above all, allowing oneself to be led by mercy, historically including it in the praxis of love to the victims, from whom the reality cries for deliverance.

### Keywords

Christian identity, mercy principle, poor, victims, discipleship, Kingdom of God.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>10</b>
<b>Capítulo I - A REALIDADE LATINO-AMERICANA NA PERSPECTIVA DA MISERICÓRDIA</b> .....	<b>15</b>
<b>1.1. A realidade latino-americana</b> .....	<b>15</b>
<b>1.2. A urgência de misericórdia num mundo sem misericórdia</b> .....	<b>18</b>
1.2.1. Uma realidade de pobres e empobrecidos .....	18
1.2.1.1. Os pobres: as “vítimas” na América Latina .....	19
1.2.1.2. Entre as “vítimas”, os mais vitimados .....	21
1.2.2. “Os povos crucificados e a civilização da pobreza” .....	24
1.2.2.1. Os “povos crucificados” .....	25
1.2.2.2. A “civilização da pobreza” .....	27
<b>1.3. A Realidade eclesial latino-americana</b> .....	<b>29</b>
1.3.1. O princípio misericórdia na vida eclesial .....	30
1.3.2. O Concílio Vaticano II .....	31
1.3.3. A Igreja latino-americana: anterior ao Vaticano II .....	33
1.3.3.1. Fatores sociopolíticos: a periferia do mundo .....	34
1.3.3.2. Fatores eclesiais: uma Igreja de baixo .....	36
1.3.3.3. Fatores teológicos: a Teologia da Libertação .....	38
1.3.4. O Vaticano II e as Conferências latino-americanas .....	40
1.3.4.1. Medellín .....	41
1.3.4.2. Puebla .....	44
1.3.4.3. Santo Domingo.....	45
1.3.4.4. Aparecida .....	46
1.3.5. A misericórdia historizada .....	50
<b>Capítulo II - JESUS DE NAZARÉ, O HOMEM DA MISERICÓRDIA: FUNDAMENTO DA IDENTIDADE CRISTÃ</b> .....	<b>54</b>



<b>2.1. Encarnação na história humana.....</b>	<b>54</b>
2.1.1. Jesus de Nazaré: ponto de partida para a reflexão .....	54
2.1.2. “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós” .....	58
2.1.3. O lugar da encarnação .....	60
<b>2.2. Missão de Jesus: o Reino de Deus.....</b>	<b>61</b>
2.2.1. Ultimidade do Reino de Deus na vida e missão de Jesus .....	61
2.2.2. O Reino de Deus .....	65
2.2.2.1. Definição de Reino e reinado .....	65
2.2.2.2. A boa notícia é para os pobres: parcialidade do Reino.....	68
2.2.2.2.1. O anúncio do Reino de Deus .....	68
2.2.2.2.2. A parcialidade do Reino de Deus .....	69
2.2.3. A oposição entre Reino de Deus e o anti-reino: a misericórdia historizada .....	70
2.2.3.1. O anti-reino .....	70
2.2.3.2. O Reino de Deus.....	72
2.2.3.3. Historização da misericórdia: justiça do Reino.....	73
<b>2.3. Cruz, o testemunho radical: imagem do Deus verdadeiro.....</b>	<b>75</b>
2.3.1. A cruz compreendida após a ressurreição.....	76
2.3.2. A cruz de Jesus: consequência de sua vida histórica.....	81
2.3.2.1. Jesus, a testemunha fiel de Deus. ....	83
2.3.2.2. A imagem de Deus a partir da cruz .....	85
2.3.3. A cruz como o lugar de Deus: o abandono .....	87
2.3.3.1. “O Deus crucificado”.....	87
<b>2.4. A ressurreição de Jesus e seu significado .....</b>	<b>90</b>
2.4.1. Hermenêutica teológica .....	90
2.4.2. Hermenêutica soteireológica.....	91
2.4.3. Hermenêutica cristológica .....	93
<b>Capítulo III - O “PRINCÍPIO MISERICÓRDIA”: IMPLICAÇÕES PARA O CRISTÃO HOJE .....</b>	<b>99</b>
<b>3.1. O “Princípio misericórdia”.....</b>	<b>99</b>
3.1.1. Esclarecendo o termo misericórdia .....	99
3.1.2. “No princípio estava a misericórdia” .....	100
3.1.3. Em Jesus a misericórdia divina historiza-se .....	104
3.1.4. O Espírito na vida de Jesus .....	107
3.1.5. A misericórdia segundo o Espírito de Jesus: seguimento como prosseguimento. ....	109
<b>3.2. A misericórdia como expressão da identidade cristã .....</b>	<b>111</b>

3.2.1. O seguimento como forma de explicitar a identidade cristã.....	111
3.2.2. A perspectiva das vítimas .....	114
<b>3.3. A identidade cristã na atualidade .....</b>	<b>116</b>
3.3.1. A identidade humana e cristã: tentativa de definição .....	116
3.3.1.1. Identidade humana.....	117
3.3.1.2. Identidade cristã .....	118
3.3.2. A espiritualidade cristã na atualidade .....	120
3.3.2.1. A espiritualidade segundo o princípio misericórdia.....	123
3.3.2.2. “A oração de Jesus e do cristão” .....	126
3.3.2.2.1. A oração de Jesus.....	126
3.3.2.2.2. A oração do cristão .....	135
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>140</b>
<b>Referências Bibliográficas .....</b>	<b>144</b>

## INTRODUÇÃO

*“Sede misericordiosos como o vosso Pai é misericordioso” (Lc 6,36).*

A presente dissertação nasce a partir do desejo de aprofundar o sentido da vida cristã. Pretende responder a uma inquietação surgida desde os nossos primeiros contatos com os estudos de teologia. Tal inquietação emerge como pergunta teológica quando a fé cristã é confrontada com a real situação em que vivem os seres humanos no continente latino-americano, tão marcado pelo sofrimento dos pobres, em consequência das injustiças sociais. Como viver e interpretar a fé cristã numa realidade na qual milhares de pessoas sofrem e até morrem vitimadas por uma estrutura social injusta? Jon Sobrino<sup>1</sup>, cujo pensamento abordamos neste trabalho, mostra que a resposta a esta questão supõe a passagem da apatia à solidariedade para com as vítimas. Nossa hipótese de trabalho é que o “princípio misericórdia”, proposto pelo teólogo salvadorenho como chave de interpretação, explicita os pontos essenciais para a compreensão da identidade cristã.

Por conseguinte, partindo da categoria cristológica “princípio misericórdia”, o objetivo desse trabalho será explicitar suas implicações para a vida cristã atual. O método adotado na pesquisa consiste na leitura e análise das principais obras do autor, bem como de

---

<sup>1</sup> Jon Sobrino nasceu em Barcelona (Espanha) em 27 de dezembro de 1938. Entrou na Companhia de Jesus em 1956 e foi ordenado presbítero em 1969. Desde 1957, pertence à Província da América Central, residindo habitualmente na cidade de San Salvador, em El Salvador, minúsculo país da América Central, que ele adotou como pátria. Licenciado em Filosofia e Letras na Universidade St. Louis (Estados Unidos), em 1963, Sobrino obteve o *master's* em Engenharia na mesma Universidade, em 1965. Sua formação teológica aconteceu no período que abrange o contexto pré-conciliar, a realização e aplicação do Vaticano II e da II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, em Medellín, em 1968. Doutorou-se em Teologia, em 1975, na Hochschule Sankt Georgen de Frankfurt (Alemanha) com a tese “Significado de la cruz y resurrección de Jesús en las cristologías sistemáticas de W. Pannenberg y J. Motmann”. Atualmente, divide seu tempo entre as atividades de professor de Teologia da Universidade Centoamericana, de responsável pelo Centro de pastoral Dom Oscar Romero, além das tarefas pastorais e de inúmeras solicitações para palestras e cursos, encontros e congressos, provindas de todas as partes do mundo.

outros autores, indispensáveis para a compreensão do tema em questão. Assim, mostramos que a identidade cristã se configura na atualização da vida, missão e destino de Jesus, através das mediações históricas atuais. Se ele enfrentou a inumana realidade dos pobres de seu tempo, vivenciando a misericórdia, do mesmo modo o ser cristão se organiza e se explicita, em qualquer tempo e lugar, à luz do “princípio misericórdia”, que é a categoria teológica que melhor define o cerne da identidade cristã.

O desenvolvimento da pesquisa exigiu uma abordagem transversal de outros temas presentes na reflexão de Jon Sobrino: o do “seguimento” de Jesus e o do “Reino de Deus”, de cuja realização ocupou-se Jesus, de modo que a Igreja, que prolonga a ação do Cristo na história, deve também assumir a defesa dos crucificados deste mundo. Todavia, o foco permaneceu na compreensão da *identidade cristã à luz do “princípio misericórdia”*, a partir dos escritos teológicos, sobretudo os de cunho cristológico, do nosso autor. Fazemos também referência ao pensamento de outros teólogos que tratam da questão cristológica no contexto latino-americano, especialmente I. Ellacuría, V. Codina, L. Boff.

Ao longo de nosso estudo, percebemos que nos escritos de Sobrino a definição da identidade cristã não se dá ao modo de um verbete de dicionário. Ela, buscada nos meandros das inúmeras reflexões de nosso autor, aparece mais claramente em sua obra norteadora da nossa pesquisa, *“O Princípio Misericórdia: descer da cruz os povos crucificados”*. É justamente na categoria “princípio misericórdia” que se sintetiza seu pensamento. Ela, por um lado, configura e expressa a razão de sua cristologia e, por outro, desperta, estrutura, dirige e efetiva a vida cristã.

Salientamos que o pensamento teológico de Sobrino, um dos principais expoentes da teologia da libertação, está profundamente ligado à realidade de El Salvador, país que considera sua pátria e que o despertou para verdade do mundo. Ele desenvolve sua reflexão, inserido na realidade sofrida do continente latino-americano, razão pela qual, para ele, fazer teologia é uma forma de ser e viver e não uma profissão e, portanto, sua cristologia assume um caráter fenomenológico. De fato, a constatação do sofrimento dos pobres o leva a considerar a ação de Deus na história e a perceber a urgência de reverter os rumos da mesma. Nesse sentido, sua cristologia situa-se na perspectiva do Novo Testamento, onde, dito com suas palavras, “o processo lógico coincide com o cronológico”. Trata-se de uma reflexão contextualizada, que não parte das verdades da fé para chegar a compreender a realidade, mas segue o percurso inverso. Para Sobrino, a realização da vida cristã se dá justamente nesse

processo, na medida em que a pessoa segue a Jesus, reproduzindo sua vida nas mais variadas circunstâncias históricas, de modo que aí vai se configurando e revelando sua identidade cristã.

Nossa pesquisa, tendo como horizonte a identidade cristã, focaliza o que esta tem de específico, isto é, a vivência do amor, o qual se historiza numa práxis misericordiosa, e analisa como o cerne da vida cristã aparece na atualidade. Não temos a intenção de emitir um juízo de valor sobre a vida cristã – entre esta ou aquela maneira de viver a fé –, mas oferecer uma reflexão que contribua para que o cristão de hoje, nas mediações históricas, possa “dar razão da sua fé”, a partir da vida de Jesus.

Conscientes dos limites do nosso trabalho, não temos a pretensão de trazer algo novo para o já rico patrimônio teológico, mas sim, entender um pouco mais o que deve caracterizar a vida cristã na atualidade, através do aprofundamento de uma temática tão cara à da tradição teológica.

O conteúdo da dissertação está dividido e organizado em três capítulos.

*O primeiro capítulo* versa sobre a realidade da América Latina na perspectiva da misericórdia. Não é fácil analisá-la, dado a sua complexidade. Procuramos descrevê-la a partir do contexto de pobreza no qual vive a maioria dos povos do continente; contexto marcado pela antimisericórdia. Para esses povos a luta pela sobrevivência tem sido penosa, tornando-se uma marca fundamental em nossos dias. Por isso, Sobrino considera que nesses povos aparece a verdadeira realidade e esta clama por libertação. Ao fazer essa abordagem, não delineamos de pronto o conceito misericórdia, apenas tentamos evidenciar elementos da realidade que posteriormente ajudarão na compreensão da urgência da misericórdia e sua consequente efetivação através da vida cristã. Assim, o conteúdo do capítulo se desenvolve em três pontos: definição da realidade na perspectiva dos pobres; descrição do contexto social de pobreza como o mundo das vítimas sob a forma histórica do desemprego; descrição do contexto eclesial configurado pelas opções das conferências do episcopado latino-americano em favor dos pobres.

O último ponto acima mencionado assume especial relevância para o enfoque específico dessa pesquisa. Com efeito, especialmente a partir de seu caminhar nas últimas cinco décadas, a Igreja da América Latina assumiu as intuições do Concílio Vaticano II e as expressou na perspectiva dos pobres. Isto tornou-se fator determinante para a configuração de

uma Igreja que priorizou os pobres no seu modo de ser e agir. Nas quatro principais Conferências do episcopado – Medellín, Puebla, Santo Domingo e Aparecida – a Igreja foi interpelada a confrontar-se com a realidade do continente. Em Medellín, sobretudo, reconheceu que para ser fiel ao Evangelho deveria colocar-se ao lado da maioria empobrecida e a partir dela configurar seu agir pastoral.

Ao falarmos de Igreja dos pobres, nos referimos, sobretudo, àquela que se coloca ao lado dos últimos da sociedade. Contudo, levamos em conta que mesmo que explicitamente os pobres não sejam prioritariamente incorporados nas linhas pastorais das Igrejas particulares, houve e há batizados, grupos e movimentos comprometidos com uma fé libertadora. Desse modo, o Vaticano II significou um voltar da Igreja à realidade mais premente, e esta na América Latina tem nome e sobrenome: os pobres e a pobreza. Nesse sentido, impõe-se a pergunta: qual a motivação primigênia do cristão à causa dos pobres? Qual é o seu fundamento? É o que tentamos responder no capítulo seguinte.

*No segundo capítulo*, refletimos acerca da pessoa de Jesus de Nazaré, o que significa chegar à confissão fundamental da fé cristã: Jesus de Nazaré é o Filho de Deus. Conhecer Jesus foi e será sempre uma necessidade, visto que o mistério de sua pessoa não se limita a um determinado tempo e espaço geográfico, mas se impõe a cada época, lugar e pessoa. Para o crente essa tarefa é imprescindível. De fato, não se é cristão à margem da fé ou por admiração à pessoa de Jesus, mas sim na identificação com sua vida, numa relação íntima, de aproximação, de amizade profunda, de aprendizado dos seus ensinamentos e do prosseguimento de suas atitudes.

Nesse sentido, torna-se fundamental saber quem é Jesus, seja para a existência cristã, como também para o labor teológico. E para compreendê-lo melhor seguimos a linha reflexiva de Sobrino, partindo de quatro dimensões essenciais da vida de Jesus, a saber: encarnação, missão, cruz e ressurreição. Acreditamos que, através de tal metodologia, identificamos o essencial da vida de Jesus e reparamos que no modo como ele viveu, revelou a face misericordiosa de seu Deus e Pai e, ao mesmo tempo a verdadeira humanidade. Destarte, Jesus de Nazaré revelou-se como o ser humano ideal e o paradigma da existência cristã e assim disse-nos que a verdadeira humanidade não pode omitir a misericórdia.

*No terceiro e último capítulo* está o cerne de nossa reflexão. Consideramos, de certo modo, um “capítulo conclusivo”, pois nele procuramos, à luz do princípio misericórdia,

e dos elementos refletidos no primeiro e no segundo capítulos, descrever o modo de ser cristão na atualidade. Está dividido em três partes. Na primeira, buscamos esclarecer o que nosso autor entende ao elaborar a categoria teológica “princípio misericórdia”, e porque não trata somente do termo misericórdia. Com efeito, vista a ambiguidade inerente ao termo, é importante esclarecê-lo, pois pode facilmente ser distorcido ou servir para variadas interpretações. Já o princípio misericórdia tem a ver com algo estrutural, no sentido de que configura internamente o ser – está na origem –, dá-lhe direção e provoca sua efetivação. Daí porque fazemos o resgate teológico da misericórdia divina desde o ato da criação até sua historização em Jesus de Nazaré. Ele, movido pelo Espírito e com espírito testemunhou a face misericordiosa de seu Deus e Pai, fazendo-se solidário com os vitimados da história. Na segunda parte, refletimos sobre o seguimento de Jesus enquanto modo de explicitar a identidade cristã, o que para Sobrino, refere-se um modo particular de prosseguir a vida de Jesus no hoje da história. O seguimento como prosseguimento é obra do Espírito, o qual impulsiona o cristão a viver sua fé – nas mediações históricas – com o espírito de Jesus. Nesse sentido, a identidade cristã se realiza na constante tensão entre reproduzir e atualizar o seguimento, pois sua configuração se dá, não à margem da realidade, senão, na solidariedade com as vítimas, a partir das quais adquire feição histórica e, desse modo, se define. Na terceira parte, abordamos a identidade cristã na atualidade, partindo da conceituação dos termos identidade humana e cristã. Em seguida, refletimos sobre a espiritualidade como um modo de ser e agir do cristão no mundo. Por fim, partindo da oração de Jesus, feita na intimidade com seu “Abba” e na correspondência à sua vontade a partir dos injustiçados, tratamos também da oração do cristão, ressaltando, sobretudo, os critérios fundamentais daquilo que deve ser a oração cristã na atualidade, destacando seu fundamento e sua estrutura.

Não temos a pretensão de esgotar a temática em questão, pois a riqueza da reflexão sobriniana em torno do princípio misericórdia e as possibilidades que a partir deste se descortinam, remetem à ação sempre nova do Espírito na vida cristã, sobretudo quando se deixa interpelar pela vida de Jesus. Com efeito, a misericórdia não é a única coisa que define a vida de Jesus e, conseqüentemente, a vida cristã, mas sem dúvida, é a mais urgente nos dias atuais.

## Capítulo I

### A REALIDADE LATINO-AMERICANA NA PERSPECTIVA DA MISERICÓRDIA

Para iniciar nosso estudo sobre a identidade cristã, é fundamental fazer uma abordagem da realidade na qual está inserida. Disso decorre a necessidade de conhecer essa realidade para aí perceber qual o fator predominante que exige uma atuação cristã mais efetiva. Com efeito, a vida cristã não acontece e se configura alheia à realidade, senão inserida num ambiente concreto. Assim, queremos abordar a realidade latino-americana na perspectiva de sua feição predominantemente sofrida, o mundo dos pobres. Na inocultável pobreza em que estão imersos, a realidade aparece – nas palavras de Sobrino – como a “verdade maior”. Nesse contexto, a identidade cristã e a vivência eclesial ganham plausibilidade histórica, e torna-se o lugar concreto de sua historização.

#### 1.1. A realidade latino-americana

O termo “realidade” enquanto nomenclatura supõe “aquilo que existe efetivamente”<sup>1</sup>, real, totalidade. Abrange o conjunto de tudo o que existe. Pode significar também uma parte do conjunto real, e o ponto de partida para compreendê-lo.

É fato que a mesma realidade pode ser vista de diversas formas, pois esta está entremeada por variados mecanismos que condicionam o olhar. Seja qual for o âmbito a que o olhar se dirige, este servirá de base para ler a totalidade da realidade.

---

<sup>1</sup> FERREIRA, A. B. Holanda. *Novo Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 1711.



No momento são mais de sete bilhões de seres humanos. Estes, apesar de viverem no mesmo planeta, possuem modos de vida diferentes. Em cada continente, como em cada país, e mesmo em cada etnia há uma maneira própria de ver e sentir a vida, perceber a realidade; o mesmo habitat, mais em contextos diferentes. A realidade é diversa.

A busca pela compreensão da realidade nessa diversidade marca o peregrinar humano. Há, no entanto, certa tendência em absolutizar a realidade em que se vive, sobretudo, quando considerada mais desenvolvida. O mundo ocidental, por exemplo, toma como “matriz” o continente europeu. Seu modelo de desenvolvimento, cultura, economia, política, etc., tornaram-se parâmetro para o restante do Ocidente, isto é, o modo “correto” de se relacionar com a realidade, seja local – no caso, europeia –, seja mundial.

O mesmo acontece na maneira de ver o ser humano, o cristão, a fé, Deus, Jesus, a Igreja, a religião, a teologia. Convencionou-se a pensar que o que é válido está num determinado lugar da realidade – e não negamos o valor desta –. Toda a produção nas diversas áreas do saber, o modo de vida de variados povos e sua relação com o transcendente, para serem considerados válidos, são na maioria das vezes submetidos ao crivo dessa “matriz desenvolvida”. Assim acontece com a teologia.

Para nossa pesquisa faz-se necessário contextualizar nossa reflexão, pois trata-se de olhar a realidade sob um prisma particular. Em outras palavras, a partir de um prisma continental, a saber, o Continente Latino Americano, e dentro deste, a partir de um contexto determinado, o mundo dos pobres.

Partimos não de qualquer contexto, pois sendo este diverso e condicionante, poderia não ser capaz de evidenciar o conjunto da realidade. No Continente latino-americano, poder-se-ia partir do contexto de riqueza que uns poucos privilegiados vivem, como também, do modo em que muitos cristãos professam e vivem sua fé. No entanto, a situação de vida dos mais abastados, assim como determinada vivência da fé<sup>2</sup>, se não estiverem em consonância com a vida da maioria empobrecida – e no geral não estão – que por séculos são subjugados a

---

<sup>2</sup> No seu artigo *Crer em Jesus Cristo hoje*, Manuel Hurtado, destaca que “o grande desafio da fé cristã está em saber que memória está sendo feita de Jesus Cristo”. E acrescenta: “A fé em Jesus Cristo só pode ser entendida hoje como vida configurada segundo o evangelho de Jesus, como vida que adere existencialmente à pessoa de Jesus Cristo” (Cf. HURTADO, M. *Crer em Jesus Cristo hoje. Vida Pastoral*, n. 284, p. 3-8, maio-jun. 2012).

uma condição de vida sub-humana, não poderão servir de parâmetro para compreensão da referida realidade.

Desse modo, o contexto do qual partimos para compreender a realidade do continente latino americano não poderia ser outro senão o dos pobres, pois como bem afirma Ignacio Ellacuría, em todo o mundo, os pobres vivem uma existência crucificada por opressões, seja de ordem natural, como também e, sobretudo, históricas e pessoais<sup>3</sup>.

Não é fácil acolher tal realidade. Bem o sabe Jon Sobrino, para quem não basta ver com os olhos. É preciso senti-la e deixar-se por ela despertar, o que causará uma mudança fundamental. “No Terceiro Mundo a mudança fundamental também consiste num despertar; [...] despertar para a realidade de um mundo oprimido e subjugado, e fazer de sua libertação a tarefa fundamental de todo ser humano para que, deste modo, este possa se tornar humano”<sup>4</sup>.

Despertar para o teólogo salvadorenho é ver, o que implica assumir a realidade tal como ela se apresenta e fazer todo esforço possível para mudá-la. Um olhar que desperta para a verdadeira feição dessa realidade, conforme ele mesmo relatou de si:

Em palavras simples, vi que minha vida e estudos haviam me dado olhos novos para ver a realidade deste mundo tal qual é nem me tinham tirado o coração de pedra ante o sofrimento deste mundo.

Havíamos despertado do sono dogmático, se se quiser; mas continuávamos dormindo um sono muito mais profundo e perigoso, e do qual é mais difícil despertar: o sono da inumanidade, que não é outra coisa que o sono do egocentrismo e do egoísmo<sup>5</sup>.

Somente o despertar para a realidade que nos rodeia pode levar à transformação da mesma. No Terceiro Mundo é primigênia tal mudança, pois a pobreza de milhões de seres humanos é gritante e urgente e, portanto, necessitada de misericórdia.

---

<sup>3</sup> Cf. ELLACURÍA, I. El pueblo crucificado: ensayo de soteriología histórica. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 19, n. 76, oct-dic, 1980, p. 325.

<sup>4</sup> SOBRINO, J. *O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 11-12.

<sup>5</sup> SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 14.

## 1.2. A urgência de misericórdia num mundo sem misericórdia

### 1.2.1. Uma realidade de pobres e empobrecidos

É um fato inegável a pobreza histórica do continente latino americano, ainda que “hoje se pode vislumbrar uma diminuição importante da pobreza e se pode sonhar até com o seu desaparecimento [...]”<sup>6</sup>. Apesar dos avanços nas políticas sociais implementadas pelos governos, sobretudo nas últimas décadas, ainda há uma parcela expressiva da população numa situação de miséria absoluta. E ainda, tem aumentado consideravelmente, o que Sobrino chama de “pobreza relacional”<sup>7</sup>. Esta se refere a um sempre crescente distanciamento entre ricos e pobres, ou seja, entre os que têm e os que não têm, “entre os depredadores e os depredados, entre os verdugos e suas vítimas”<sup>8</sup>.

Para o teólogo basco-salvadorenho, os pobres são os que têm contra si todos os poderes do mundo. São os que historicamente tiveram negado o direito de existir como seres humanos. Portanto, a pobreza a que são vítimas, é estrutural, ou seja, produto de um sistema que promove a riqueza de alguns em detrimento da miséria de muitos. Tal sistema assim os mantém.

Os “pobres” “são os que sofrem de fundamental carência econômica. São os que estão privados dos bens materiais necessários para uma existência digna”<sup>9</sup>, assim define Pixley. São os que estão privados do elementar para sobreviver. Logo, a pobreza econômica tem primazia sobre outros tipos de pobreza, porque é a que mais diretamente afeta o ser humano.

Entre os adjetivos que Sobrino emprega à nomenclatura “pobres”, há os que com maior evidência aparecem: “vítimas” e “povos crucificados”, o que aliás, por força de seu peso histórico, podemos afirmar que possuem força de substantivo, pois não só qualificam o termo pobre, mas dizem mesmo o que eles são. As “vítimas” vivem sob o peso de uma “injustiça estrutural”<sup>10</sup>, opressora e desumana; vida de privações e, portanto, de exclusão. “Povos crucificados” – expressão emprestada de Ignacio Ellacuría –, porque os pobres

---

<sup>6</sup> SOBRINO, J. *Fora dos pobres não há salvação*: pequenos ensaios utópico-proféticos. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 25.

<sup>7</sup> Idem.

<sup>8</sup> SOBRINO, J. *O princípio misericórdia*, p. 21-22.

<sup>9</sup> PIXLEY, J. & BOFF, C. *Opção pelos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 19.

<sup>10</sup> SOBRINO, J. *A fé em Jesus Cristo*: ensaio a partir das vítimas. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 14.

atualizam em sua existência a cruz de Jesus. Cruz que historicamente, caracteriza o Terceiro Mundo e grande parte do planeta. Veremos mais adiante ambas as expressões.

### 1.2.1.1. Os pobres: as “vítimas” na América Latina

Desde sua colonização o continente latino-americano entrou numa rota cruel e desumana de exploração. Sob a égide da ganância na busca desenfreada pelo lucro, centenas de milhões de homens e mulheres tiveram suas vidas ceifadas. Seus primeiros habitantes – os povos autóctones – foram em grande parte dizimados, e seus descendentes ainda hoje sofrem com a depredação de suas culturas, perda de suas terras, a discriminação velada, enfim, a pobreza. Massacrar os pequenos no continente se tornou cultural.

Puebla define a pobreza como “o mais devastador e humilhante flagelo”<sup>11</sup>. A considera “não uma etapa casual, mas o produto de determinadas situações e estruturas econômicas, sociais e políticas, embora haja também outras causas da miséria”<sup>12</sup>. Refere-se, evidentemente, a pobreza econômica, ou seja, a ausência dos meios e condições necessários para prover as necessidades básicas, sobretudo, a alimentação, além de outras próprias do ser humano.

A constatação de Puebla é preponderante e, portanto, de profundo significado na atualidade, pois reflete a situação a que está imersa uma grande parcela humana no continente.

Para Sobrino a pobreza é “o fato mais importante de nosso mundo; é mais importante quantitativamente porque abarca dois terços da humanidade; e o é qualitativamente porque é o mais cruel e clamoroso”<sup>13</sup>. Por isso, define o teólogo salvadorenho:

Pobreza, *em primeiro lugar*, quer dizer a realidade em que vive grandíssima parcela de seres humanos esmagados sob o peso da vida: sobreviver é a sua maior dificuldade e a morte lenta um destino mais próximo. Pobreza é, então, dificuldade grave para subsistir como *espécie humana*<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO [CELAM]. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina: conclusões da Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*. 5 ed. São Paulo: Loyola, 1979, p. 99.

<sup>12</sup> *Idem*.

<sup>13</sup> SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 16.

<sup>14</sup> SOBRINO, *A fé em Jesus Cristo*, p. 13.

A pobreza tira a identidade, relega o ser humano a uma situação de não-vida, ou melhor, não-existência. É sinal de desigualdade. Essa “desigualdade dentro da espécie impede que se use a linguagem metafórica, mas essencial na fé cristã, de *família*”<sup>15</sup>.

A abissal desigualdade entre ricos e pobres – sejam pessoas, sejam países –, leva Sobrino afirmar que “a *família humana* fracassou”<sup>16</sup>, pois não pode considerar-se família um mundo marcado por tão escandalosa divisão, onde “o patrimônio das 358 pessoas cujos ativos ultrapassam o valor de um bilhão de dólares supere hoje a renda anual de 45% da população mundial”<sup>17</sup>. E acrescenta: “esta opressão dentro da espécie humana acontece e é captada com sempre maior crueza em outros níveis da realidade humana: nas raças e culturas, nas religiões e no gênero...”<sup>18</sup>. E afirma categoricamente: “A *família*, não somente a *espécie* humana, está se quebrando”<sup>19</sup>.

Por forte que seja a constatação de Sobrino, de fato, a realidade configura-se entre os que possuem condições de sobrevivência, e que, portanto, tem a vida por certo, e os que são desprovidos de tal segurança, logo, não têm por certo a vida, os empobrecidos.

Para Sobrino, causa espanto na pós-modernidade o mascaramento ou encobrimento da realidade de pobreza no Continente latino-americano. O mundo não suporta ver o que ele mesmo produz. Para descrever o espírito de que está imbuído nossa época, transcreve as palavras de J.B. Metz: “está se difundindo uma pós-modernidade cotidiana dos corações que arruma a pobreza e a miséria do assim chamado Terceiro Mundo em local sempre mais distante, sem rosto”<sup>20</sup>. E para tanto, procura ocultar essa realidade dos olhos e colocá-la fora até mesmo das discussões. Quando o faz, não parte da real perspectiva das vítimas, conforme descreve: “Na atualidade se difunde um ambiente psicossocial, cultural, filosófico até, que, na hora da verdade, não dá um lugar central às vítimas como tais, de modo que estas continuam sendo ‘o grande relato’ aos olhos de Deus”<sup>21</sup>.

---

<sup>15</sup> Ibid., p. 13-14.

<sup>16</sup> Ibid., p. 14.

<sup>17</sup> Esses números são referentes ao período da publicação da obra do autor. (Cf. SOBRINO, *A fé em Jesus Cristo*, p. 14).

<sup>18</sup> Idem.

<sup>19</sup> Idem.

<sup>20</sup> Ibid., p. 15.

<sup>21</sup> Idem.

As vítimas na América Latina refletem a face mais cruel e desumana de um continente marcado, historicamente, pela chaga da ganância e da acumulação. O que sobra pra uns poucos, falta à grande maioria, os pobres. As vítimas estão imersas numa situação de “pobreza em massa e inocultável como aquilo que aproxima realmente da morte: a morte lenta que geram as onipresentes estruturas de injustiça”<sup>22</sup>. Em alguns casos, como nos regimes de exceção, que por décadas instalaram-se no continente, “a morte rápida e violenta quando os pobres simplesmente querem deixar de ser pobres”<sup>23</sup>.

### 1.2.1.2. Entre as “vítimas”, os mais vitimados

Sem desconsiderar as inúmeras vítimas no continente – enquanto categoria: camponês, favelado, índio, sem-teto, sem-terra etc. – e, ao mesmo tempo, procurando defini-las, ou melhor, dá-lhes rosto, vemos que a realidade de pobreza aparece com maior crueza entre os desempregados. De fato, por mísero que seja o ordenado no final do mês, o trabalhador, ao menos, tem perspectiva de prover suas necessidades, o que não acontece sem uma remuneração. Por isso, a vida de pobreza dos desempregados acaba se tornando vida de miséria. “O desemprego é a falta de lugares de trabalho para as pessoas que são capazes de trabalhar”<sup>24</sup>, afirma João Paulo II na *Laborem Exercens*.

De fato, “os mais pobres entre os pobres são os desempregados, principalmente quando nunca tiveram acesso ao trabalho ou o tiveram de maneira totalmente insuficiente”<sup>25</sup>, afirma Ellacuría. Ora, pelo emprego – entendido como meio de remuneração – o ser humano trabalha. Através dele, não só tem condições de gerir sua vida e dos seus como também participa da construção e transformação da sociedade.

Ainda na Carta Encíclica “*Laborem Exercens*”, João Paulo II faz uma contundente defesa do direito de todos ao trabalho – o qual tem como finalidade a realização do ser humano –, bem como denuncia o mundo do capital que faz do trabalho, instrumento de exploração do próprio homem, subordinando-o à lógica do capital. Para o pontífice, o trabalho dignifica aquele que o executa e humaniza-o, por ser este um “bem do homem e para o homem”.

---

<sup>22</sup> SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 17.

<sup>23</sup> *Idem*.

<sup>24</sup> JOÃO PAULO II. *O trabalho humano – Laborem Exercens*. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 64.

<sup>25</sup> ELLACURÍA, I. O Reino de Deus e o desemprego no Terceiro Mundo. *Concilium*, n. 180, 1982, p. 130.

[...] o trabalho é um bem do homem. E este bem traz em si a marca de um *bonum arduum* – “bem árduo” – [...], isso não impede que, como tal, ele seja um bem do homem. E mais, é não só um bem “útil” ou de que se pode usufruir, mas é um bem “digno”, ou seja, que corresponde à dignidade do homem, um bem que exprime esta dignidade e que a aumenta. O trabalho é um bem do homem – é um bem da sua humanidade – porque, mediante o trabalho, o homem *não somente transforma a natureza*, adaptando-a às suas próprias necessidades, mas também *se realiza a si mesmo* como homem e até, em certo sentido, “se torna mais homem”<sup>26</sup>.

Nessa perspectiva, podemos afirmar que a ausência de trabalho não só impede o ser humano de prover seu sustento, como também o de realizar-se enquanto pessoa, sendo o trabalho um meio eficaz. Na lógica imperante, onde o capital tem a primazia, o trabalho tem valor na medida em que engorda suas demandas.

Há que se voltar, afirma João Paulo II, ao “*princípio da prioridade do ‘trabalho’ em confronto com o ‘capital’*”<sup>27</sup>. Este princípio está ligado ao processo de produção onde o trabalho, segundo o pontífice, “é sempre uma causa eficiente primária”, já o capital, entendido como “o conjunto dos meios de produção”, deve ser visto apenas como um *instrumento*<sup>28</sup>.

Laborem Exercens reconhece que “[...] não se pode separar o ‘capital’ do trabalho e que de maneira nenhuma se pode contrapor o trabalho ao capital e o capital ao trabalho, [...]”<sup>29</sup>. Denuncia, no entanto, a inversão de valores, ou seja, subordinar o trabalho e, conseqüentemente, o trabalhador ao capital. Ambos – capital e trabalho – estão subordinados ao ser humano, sujeito do trabalho e, portanto, do capital. Priorizar o acesso ao trabalho é, priorizar o homem trabalhador. Subordinar o trabalho ao capital, em certo sentido, é instrumentalizar o ser humano.

Segundo Élio Gasda, essa “inversão, que provoca a exploração, a escravidão e a alienação, que João Paulo II descreve na Laborem Exercens, para reafirmar em bases antropológicas o primado do ‘trabalho’ sobre o ‘capital’, ou seja, para corrigir o erro antropológico economicista”<sup>30</sup>, é que se faz necessário para não reduzir o ser humano à lógica capitalista.

---

<sup>26</sup> JOÃO PAULO II, *O trabalho humano*, p. 34.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>28</sup> *Idem.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>30</sup> GASDA, É. E. *Trabalho e capitalismo global: atualidade da doutrina social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 108.

De fato, João Paulo II, denuncia essa inversão de valores, para quem a finalidade última de toda atividade humana é sempre o sujeito, de modo que o trabalho deve ter a primazia em relação ao capital, o que só se dará se o bem do ser humano estiver em primeiro lugar. Com efeito, qualquer trabalho desempenhado pelo homem, do mais simples ao mais apreciado, a finalidade última permanece sempre o homem trabalhador e, conseqüentemente, seu bem estar<sup>31</sup>.

Segundo o saudoso pontífice, para a superação do erro economicista, tão presente em nossos dias, faz-se necessário intervenções adequadas seja no campo da teoria como da prática, regidas pela “firme convicção do primado da pessoa sobre as coisas e do trabalho do homem sobre o capital [...]”<sup>32</sup>.

Como sabemos, os mais atingidos e, portanto, desvalorizados enquanto pessoa e subtraídos em sua força de trabalho são os pobres. Ao lado disso, soma-se o desemprego, que a nosso ver, é sim a causa mais premente, senão a mais evidente da desvalorização da pessoa humana, conforme também ressalta o pontífice:

Os pobres aparecem sob vários aspectos; aparecem em diversos lugares e em diferentes momentos; aparecem, em muitos casos, como *um resultado da violação da dignidade do trabalho humano*: e isso, quer porque as possibilidades do trabalho humano são limitadas – e há a chaga do desemprego – quer porque são depreciados o valor do mesmo trabalho e os direitos que dele derivam, especialmente o direito ao justo salário e à segurança da pessoa do trabalhador e da sua família<sup>33</sup>.

Na América Latina, como em todo o mundo, o desemprego está intimamente ligado à conjuntura econômica mundial. Como numa onda, qualquer desestabilidade na economia dos países, sobretudo, naqueles detentores de economias mais robustas, como os europeus, asiáticos, países do Norte, como os Estados Unidos, e do Sul, como o Brasil, e outros de média ou grande economia, afetam sobremaneira o sistema financeiro mundial. Os primeiros a sofrer a instabilidade econômica são os pobres, que veem diminuídas suas chances de ocupação. Por isso afirma Ellacuría: “O desemprego no Terceiro Mundo é de massa e crônico e está entrelaçado com a chamada ordem econômica mundial”<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> Cf. JOÃO PAULO II, *O trabalho humano*, p. 24.

<sup>32</sup> Ibid., p. 50.

<sup>33</sup> Ibid., p. 31-32.

<sup>34</sup> ELLACURÍA, *O Reino de Deus*, p. 125.



Na esteira dessa compreensão, a chaga do desemprego deixa evidente que há prioridades, seja na micro como na macro economia, que se sobrepõe à pessoa humana, valorizando o trabalho somente enquanto meio de aquisição de bens, logo, em vista do capital. Desse modo, a realidade de pobreza que impera no continente latino-americano é fruto de uma ordem econômica que privilegia os detentores do capital, em detrimento da miséria e exploração dos pobres. Estes, como acontecem com os países pobres e em desenvolvimento, acabam pagando a conta pelas desastrosas opções financeiras feitas pelos países ricos. A atual crise econômica que assola os países europeus é um exemplo. “O desemprego é devido, em grande parte, a condições desiguais de intercâmbio que são no momento consubstanciais à ordem mundial econômica dominante”<sup>35</sup>, confirma Ellacuría.

Retomar o sentido último do trabalho é primigênio, e se faz tanto necessário na medida em que aumenta consideravelmente os desempregados em todo o mundo e especificamente na América Latina. Seu valor “está vinculado ao fato de que quem o executa é uma pessoa, e toda pessoa é criada à imagem e semelhança de Deus”<sup>36</sup>, o que não comporta, por hipótese nenhuma, a negação desse “bem do homem”, pois “o primeiro fundamento do valor do trabalho é o mesmo homem, o seu sujeito”<sup>37</sup>. E acrescentamos: o bem dos mais pobres, pois, pelo simples fato de sê-lo, devem ser os destinatários imediatos de toda e qualquer demanda social, política, econômica, etc., em nível regional e global. Infelizmente, não é o que acontece.

A estes, Ellacuría chamou de “povos crucificados”. Neles a realidade se apresenta na sua máxima densidade.

### **1.2.2. “Os povos crucificados e a civilização da pobreza”**

A expressão “povos crucificados”<sup>38</sup>, de autoria de Ignacio Ellacuría, denuncia de modo contundente o calvário trilhado a séculos por milhões de homens e mulheres na América Latina. O mesmo se diz da expressão “civilização da pobreza”, a qual denuncia a opulência a que tantos vivem imersos, como também, a saída para uma vida coletiva mais

---

<sup>35</sup> Ibid., p. 126.

<sup>36</sup> GASDA, *Trabalho e capitalismo global*, p. 110.

<sup>37</sup> JOÃO PAULO II, *O trabalho humano*, p. 24.

<sup>38</sup> Ao considerar a realidade do Terceiro Mundo, Ellacuría tornou evidente a existência histórica de “povos crucificados”. (Cf. ELLACURÍA, I. El Pueblo Crucificado signo de los tiempos. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 29, n. 116, oct-dic, 1990, p. 243).

humana. Ambas expressões trazem à tona a realidade do “mundo atual, um mundo de pobres e opulentos, vítimas e verdugos”<sup>39</sup>.

### 1.2.2.1. Os “povos crucificados”

Para Sobrino o mundo é um grande calvário. Nele caminham os povos – que são as maiorias pobres – carregando a cruz da miséria. Carregam essa cruz, nela estão crucificados e morrem lentamente seja pela injustiça estrutural, seja pela repressão violenta, muitas vezes até institucionalizada. Nos povos historicamente crucificados continua, como também completa o que falta à paixão de Cristo (Cl 1,24)<sup>40</sup>.

Compreendê-los assim, é alcançar a realidade naquilo que ela tem de verossímil, pois nos povos crucificados a realidade se apresenta na sua máxima densidade. Eles são o sinal mais evidente e preponderante no Terceiro Mundo, apesar de haver outros. Mas, mesmo havendo, os “povos crucificados” são a luneta através da qual se pode enxergar, ler e interpretar os demais sinais e, conseqüentemente, a realidade, conforme ressalta Ellacuría:

Entre tantos sinais como sempre se dão, uns chamativos e outros apenas perceptíveis, há em cada tempo um que é o principal, a cuja luz devem discernir-se e interpretar-se todos os demais. Esse sinal é sempre o povo historicamente crucificado, que junta a sua permanência a sempre distinta forma de crucificação<sup>41</sup>.

Nessa mesma linha de pensamento, Sobrino insiste na sempre atual permanência dos pobres como sinal, ou melhor, paradigma da realidade. Rechaça, desse modo, a ideia recorrente quanto à mudança de paradigma, como se os povos crucificados nada mais pudessem significar ou mesmo ser o sinal mais evidente no mundo. Reconhece “que há mudanças na consciência coletiva: novos valores ambientais, novas perspectivas. Mas na realidade das coisas não há mudanças substanciais”<sup>42</sup>, pois “o conteúdo fundamental não tem mudado: a hybris de querer vencer a Deus, a opressão, a morte do outro – esse ‘outro’ que é privado da vida em todas as suas formas: níveis básicos de subsistência, dignidade, identidade, cultura –”<sup>43</sup>. Os pobres continuam sendo a expressão mais plausível da realidade

---

<sup>39</sup> SOBRINO, *Fora dos pobres não há salvação*, p. 11.

<sup>40</sup> Cf. SOBRINO, J. *Jesús na América Latina: seu significado para a fé e a cristologia*. São Paulo: Loyola, 1985, p. 234.

<sup>41</sup> ELLACURÍA, *El Pueblo Crucificado*, p. 243.

<sup>42</sup> SOBRINO, J. Jesús y pobres: lo meta-paradigmático de las cristologías. *Selecciones de Teología*, v. 38, n. 150, 1999, p. 162.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 161.

e, portanto, o paradigma maior para compreendê-la e ler todos os outros, conforme Sobrino cita de Ellacuría: “o povo crucificado *caracteriza* centralmente nosso tempo, não é só *algo factual*, que *pode* ser levado em conta, mas *algo central*, que *deve* ser levado em conta, sem o qual ninguém toma sobre si, de modo cabal, a realidade”<sup>44</sup>. Desse modo, os pobres são “o signo mais importante, *em redor do qual os demais giram e são explicados*”<sup>45</sup>. Para Ellacuría, a plausibilidade desse sinal, sobretudo para os cristãos, é Jesus na radicalidade de sua vida:

Nele que tem fome e sede, nele encarcerado e desaparecido, nele que é perseguido até a morte por causa da justiça e para que não siga reinando a injustiça, nele que é pobre porque tem sido despojado, nesse se esconde e aparece Jesus. Nele se dá o grande sinal dos tempos, precisamente em sua opaca e ambígua transparência<sup>46</sup>.

Este sinal – os povos crucificados –, é relegado à insignificância e, portanto, ao anonimato. Para Ellacuría “às vezes os mostram em televisão e outras aparecem nas esquinas da imprensa ou do rádio. Mas na realidade não tem publicidade, não se conhece. Se faz todo possível por ocultá-lo para que não perturbe”<sup>47</sup>. E completa: “o povo crucificado [...] está por todas as partes e são a verdadeira humanidade”<sup>48</sup>.

Num mundo marcado pela indiferença e pela recusa dos pobres enquanto expressão primeira da verdadeira realidade, “tudo importa mais que escutar a voz de Deus que com gemidos inenarráveis ou com gritos ruidosos clama pelas feridas abertas da injustiça universal; a voz de Deus que escuta tanto os sofrimentos como as lutas de libertação”<sup>49</sup>.

Fazer justiça aos crucificados deste mundo, dar-lhes nome, vez e voz, reconhecer que são seres humanos dotados de dignidade e, portanto, que valem não pelo que possuem (economicamente falando), mas pelo que são, é e será sempre o desafio que se impõe. Há que se assumir um novo jeito de ver a vida e esta a partir de baixo, dos pequenos, simples, o que não se dará sem uma postura nova face às urgentes necessidades dos crucificados. Como alternativa, contrapondo-se à civilização que se deixa mover pela riqueza, Sobrino aponta a “civilização da pobreza”. Esta, além de buscar o essencial para todos, pode também humanizar as relações e, portanto, evidenciar a misericórdia.

---

<sup>44</sup> SOBRINO, *Fora dos pobres não há salvação*, p. 21.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>46</sup> ELLACURÍA, *El Pueblo Crucificado*, p. 244.

<sup>47</sup> *Idem.*

<sup>48</sup> *Idem.*

<sup>49</sup> *Idem.*

### 1.2.2.2. A “civilização da pobreza”

A humanidade vive em nossos dias com um gigantesco potencial tecnológico, científico, cultural... Nunca, antes, cercou-se de tantos recursos e criou tantas oportunidades para a interação humana. A cada dia se fazem novas descobertas. O que antes era impensável, em termos tecnológicos, hoje está ao alcance de um click. Neste sentido, o futuro é ainda mais promissor. Infelizmente as oportunidades de desfrutar de tais meios estão reservadas aos que possuem poder aquisitivo. Grande parte desta mesma humanidade vive à margem desse desenvolvimento; se falta-lhe recursos para adquirir o alimento e outras necessidades básicas, o que dirá para outras formas de consumo. O mundo do capital só inclui os que têm algo a oferecer. A riqueza não humaniza!

Uma pergunta se impõe: o “melhor” que o mundo capitalista pode oferecer em termos de recursos e aquisição de bens, exprime e colabora para uma conduta pessoal e coletiva mais humana e, portanto, mais solidária?

O mundo do capital, em certo sentido, facilita a vida, mas por outro lado, desumaniza, cria verdugos e vítimas; o capitalismo é intrinsecamente anti-solidário, inumano e insensível.

A civilização da riqueza não se caracteriza apenas pelo acúmulo de bens, mas também, por um modo de ver o mundo, de se relacionar com os demais, onde o “ter” prevalece sobre o “ser”. Nesse sentido, vale quem possui poder aquisitivo, isto é, quem pode pagar por bens e serviços, portanto, consumir. Quem tem acesso aos melhores centros de saúde, as melhores escolas, as melhores moradias, as maiores oportunidades de profissionalização, as oportunidades seguras de lazer e diversão, garantidos o pão cotidiano, etc.?

Essa situação degradante e discriminatória a que grande parcela da humanidade está imersa, sobretudo na América Latina, onde o capital-riqueza sobrepõe-se à pessoa, clama por uma superação. Ellacuría, com o otimismo de quem acredita num novo rumo para a história, destaca que “pode-se curar esta nossa *civilização do capital e da riqueza*”<sup>50</sup>, e aponta como saída para pôr fim à essa exclusão, e, portanto, humanizar o ser humano, e consequentemente os povos – e mais precisamente o Terceiro Mundo –, uma “nova

---

<sup>50</sup> SOBRINO, *Fora dos pobres não há salvação*, p. 12.

civilização” a partir dos pobres. Apresenta assim, a “civilização da pobreza” em contraposição à “civilização da riqueza”.

Ao definir a “civilização da pobreza”, Ellacuría assim se expressa:

Essa pobreza é aquela que realmente dá espaço ao espírito, que não se verá mais afogado pela ânsia de ter mais do que o outro, pela ânsia concupiscente de ter todo tipo de superficialidades, quando falta à maior parte da humanidade o necessário. Poderá então florescer o espírito, a imensa riqueza espiritual e humana dos pobres e dos povos do Terceiro Mundo, hoje afogada pela miséria e pela imposição de modelos culturais mais desenvolvidos em alguns aspectos, mas nem por isso mais plenamente humanos<sup>51</sup>.

O primado desta civilização baseia-se nos valores inerentes à pessoa humana, enquanto indivíduo e sociedade, o que aparece de modo contundente nos pobres, a partir de quem se pode descobrir e sonhar com uma nova civilização. Uma civilização baseada não na abundância, no acúmulo desenfreado, no egoísmo que cega à solidariedade, senão no necessário para todos, no trabalho sobreposto ao capital, na comunidade enquanto espaço de vivência e solidariedade, na promoção dos valores mais nobres do ser humano, no assumir a vida com suas alegrias e dissabores e fazer dela uma grande celebração, na esperança de “novos céus e nova terra” – ainda que parcialmente – no hoje da história<sup>52</sup>.

Na mesma linha de reflexão, Ellacuría afirma: “Só com utopia e esperança se pode crer e ter ânimo para tentar, com todos os pobres e oprimidos do mundo, reverter a história”<sup>53</sup> a uma direção onde todos têm lugar e não apenas parte da humanidade. Tal redirecionamento da história, sob a égide da “civilização da pobreza”, é definido pelo mártir basco-salvadorenho como

um estado universal de coisas em que estejam garantida a satisfação das necessidades fundamentais, a liberdade das opções pessoais e um âmbito de criatividade pessoal e comunitária que permitissem o surgimento de novas formas de vida e cultura, novas relações com a natureza, com os demais seres homens, consigo mesmo e com Deus<sup>54</sup>.

Vê-se, dessa forma, que a “civilização da pobreza” propõe uma nova ordem no modo de ver a realidade, seja pessoal, entre indivíduos, grupos, comunidades, países, planetária e transcendental. Uma nova ordem configurada a partir do fraco, do pequeno, do

---

<sup>51</sup> ELLACURÍA *apud* SOBRINO, J. Reverter a história. *Concilium*, Petrópolis, n. 308, 2004, p. 140.

<sup>52</sup> Cf. SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 22.

<sup>53</sup> ELLACURÍA *apud* SOBRINO, *Reverter a historia*, p. 140.

<sup>54</sup> ELLACURÍA, *O Reino de Deus*, p. 131.

empobrecido, onde a solidariedade desponta como a marca fundamental; o “equilíbrio no qual a dinâmica econômica não subjuguem os homens, mas os homens a subjuguem”<sup>55</sup>.

Para Sobrino, no mundo dos pobres há valores que, levados a sério, darão a humanidade um novo sentido e perspectivas de realização e felicidade. A ausência do necessário para a sobrevivência, contrasta com a carga de solidariedade a que os pobres são portadores – o que é escasso no mundo da riqueza. Nos pobres há humanidade.

Nesse sentido, o teólogo basco-salvadorenho recorda que, ao propor a “civilização da pobreza”, Ellacuría de forma alguma faz apologia ao que chamou de “pauperização universal”. Mas a propôs, para contrapô-la à civilização da riqueza – onde o capital-riqueza tem a primazia –, pelo fato de o mundo ser por ela pecaminosamente configurado. Por isso, a necessidade de um novo dinamismo – a civilização da pobreza – que supere o atual<sup>56</sup>.

Para Sobrino, “a civilização da riqueza fracassou”<sup>57</sup>, pois já demonstrou não ser capaz de oferecer a todos as mesmas condições para uma vivência digna. Se faz urgente e necessário uma “mudança de mentalidade e mudança de rumo histórico”<sup>58</sup>, ressalta Ellacuría.

Na América Latina a Igreja tentou vivê-la, colocando-se ao lado dos pobres.

### **1.3. A Realidade eclesial latino-americana**

A realidade eclesial da América Latina, sobretudo nos últimos 50 anos, passa pela esteira da libertação. Nesse período, a Igreja entendeu que ser Igreja, precisamente a Igreja de Jesus Cristo, é ser Igreja dos pobres. Não no sentido assistencialista, ainda que seja necessário frente a tantas necessidades básicas em que vivem milhares de pessoas no continente, mas antes de tudo, no sentido de que os pobres se tornaram seu principal sujeito e seu princípio de estruturação interna.

Esse jeito de ser igreja – novo no continente – desabrochou a partir da década de 60. Não foi assumido por toda a Igreja latina – e não poderia sê-lo, visto a pluralidade de eclesiologias e modos de ver e viver a fé –, mas expressou a consciência de grande parte dos

---

<sup>55</sup> Idem.

<sup>56</sup> Cf. SOBRINO, *Fora dos pobres não há salvação*, p. 36.

<sup>57</sup> SOBRINO, *Reverter a história*, p. 140.

<sup>58</sup> ELLACURÍA, *O Reino de Deus*, p. 128.

seus batizados quanto à incidência da fé na realidade concreta, sobretudo lá onde esta se torna premente, o mundo dos pobres.

É no chão dos últimos, injustiçados, oprimidos, relegados à miséria e pobreza, que o princípio misericórdia atualiza-se, e pode assim configurar a vida e missão da Igreja do Terceiro Mundo, bem como a vida e missão dos batizados, comprometidos com a libertação dos pobres, pelo simples fato, e sem outra razão, destes existirem. Por isso, se faz necessário perceber como a Igreja latino-americana, enquanto espaço de vivência da fé e promoção humana historizou a misericórdia.

### **1.3.1. O princípio misericórdia na vida eclesial**

A Igreja, sinal permanente da presença de Cristo no mundo, tomou consciência de que o mundo não está na Igreja, mas a Igreja está no mundo, como sacramento de salvação e unidade<sup>59</sup>. Na realidade latino-americana, deu-se conta de que é o mundo dos pobres o seu lugar, enquanto sinal de salvação. Tal consciência é fruto de seu caminhar histórico e das exigências do mundo atual, não obstante suas várias feições (eclesiais) no continente.

De fato, a Igreja da América Latina possui variadas eclesiologias. Cada uma corresponde a um jeito próprio de ver a fé, situar-se diante da realidade apresentando a esta a novidade salvífica que é Jesus. Com efeito, toda eclesiologia reflete uma práxis eclesial com a finalidade de ajudar a Igreja a ser mais fiel ao Senhor. É portadora de toda a tradição da Igreja, isto é, possui atrás de si, a rica experiência eclesial e por ela é influenciada. Carrega consigo o peso da história.

Víctor Codina chama a atenção para essa variedade de eclesiologias na América Latina. Há uma eclesiologia tradicional, com uma linha anterior ao Vaticano II, outra mais ou menos moderna e europeizante, que segue o Vaticano II, como também uma eclesiologia libertadora na linha de Medellín e Puebla, que procura pensar a missão da Igreja a partir da realidade concreta dos mais pobres. Há, ainda, uma eclesiologia antilibertadora, que nasceu como oposição a eclesiologia chamada libertadora<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> Cf. BOFF, L. *Do lugar do pobre*. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 31.

<sup>60</sup> Cf. CODINA, V. *Para compreender a Eclesiologia a partir da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 9.

Nossa opção nesse trabalho é pela eclesiologia libertadora, pois é a que melhor expressa à missão da Igreja enquanto continuadora da missão de Jesus. É também, nas palavras de Codina, “a mais nova e profética, a que suscitou mais polêmicas e conflitos e a que desperta maior esperança no povo pobre e humilde da América Latina”<sup>61</sup>. Compreender essa eclesiologia faz-se necessário, pois a partir do Concílio Vaticano II, marcou decisivamente a vida e a práxis eclesial das Igrejas locais do continente. Com efeito, não se entende o caminhar libertador da Igreja latino-americana e as opções feitas por ela sem voltar o olhar a esse importante acontecimento eclesial do século XX.

### **1.3.2. O Concílio Vaticano II**

O Concílio Vaticano II, maior evento eclesial do século XX, marcou de forma decisiva o caminhar da Igreja nos últimos 50 anos. Foi realizado na cidade do Vaticano, entre os anos 1962-1965, pela convocação do papa João XXIII, o qual como ninguém soube captar os sinais dos tempos, vendo nestes a hora necessária para reordenar pastoralmente a Igreja às exigências do mundo atual.

João XXIII recebeu de Pio XII uma Igreja rígida, fechada, desconfiada do mundo, o que não o limitou na decidida iniciativa conciliar de escancarar as portas da Igreja ao mundo, para que fosse arejada pelos ventos atuais.

O Vaticano II tratou de temas importantes, visando dar a Igreja as condições necessárias para corresponder à sua missão evangelizadora. Foi concluído pelo papa Paulo VI.

Até esse momento a Igreja respirava ares da cristandade. Avesa ao mundo moderno que a questionava e não mais aceitava passivamente sua orientação, fechava-se no juridicismo. Segundo João Batista Libanio, “predominava na Igreja até o Vaticano II o sujeito social pré-moderno e tradicional<sup>62</sup> que vivia o dualismo natural e sobrenatural, com

---

<sup>61</sup> Idem.

<sup>62</sup> Segundo Libanio, o sujeito social pré-moderno e tradicional, “concebia a religião, a fé a partir de Deus, num verdadeiro teocentrismo. Acentuava-se na pessoa de Jesus sua realidade divina, assim como a Igreja era vista como objeto de fé por sua natureza divina. A prática dos sacramentos ocupava o centro da piedade, juntamente com um conjunto de devoções. Não se escapava de uma religião das necessidades, no sentido de transformá-la num lugar de pedidos e de espera de graças. Esta vinha satisfazer as necessidades imediatas de saúde, da situação econômica e de outras carências”. (Cf. LIBANIO, J. B. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 15).



acentuação da dimensão clerical e dos aspectos de visibilidade da Igreja”<sup>63</sup>. Codina assim define o sujeito social pré-moderno:

aquele que se insere em um meio econômico pré-industrial, rural, pré-capitalista, artesanal, que vive em relações primárias, com notável falta de participação política, falta de projeto coletivo, submissão à ordem estabelecida, e dentro de universo religioso tradicional, fixo, normativo e autoritário<sup>64</sup>.

O Vaticano II assumiu o sujeito moderno, não sem embate. Para Libanio “a porta de entrada do sujeito moderno na Igreja foram os diversos movimentos que vinham surgindo em seu interior havia mais de um século”<sup>65</sup>, a saber: bíblico, litúrgico, ecumênico, missionário, leigo, teológico, social. O sujeito social moderno, forjado pela sociedade, presente nesses movimentos, ocupou lugar especial na sala conciliar<sup>66</sup>, sendo definido por Codina como

aquele que no econômico vive em um mundo industrializado, capitalista, com tecnologia avançada e migrações urbanas; politicamente move-se em esquemas democráticos e participativos; em todo este processo, a classe burguesa tem papel principal; religiosamente se valoriza a experiência histórica e o sentido crítico, a ciência e a antropologia<sup>67</sup>.

Para Libanio, o sujeito social moderno deve ser entendido não enquanto indivíduo isoladamente, mas enquanto um corpo social. Assim o define:

Não são indivíduos em sua singularidade. O termo sujeito denota a dimensão de consciência, de auto-identidade, de ação. Ele sabe quem é, o que quer, de onde vem e para onde vai. É portador de interesses econômicos, políticos, culturais e religiosos. E age não na singularidade e na fragmentação dos indivíduos, mas como um corpo, um grupo, uma classe. Desempenha papel decisivo e primordial na criação da temática a ser debatida. Faz-se conhecer pelos problemas, perguntas, preocupações, interesses que manifesta<sup>68</sup>.

Propondo-se a um diálogo mais aberto com o homem moderno, procurando não rejeitar suas perguntas, mas ser capaz de dar-lhes respostas, o Vaticano II dará à Igreja uma nova feição, ou melhor, consciência de fidelidade que deve manter à sua própria identidade, conferida por Cristo (perspectiva cristológica), o que revela a feição do Cristo histórico que age através dela e, portanto, encarnado na história; a consciência de existir não para si mesma,

---

<sup>63</sup> Ibid., p. 17.

<sup>64</sup> CODINA, *Para compreender a Eclesiologia*, p. 174.

<sup>65</sup> LIBANIO, *Concílio Vaticano II*, p. 21.

<sup>66</sup> Cf. Ibid., p. 49-54.

<sup>67</sup> CODINA, *Para compreender a Eclesiologia*, p. 174.

<sup>68</sup> LIBANIO, *Concílio Vaticano II*, p. 12.

mas para ser fiel ao Senhor deve ser fiel aos homens e mulheres de quem está a serviço (perspectiva antropológica), o que implica acolhê-los nos seus inúmeros dramas; e na concretização de ambas as fidelidades, as quais tomam concretude no mistério da aliança que é a Igreja (perspectiva sacramental)<sup>69</sup>.

Libanio destaca que “o Concílio, como um todo, é sobretudo uma perspectiva nova de interpretar o projeto salvífico de Deus realizado em Jesus Cristo pela força atuante do Espírito, cujo sacramento fundamental é a Igreja”<sup>70</sup>. Revelou também, uma abertura da Igreja aos inúmeros sinais vindos da realidade, para a qual não poderia mais manter-se indiferente, senão ir-lhe ao encontro, apresentando a proposta salvadora de Jesus, da qual é portadora e primeira responsável em testemunhá-la. Na Igreja latino-americana, encontrou eco e acolhida, propiciando verdadeira revolução pastoral, eclesial e teológica. Com efeito, a realidade do continente a muito ansiava por uma Igreja mais humana e mais próxima dos seus dramas. Para compreender tal realidade, vejamos o ambiente que antecedeu o Vaticano II na América Latina.

### **1.3.3. A Igreja latino-americana: anterior ao Vaticano II**

Mesmo distante do mundo europeu, e anterior ao Concílio começam a surgir sinais na América Latina do seu latente vigor eclesial que encontrará, posteriormente, no Vaticano II seu maior promotor. Para Sobrino, já havia um latente farfalhar do Espírito no continente, oriundo da realidade de pobreza da maioria dos povos, assim como os movimentos populares e de comunidades, que somados ao Concílio deram vigor a caminhada eclesial e teológica. Em outras palavras, o Espírito já havia se antecipado ao Vaticano II preparando a terra onde este iria frutificar<sup>71</sup>.

Diante da realidade do continente, sobretudo das injustiças, desigualdades, pobreza e a crescente consciência da vivência religiosa e da riqueza cultural dos povos, a Igreja latino-americana e caribenha, através dos bispos, consciente também de sua identidade e responsabilidade na Igreja, organizou-se como conferência continental. Assim em 1955 surgiu o CELAM (Conferência Episcopal Latino-americana), o qual, de certo modo, adiantou-

---

<sup>69</sup> Cf. Ibid., p. 66-67.

<sup>70</sup> Idem.

<sup>71</sup> Cf. SOBRINO, J. El Vaticano II desde América Latina. *Selecciones de Teología*, n. 97, 1999, enero-marzo, 1986, p. 140.

se às futuras diretrizes do Vaticano II sobre a colegialidade e as conferências episcopais regionais<sup>72</sup>.

O CELAM foi um marco importante na conscientização quanto aos desafios comuns à evangelização e a busca de soluções aos problemas do continente. No mesmo ano, a pedido dos bispos latinos, o papa Pio XII convocou a primeira Conferência Geral do Episcopado, sendo realizada de 25 de julho a 4 de agosto, na cidade do Rio de Janeiro (Brasil).

Outros fatores também foram determinantes para acolher o Vaticano II na América Latina. Entre esses fatores, destacamos:

### **1.3.3.1. Fatores sociopolíticos: a periferia do mundo**

Na década de 60 a América Latina vivia uma realidade de dependência extrema dos países do Norte. Suas riquezas não davam-lhe garantias de desenvolvimento, pois achava-se totalmente à mercê das economias estrangeiras. Apesar de ser um continente potencialmente rico, por outro lado, marginalizado, subdesenvolvido, pobre, ou melhor, empobrecido. Nesse período, começa existir a ideia de integração da região, com intuito de promover seu desenvolvimento, o que a levaria, posteriormente, ao mesmo patamar econômico dos países desenvolvidos. Segundo Codina,

as teorias desenvolvimentistas faziam crer que o problema da América Latina era simplesmente o desenvolvimento, e que se os países subdesenvolvidos se desenvolviam, logo se igualariam aos países ricos e desenvolvidos do Norte. Mas a realidade foi outra: a distância entre os países desenvolvidos e subdesenvolvidos com o tempo cresce cada dia mais<sup>73</sup>.

Outra teoria nesse período é a da marginalidade, que dizia “que o problema era simplesmente a integração dos países da periferia na órbita dos do centro. Porém, quanto mais o tempo passa, a integração é cada vez mais difícil e cresce mais a marginalidade”<sup>74</sup>.

Havia ainda, a teoria da dependência, a qual mais realista, conclui que a razão última de pobreza está na dependência que há séculos vive a América Latina. “Primeiro, a

---

<sup>72</sup> Cf. CODINA, *Para compreender a Eclesiologia*, p. 167.

<sup>73</sup> CODINA, *Para compreender a Eclesiologia*, p. 186.

<sup>74</sup> Idem.

dependência dos impérios coloniais hispano-lusos, depois da Inglaterra, atualmente dos Estados Unidos e dos países ricos chamado Primeiro Mundo<sup>75</sup>.

Esta última ganhou força na reflexão e conscientização do real estado de submissão a que o continente estava mergulhado. Com efeito, seja qual for a teoria adotada em vista do desenvolvimento do continente, de fato, sem a autonomia política e econômica dos grandes países, não haveria um horizonte próspero a deslumbrar.

O grande problema de miséria dos países latinos encontra na dependência dos países desenvolvidos sua causa e fiador. As grandes potências jamais quiseram a emancipação dos países pobres, haja vista as intervenções políticas, onde países, como os Estados Unidos, em união com forças elitistas retrógradas dos países do continente, financiaram governos ditatoriais que depuseram governos legitimamente eleitos, os quais, além de cercearem a democracia, pisotearam os direitos humanos, escancararam as fronteiras comerciais dos países para a entrada de seus produtos, sobretudo com a instalação de empresas multinacionais, como os grandes bancos, que vivem do capital especulativo, mandando para fora o fruto da riqueza produzida no continente.

Tudo leva a crer que a realidade de pobreza na América Latina, não só é estrutural, como também proposital, o que exige sempre mais sua superação, e esta a partir dos pobres, com os pobres e pelos pobres, protagonistas de um novo continente.

Ainda no campo político, a América Latina vive um período conturbado, que ora inspira esperança, ora preocupação. O continente oscilou entre governos socialistas – como em 68 no Peru, em 70 no Chile e na Bolívia, em 72 na Argentina – e governos ditatoriais, como é o caso do Brasil em 64, e posteriormente na década de 70 em outros países do Cone Sul, financiados pelos Estados Unidos.

Os países do continente viviam ainda com altíssima taxa de desemprego e mortalidade infantil, pesada dívida externa, inflação, narcotráfico – como Bolívia, Peru e Colômbia –, escasso serviço de saúde, deteriorização da educação, pobreza em massa, fome, aumento da violência e outros. É certo afirmar que a injustiça tem primazia no continente.

---

<sup>75</sup> Idem.

Nesse contexto, ganhará espaço a nova práxis e reflexão eclesial na América Latina, o que influenciará sobremaneira suas opções pastorais.

### **1.3.3.2. Fatores eclesiais: uma Igreja de baixo**

O ambiente eclesial latino-americano é bastante diverso. Como ainda hoje, havia estruturas eclesiais tradicionais, pré-conciliares, modernas e renovadas. A eclesiologia mais libertadora é minoritária do ponto de vista prático e teórico, embora gradativamente vá ocupando espaço em vários níveis da Igreja latina, e aparecendo com um futuro esperançoso no continente.

Merece destaque a presença de numerosos cristãos leigos nos movimentos de libertação, “com a presença convicta de que havia estreita ligação entre sua fé e seu compromisso com o povo”<sup>76</sup>. O surgimento das comunidades eclesiais de base (CEBs), sobretudo no Brasil, tornou-se o espaço de encontro de reflexão da realidade à luz da palavra de Deus, através de círculos bíblicos e outros movimentos, formadas especialmente “por setores suburbanos e camponês, em sua maioria pobre e simples”<sup>77</sup>.

As CEBs caracterizam-se por um jeito popular de ser Igreja, formada por pequenos grupos, onde a presença do indivíduo aparece com mais evidência, sobretudo na valorização de sua palavra e modo de ver a realidade. As CEBs também tornaram viva a presença da Igreja nos lugares mais carentes, mantendo a religiosidade popular, tendo característica diferente em cada país, e tendo também nas mulheres sua maior força, conforme destaca Codina:

Muitas nascem para responder aos problemas de falta de clero, outras vezes, à instância de sacerdotes e religiosas, às vezes a partir de grupos tradicionais que se reuniam para rezar novenas e viver a religiosidade popular. Em cada país têm rosto diferente, mas há em todas elas algo comum: o desejo de viver a fé em comunidade e de unir a fé à vida e o compromisso social pela mudança. Muitas delas são compostas e animadas por mulheres: a mulher, tão marginalizada na sociedade e na própria Igreja, acha nas CEBs lugar para expressar-se e viver sua fé de forma viva<sup>78</sup>.

Para Codina a relevância das CEBs está no fato de terem nascidas dos pobres, por obra do Espírito Santo, sendo, portanto, um importante sinal dos tempos. Assim afirma: “As

---

<sup>76</sup> CODINA, *Para compreender a Eclesiologia*, p. 190.

<sup>77</sup> Idem.

<sup>78</sup> Idem.

CEBs não nasceram em escritório, nem são fruto de planificação teológica ou pastoral, mas, como tantas coisas novas na história da Igreja, nascem do povo, da mesma pobreza, por obra do Espírito”<sup>79</sup>. Ou seja, nascem da consciência popular do Deus que se acredita: um Deus aliado dos pobres.

As CEBs podem ser caracterizadas como um dos maiores frutos da primavera eclesial latino-americana. Como toda novidade na Igreja, a priori, é aceita por uns – vendo nelas sinal de esperança – e rechaçada por outros – vendo-as como sinal de ruptura ao modelo eclesial vigente. No entanto, de modo algum, as CEBs procuram contrapor-se a Igreja tradicional, formando uma Igreja paralela, ou mesmo contestando a hierarquia para desta emancipar-se. São, com efeito, um jeito de ser Igreja a partir dos pobres, em comunhão com toda a Igreja, conforme ressalta Codina:

Quando se diz ou escreve que na América Latina a Igreja nasce do povo, não se quer dizer que seja uma Igreja contra a hierarquia, mas simplesmente que é uma Igreja que vai surgindo de setores populares que se agrupam para viver sua fé em comunhão com toda a Igreja. Do mesmo modo surgiram as primeiras comunidades monásticas e religiosas, e muitos movimentos eclesiais. Por outro lado, estas CEBs não têm, comumente, sentido de contestação eclesial, como algumas comunidades semelhantes têm, às vezes, em países do Primeiro Mundo<sup>80</sup>.

Antes do Vaticano II, a Igreja compreendia-se como sociedade perfeita, com forte acento à sua visibilidade histórico-político. Porém, com o Vaticano II a Igreja compreende-se como sacramento universal de salvação (cf. LG 48, 2; GS 45, 1), estando a serviço de duas realidades que a transcende: o Reino, realização plena da criação de Deus e o mundo, lugar histórico da realização do Reino. Essa nova compreensão eclesiológica dá a Igreja uma visão mais sacramental histórico-salvífica, o que a torna inserida na história da salvação e, portanto, em condições de testemunhar um Deus comprometido com a humanidade e atuante na história.

Foi precisamente esta nova realidade eclesial que deu origem a também nova reflexão teológica, denominada “Teologia da libertação”.

---

<sup>79</sup> Ibid., p. 191.

<sup>80</sup> CODINA, *Para compreender a Eclesiologia*, p. 191.

### 1.3.3.3. Fatores teológicos: a Teologia da Libertação

Como acontece com as várias eclesiologias presentes na Igreja, e precisamente na América Latina, também no campo teológico há diversidade. Em outras palavras, nem toda teologia latino-americana é da libertação. Segundo Codina, “há uma teologia tradicional, há uma teologia moderna, de estilo europeu, há uma teologia da reconciliação, que quer ser uma antiteologia da libertação, existe um incipiente movimento teológico em Cuba, que tenta refletir a partir de uma situação diferente etc.”<sup>81</sup>.

De fato, uma novidade importante do novo jeito de ser Igreja na América Latina, foi sem dúvida, a Teologia da Libertação. A Igreja encarnada na realidade dos pobres, faz dessa realidade objeto de sua reflexão; à luz da realidade dos pobres procura refletir sobre Deus, na sua opção em favor dos pobres, conforme assim aparece em Ex 2,23-25; 3,7-14 e na práxis de Jesus. Seu teologizar deu aos pobres a ultimidade e precedência na compreensão eclesial e vivência da fé.

Dessa teologia (da libertação) genuinamente latino-americana, nascida da realidade nua e crua do continente, podemos destacar alguns princípios básicos:

a) *A salvação na história.* A salvação não é vista como algo para o futuro. Esta já possui incidência histórica, é simbolicamente antecipação da plenitude escatológica. Para Sobrino, a “salvação se concretiza como libertação. Esta deve ser integral, como repetem Medellín e Puebla, pelo que inclui também a libertação histórica da pobreza em suas mil formas de morte como reconheceu a *Evangelii Nuntiandi*”<sup>82</sup>. Para Codina, não é apenas libertação do pecado pessoal, “mas também libertação do pecado histórico, das chamadas estruturas de pecado. A salvação não se limita ao econômico, social ou político, mas deve incluí-lo, sobretudo em lugares onde, por tradição, a salvação teve marcante ar dualista e espiritualista”<sup>83</sup>.

b) *A parcialidade da teologia.* Como toda teologia que reflete a partir de um modelo eclesial, e sofre influência sociais, políticas, culturais, também a teologia da libertação buscou nos pobres seu modo de falar de Deus. É, portanto, uma teologia parcial, no sentido de

---

<sup>81</sup> Idem.

<sup>82</sup> SOBRINO, *El Vaticano II*, p. 143.

<sup>83</sup> CODINA, *Para comprender a Eclesiologia*, p. 192.

ter os pobres como eixo de sua reflexão. Seria impossível, como o é a toda teologia, neutralidade num mundo marcado pelo antagonismo e confrontações existentes entre forças externa e interna à Igreja. Por isso, é uma teologia a partir da realidade concreta dos pobres. Por sua vez, os pobres adquirem na teologia da libertação uma identidade teológica.

c) *Teologia a partir dos últimos*. Na compreensão teológica da libertação, o pobre é tido como lugar teológico. Assim o faz não por opção, mas por ser o excluído da história, logo, por exigência evangélica, conforme recorda Vera Bombonato: “a opção pelos pobres não tem o sentido de poder ou não optar, mas tem um alcance afirmativo e imperativo. Trata-se de uma exigência radical, inegociável e fundamental”<sup>84</sup>. Centra sua reflexão no pobre, no não-homem, no marginalizado.

d) *Teologia supõe a praxe*. A Teologia da libertação não se antepõe à praxe, mas retira dela seu substrato reflexivo. Olha a práxis onde a vida dos pobres acontece e posteriormente teologiza. Conforme Codina: “A praxe é ato primeiro, a teologia é ato segundo”<sup>85</sup>. E esclarece: “Isto não significa que se faça da praxe o critério da verdade, mas que a reflexão parte da vida e deve voltar à vida. Em concreto, isto significa que a teologia nasce de uma experiência espiritual profunda, a de achar a Deus nos pobres”<sup>86</sup>. Portanto, “a Teologia da libertação pressupõe a experiência dos cristãos comprometidos em suas lutas pela libertação, a experiência das comunidades de base etc.”<sup>87</sup>, conclui Codina.

e) *Teologia como “intellectus amoris” e “intellectus misericordiae”*. A teologia da libertação quer ser sobretudo reflexão sobre o amor. Na teologização do sofrimento dos pobres “a teologia vai se configurando como a inteligência do amor”<sup>88</sup>. Converte-se em “intellectus amoris” quando sua produção se faz a partir e para os pobres, “sem outro motivo para isso que sua existência”<sup>89</sup>. Seu fazer teológico, portanto, configura-se na reação ao sofrimento, enquanto reflete suas causas e aponta saída para erradicá-lo. Por isso, nas palavras de Sobrino, a teologia da libertação deve ser também “intellectus misericordiae”, ou seja, deve “estar presente a misericórdia. Tem de estar presente como conteúdo que a teologia deve

---

<sup>84</sup> OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro (Org.). *Opção pelos pobres no século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 152.

<sup>85</sup> CODINA, *Para compreender a Eclesiologia*, p. 193.

<sup>86</sup> Idem.

<sup>87</sup> Idem.

<sup>88</sup> SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 66.

<sup>89</sup> Idem.



esclarecer e propiciar; mas deve estar presente também nesse mesmo exercício da atividade teológica, de modo que esta seja também expressão da misericórdia ante o mundo sofredor”<sup>90</sup>.

Desse modo, o horizonte teológico da Teologia da libertação é o reino de Deus, enquanto atuante na história dos pobres, em vista de sua realização plena<sup>91</sup>.

Vejamos como nas quatro principais Conferências do episcopado latino aparecem intuições do Vaticano II, e como a partir delas, a Igreja assumiu a misericórdia, nas suas opções pastorais.

#### **1.3.4. O Vaticano II e as Conferências latino-americanas**

A Igreja latino-americana se destacou como a Igreja dos pobres e para os pobres, sobretudo a partir do Concílio Vaticano II. Assim como o foi para toda a Igreja, na América Latina o Vaticano II foi e continua sendo um divisor de águas. Este deu-lhe impulso e vigor na sua opção pastoral. O Concílio deu a orientação que posteriormente é contextualizada nas Conferências do episcopado latino.

A semente lançada pelo Concílio encontrou nos movimentos já existentes e sensíveis à realidade, uma terra propícia para sua germinação, o que possibilitou o surgimento de uma Igreja voltada aos clamores dos pobres, comprometida com sua causa de libertação.

É certo que “o concílio foi fundamentalmente europeu e não teve como horizonte explícito a realidade do terceiro mundo”<sup>92</sup>, ressalta Sobrino. “Mas é verdade que foi também a semente conciliar que possibilitou que dessa terra surgisse uma Igreja dos pobres com todos os seus frutos de solidariedade, compromisso pela liberdade e testemunho martirial”<sup>93</sup>, reconhece o teólogo.

Na América Latina, o Vaticano II tomou forma, ou melhor, contextualizou-se precisamente, em Medellín. Nas décadas seguintes, Puebla, Santo Domingo e Aparecida. Nessas principais Conferências do continente, ainda que de maneira diversa, haja vista a interpelação histórica que as forjou, ecoam intuições do Vaticano II.

---

<sup>90</sup> Ibid., p. 67.

<sup>91</sup> Cf. CODINA, *Para compreender a Eclesiologia*, p. 193.

<sup>92</sup> SOBRINO, *El Vaticano II*, p. 140.

<sup>93</sup> Idem, p. 140.

#### 1.3.4.1. Medellín

A Conferência de Medellín em 1968 (Colômbia), considerada o Vaticano II da América Latina, foi fundamental para atualizar o Concílio no continente. “Não se tratava apenas de aplicar a doutrina do Concílio Vaticano II à realidade latino-americana, mas como enriquecer a doutrina conciliar a partir dos desafios da realidade dos pobres e oprimidos do continente”<sup>94</sup>, ressalta Leonardo Boff. Assume assim, “as preocupações dos cristãos comprometidos com a transformação da sociedade com a reflexão séria que as acompanhava”<sup>95</sup>, completa o teólogo. Constitui, de fato, uma releitura do Vaticano II para a América Latina.

Como vimos anteriormente, no tocante a realidade, a Conferência de Medellín é realizada num contexto de miséria e vida subumana a que estão imersos os povos do continente.

Se o Vaticano II teve como sujeito social o homem moderno, adotando uma visão otimista do ser humano e da realidade, devolvendo assim uma teologia do desenvolvimento e da promoção humana, em Medellín assume o sujeito popular. Este, segundo Codina, “irrompe na história de forma nova e, às vezes, impetuosa, e constitui uma crítica tanto ao projeto burguês capitalista como a uma religiosidade desencarnada, individualista e pouco sensível ao social”<sup>96</sup>. Este sujeito na América Latina é precisamente o pobre, o que vive no submundo da indignidade. Com efeito, a realidade dos pobres e dos países pobres, devido a situação de dependência opressora que gera injustiça é o que dá origem ao conceito “libertação”, o qual marcará a pastoral e a teologia eclesial. Voltar-se a realidade mais premente do continente, foi a grande novidade do Vaticano II em Medellín.

Os bispos em Medellín assumem a causa dos pobres e denunciam a realidade de pobreza a que estão imersos, fruto da injustiça premente na América Latina. Assim se expressam:

O episcopado Latino-americano não pode ficar indiferente perante as tremendas injustiças sociais existentes na América Latina que mantêm a maioria de nossos povos numa dolorosa pobreza e que, em muitíssimos casos, chega a ser miséria inumana. Um surdo clamor brota de milhões de

---

<sup>94</sup> BOFF, *Do lugar do pobre*, p. 33.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>96</sup> CODINA, *Para compreender a Eclesiologia*, p. 174.

homens, pedindo a seus pastores uma libertação que não lhes advém de parte nenhuma (DM, doc. 14: Pobreza da Igreja, 1;2)<sup>97</sup>.

Em Medellín, a realidade latino-americana não só é denunciada mas assumida como foco principal na reflexão dos bispos, o que desencadeou nos seus textos uma clara e decidida opção. A conferência assume uma perspectiva libertadora, conforme assinala Boff:

Nos textos de Medellín se assume a perspectiva da ‘libertação do homem todo e de todos os homens’ (juventude, n. 15). Enfatiza-se o fato de que ‘a obra divina é ação de libertação integral’ (Justiça, 4). Cristo mesmo ‘concentrou sua missão no anúncio da libertação dos pobres’ (Pobreza da Igreja, 7). Em função disto, deve a catequese ser plenamente libertadora (Catequese, 6); a educação deverá ser capaz de ‘libertar nossos homens da servidão cultural, econômica e política’ (Educação, 7)<sup>98</sup>.

Já durante a conferência de Medellín, a teologia predominante foi aquela que posteriormente seria denominada “Teologia da Libertação”. Nela, adotou a trilogia metodológica ver, julgar e agir<sup>99</sup>, a qual, respectivamente, parte da constatação da realidade, à luz da palavra de Deus e da reflexão teológica para, finalmente, definir pistas de atuação pastoral.

Os anos pós Medellín foram caracterizados por um acentuado deslocamento das opções pastorais e reflexão da Igreja. A periferia do continente, onde reside o pobre, tornou-se centro na sua opção pastoral. As CEBs, como vimos, são frutos desse alvorecer eclesial. Com o apoio da hierarquia, as CEBs ganham forte relevância social e política, tornando-se espaço de reflexão, participação, acolhida até mesmo dos que não professam nenhuma fé, enfim, espaço onde se mantêm viva a luta pela libertação dos pobres e a consciência de seus direitos<sup>100</sup>.

Destacamos algumas linhas pastorais decorrentes de Medellín que marcaram o caminhar da Igreja latino-americana:

a) *A opção pelos pobres* e luta contra a pobreza. Esta caracteriza o lugar social de atuação da Igreja, de onde esta quer se construir prioritariamente, o que acontece inserindo-se

---

<sup>97</sup> CELAM. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio: conclusões de Medellín*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1969, p. 145.

<sup>98</sup> BOFF, *Do lugar do pobre*, p. 33.

<sup>99</sup> A metodologia “ver”, “julgar” e “agir”, surgiu no seio da JOC (Juventude Operária Católica), e se tornou clássica em vários documentos do episcopado da América Latina. (Cf. BOFF, *Do lugar do pobre*, p. 32).

<sup>100</sup> Cf. BOFF, *Do lugar do pobre*, p. 35.

na realidade dos pobres, abrindo a estes espaços de participação nos vários serviços e ministérios eclesiais. O pobre são as classes oprimidas. Optar por eles, sem excluir todos os outros, significa priorizá-los na atuação pastoral. “Optar preferencialmente pelo pobre significa então: amar primeiramente os pobres, como Jesus fez; a partir dos pobres, amar todos os outros, convocando-os a se libertarem dos mecanismos de produção de riqueza de um lado e de pobreza do outro”<sup>101</sup>.

b) *A libertação integral*. Optar pelo pobre é lutar contra sua pobreza. Integral em todos os sentidos: econômico, político, pedagógico como também espiritual, do pecado. “Este processo popular é visto como forma de antecipar e concretizar os bens do reino de Deus como a união dos pobres, a busca de participação, de justiça social e de relações mais fraternas”<sup>102</sup>.

c) *As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)*. Sinais visíveis da presença da Igreja no meio dos pobres. É a Igreja nascida de baixo. “Uma vez evangelizadas, evangelizam a toda a Igreja”<sup>103</sup>.

d) *Os direitos humanos*. As conferências episcopais, em alguns países, como Brasil e Chile se fizeram porta-vozes dos perseguidos pela repressão política. A promoção da paz, como fruto da justiça, encontrou força na participação popular. “Priorizaram-se os direitos, a começar pelo direito à vida e aos meios de vida (comida, saúde, casa, trabalho, escola), passando-se em seguida para os direitos clássicos elaborados nos últimos dois séculos (liberdade de consciência e de opinião, liberdade de religião e culto etc.)”<sup>104</sup>.

e) *A opção pelos jovens*. Os jovens são a maioria no continente latino-americano, e por isso condenados a não viver a sua juventude. São cooptados assim, pelo processo de produção que os exploram por serem jovens, bem como demanda fácil do narcotráfico. “A pastoral com os jovens visa, fundamentalmente, fazê-los agentes de mudança da sociedade não pela via da violência, mas pela via do processo de libertação, solidários com o povo organizado”<sup>105</sup>.

---

<sup>101</sup> Ibid., p. 37.

<sup>102</sup> Idem.

<sup>103</sup> BOFF, *Do lugar do pobre*, p. 38.

<sup>104</sup> Ibid., p. 39.

<sup>105</sup> Idem, p. 39.

Desse modo, Medellín expressou a face humana e misericórdia da Igreja latina, e esta atenta e solidária ao sofrimento e opressão dos pobres. Em certo sentido, encontrou ressonância em Puebla, ainda que ventos contrários ao novo trazido pelo Vaticano II soprassem contra a III Conferência Geral do episcopado latino.

#### **1.3.4.2. Puebla**

Após 11 anos da Conferência de Medellín, realizou-se em 1979 a III Conferência Geral do CELAM, em Puebla (México), a qual foi inaugurada pelo Papa João Paulo II. Em Puebla não se fala em nenhum momento de teologia da libertação<sup>106</sup>, visto a forte pressão de setores mais conservadores da Igreja latina e da cúria romana, o que não impediu que as intuições da teologia da libertação perpassasse todo o documento, o que assinala uma continuidade com Medellín.

Puebla tem no seu horizonte a evangelização no presente e no futuro da América Latina. A questão fundamental era com qual o mundo a Igreja devia se comprometer. Durante a conferência, alguns países do continente ainda viviam sob a ideologia da segurança nacional, o que tornava urgente a defesa da dignidade da pessoa humana. Por isso, assume uma evangelização em comunhão e participação – na Igreja e na sociedade – em vista da promoção humana, à luz de Jesus Cristo. A prática de ação evangelizadora para Puebla são as comunidades eclesiais de base.

Puebla assume decididamente a causa dos pobres, e reconhece o escândalo da pobreza, bem como a contradição com o ser cristão, vendo-os, desse modo, como pecado social:

Vemos, à luz da fé, como um escândalo e uma contradição com o ser cristão, a brecha crescente entre ricos e pobres. O luxo de alguns poucos converte-se em insulto contra a miséria das grandes massas. Isto é contrário ao plano do Criador e à honra que lhe é devida. Nesta angústia e dor, a Igreja discerne uma situação de pecado social, cuja gravidade é tanto maior quanto se dá em países que se dizem católicos e que têm a capacidade de mudar (DP 28)<sup>107</sup>.

Os bispos em Puebla consagram o tema central da Teologia da Libertação, fazendo uma “opção preferencial pelos pobres”, conforme transcreve Boff do documento:

---

<sup>106</sup> Cf. LIBANIO, J. B. *Conferências Gerais do Episcopado Latino-americano: do Rio de Janeiro a Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2007, p. 29.

<sup>107</sup> CELAM, *Evangelização no presente e no futuro da América Latina*, p. 98.

A opção preferencial pelos pobres, ‘como solidariedade com o pobre e como rejeição da situação em que vive’ (n. 1156). Ademais, a libertação pertence ‘à íntima natureza da evangelização’ (n. 480); é parte integrante, indispensável e essencial da própria missão da Igreja (cf. n. 355, 476, 480, 1254, 1283, 1302). É uma libertação ‘que se vai realizando na história’ (n. 483), mas também se abre integralmente para uma dimensão transcendente (n. 475). Os Bispos da AL reconhecem que ‘o melhor serviço ao irmão é a evangelização que o liberta das injustiças, o promove integralmente e o dispõe a realizar-se como filho de Deus’ (n. 1145)<sup>108</sup>.

Assim, se desenvolveu uma espiritualidade de libertação, e aprofundou-se sempre mais numa prática e consciência libertadora dos pobres do continente e “afunilou a temática da libertação com a reflexão sobre práticas concretas dos cristãos”<sup>109</sup>, fruto de uma Igreja que plasmou a partir do Vaticano II a misericórdia como forma de servir seu Senhor.

### **1.3.4.3. Santo Domingo**

A IV Conferência Geral do episcopado latino-americano realizou-se na cidade de Santo Domingo (República Dominicana) em 1992, sendo também inaugurada pelo Papa João Paulo II. Em continuidade com Medellín – que tratou da *libertação* – e Puebla – da *comunhão e participação* –, a pedido do Papa João Paulo II, Santo Domingo avançou trazendo à luz o tema da promoção humana, tendo como questão chave a *inculturação*.

A Conferência também se situa dentro das comemorações dos 500 anos da chegada dos europeus à América Latina, o que levou a escolha de Santo Domingo por ter sido a cidade do descobrimento<sup>110</sup>. Com gratidão pelo dom da fé recebida, a Igreja renova seu compromisso de torná-la atual no continente, a partir da necessidade de todas as pessoas de se sentirem gente e como tal agir. Em Santo Domingo, também, o Caribe começou a caminhar pastoralmente junto com a América Latina.

Do ponto de vista social, surgia nova cultura de cunho técnico-científico, impondo-se nas diferentes culturas do continente, sendo plasmada, sobretudo, pelos meios de comunicação social, atingindo assim toda a sociedade. A onda neoliberal entrava em cheio nas culturas, dando primazia absoluta ao mercado, com graves consequências sociais, como: a instabilidade nos postos de trabalho, o escancaramento das fronteiras comerciais à entrada de produtos estrangeiros, repasse à iniciativa privada dos bens estatais – a privatização –, em

---

<sup>108</sup> BOFF, *Do lugar do pobre*, p. 42.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>110</sup> Cf. LIBANIO, *Conferências Gerais*, p. 31.

detrimento do emprego e da real necessidade dos povos do continente, sobretudo dos mais pobres<sup>111</sup>.

No campo cultural cresce a importância do conhecimento, o que também gera segregação. O mercado incorpora os detentores do saber. Quem não o tem, cai na marginalidade social, o que leva à pobreza.

Essa nova cultura apresenta fortes traços desumanizadores, a saber: influencia o agir das pessoas (gerando o individualismo), depreda os recursos da natureza (em vista do lucro), possui marca secularista (sem nenhum referencial transcendental), causando nas culturas existentes na América – um tanto rural, não técnicas nem científicas – certas anomalias de cunho psicológicas, afligindo, desse modo, toda a sociedade humana<sup>112</sup>.

Santo Domingo busca dar respostas a esses desafios, através de uma nova evangelização das culturas, impregnando nestas os valores do Evangelho. Entre os compromissos assumidos, destacam-se: uma nova evangelização dos povos latino-americanos e caribenhos (SD, 293-295), uma promoção integral desses povos (SD, 296-297), uma evangelização inculturada (SD, 298-301).

Em linhas gerais, a Conferência intui que uma autêntica inculturação passa, necessariamente, pela valorização das diversas culturas na América Latina, sobretudo as afro-ameríndias (SD, 249-250), bem como a religiosidade popular (SD, 36). Aliada dos povos e promovendo os valores mais nobres de suas culturas, a Igreja exerce a misericórdia. Assim, reconhece que a vivência da cidadania leva a uma efetiva comunhão e participação libertadora.

#### **1.3.4.4. Aparecida**

Passaram-se 15 anos até a V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano. Realizada no Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida, em Aparecida do Norte (Brasil), no ano de 2007, contou na abertura com a presença do Papa Bento XVI.

---

<sup>111</sup> Ibid., p. 31-32.

<sup>112</sup> CELAM. *Documentos do CELAM*: Rio, Medellín, Puebla, Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2004, p. 12.

Aparecida<sup>113</sup> parte da realidade do continente latino-americano e do Caribe. Realidade marcada pelas condições de vida de milhões de homens e mulheres excluídos e até ignorados no seu sofrimento, dor e miséria. Reconhece a ambiguidade e contradição desta mesma realidade, a qual contradiz o projeto do Pai, que é de vida para todos. Por outro lado, interpela os cristãos a um decidido empenho em favor da *vida*. Vida que é expressão do Reino que Jesus inaugurou e, portanto, incompatível com os evidentes sinais de morte<sup>114</sup>.

Aparecida recorda a Igreja quanto à necessidade de discernir os “sinais dos tempos”, conforme quis o Vaticano II. Tal necessidade se faz pelo fato das grandes mudanças que afetam sobremaneira nosso tempo, fruto da globalização. Essas mudanças sempre ocorreram no interior das sociedades, mas hoje se fazem num ritmo acelerado, o que traz consequências em todos os âmbitos da vida.

No campo sociocultural, a supervalorização da subjetividade individual, deixa latente o desinteresse pelo comunitário, o bem comum, onde a máxima é a realização imediata dos desejos pessoais (DA, 44). O imediatismo produz uma falsa sensação de felicidade no aqui e agora, gerando descompromisso com o coletivo, sobretudo, o outro, a família, a comunidade (DA, 46). Outra marca de nosso tempo é o consumismo e o hedonismo, muito propagados e difundidos pelos meios de comunicação, com a falsa ideia de que a posse de bens garante felicidade.

Do ponto de vista socioeconômico, a globalização não engloba, ao contrário, produz exclusão. Grandes monopólios concentram o lucro, promovendo injustiças e gerando pobreza. “Na América Latina e no Caribe, o subemprego atinge 42% da população, o desemprego 9% e o trabalho informal afeta quase a metade da população”<sup>115</sup>, afirma Agenor Brighenti. Fruto também da perversa concentração econômica é o fenômeno da mobilidade urbana; dentro e fora dos seus países homens e mulheres vagam em busca de melhores condições de vida para si e para os seus.

No campo político, houve nos últimos anos acentuado fortalecimento da democracia. Nos países, a escolha de governos pelo voto popular, sendo quase todos de

---

<sup>113</sup> Cf. CELAM. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. São Paulo: Paulus / Paulinas, Brasília: Edições CNBB, 2007, p. 27-58.

<sup>114</sup> Cf. BRIGHENTI, Agenor. *A desafiante proposta de Aparecida*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 7.

<sup>115</sup> BRIGHENTI, *A desafiante proposta de Aparecida*, p. 11.



esquerda ou centro-esquerda, aparece como sinal da irrupção das camadas mais sofridas do continente, como as indígenas, as afro-americanas, as mulheres e outros setores marginalizados (DA, 75). Na esteira dessa ascensão, estão as políticas públicas em áreas importantes, como saúde, educação, moradia, previdência, emprego, bem como o fortalecimento do Estado. Por outro lado, alguns países do continente ainda dependem da ajuda de organismos financeiros internacionais, que condicionam seus empréstimos ao arrocho às políticas sociais. Ainda aparece o câncer da corrupção na sociedade, nos diversos poderes dos países latinos, bem como a impunidade, o que gera descrédito às instituições.

Aparecida se preocupa ainda com a ecologia. Esta ameaçada pelos interesses econômicos transnacionais que sempre mais mercantilizam os recursos da natureza, como a água, a terra, a floresta. A Amazônia é o maior exemplo da cobiça econômica (DA, 84).

Como resposta ao clamor que brota da realidade, Aparecida conclama a Igreja e, por conseguinte, todos os batizados, a colocar-se a serviço da vida para que em Jesus Cristo todos os povos “tenham vida e a tenham em abundância”. Isto implica anunciar o Evangelho da vida, em vista da boa nova da dignidade humana, da vida, da família, da atividade humana, do destino universal dos bens e da ecologia (DA, 104-126). Para tal fim, a Igreja latino-americana e caribenha é chamada a um permanente estado de missão, o que supõe “conversão pastoral” e “renovação eclesial”.

A conversão pastoral advém das exigências históricas (DA, 365). Requerem da Igreja novas respostas pastorais aos inúmeros sinais de miséria e sofrimento que assolam os povos do continente. Isso significa assumir os novos rostos da pobreza, a saber: “os migrantes, as vítimas da violência, os deslocados e refugiados, as vítimas do tráfico de pessoas e sequestros, os desaparecidos, os enfermos de HIV e de enfermidade endêmicas, os tóxico-dependentes, idosos, meninos e meninas que são vítimas da prostituição [...] desempregados/as [...] os indígenas e afro-americanos, agricultores sem terra e os mineiros”<sup>116</sup>, citando apenas alguns. Colocar-se ao lado desses e inúmeros outros rostos de pobreza será sempre a grave missão da Igreja no seu testemunho enquanto continuadora da missão de Jesus. Conversão significa, portanto, direcionar o olhar e todos os esforços para a realidade mais gritante, lá onde a vida está ameaçada.

---

<sup>116</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, p. 62-69.

Nesta mesma linha, a Igreja em permanente estado de missão, a serviço da vida é chamada em Aparecida a empreender uma profunda “renovação eclesial que implica reformas espirituais, pastorais e também institucionais”<sup>117</sup>, conforme iniciado no Vaticano II. Para tanto, há necessidade de renovar as várias instâncias eclesial, sobretudo a paróquia para que seja “de verdade ‘espaço da iniciação cristã, da educação e celebração da fé, aberta à diversidade de carismas, serviços e ministérios, organizada de modo comunitário e responsável, integradora de movimentos de apostolados já existentes, atenta à diversidade cultural de seus habitantes, aberta aos projetos pastorais e supra-paroquial e às realidades circundantes”<sup>118</sup>.

A renovação eclesial implica, também, a criação de comunidades eclesiais de base. Aparecida reconhece as CEBs como espaço propício para fomentar a participação e vivência da fé de pequenos grupos, como famílias, vizinhança, pessoas simples e os afastados. São ainda, “expressão visível da opção preferencial pelos pobres” (DA, 179). Nelas, há maior oportunidade para o conhecimento da palavra de Deus, a vivência social em nome do Evangelho e o aprofundamento da fé (DA, 178).

A renovação eclesial passa, ainda, pelo reconhecimento e valorização da mulher nos diversos serviços e ministérios eclesial, pela garantia de sua participação nas instancias de planejamento e decisão pastorais, e ainda no acompanhamento de associações femininas, leis e políticas públicas que a promovam (DA, 458).

Finalmente, a renovação eclesial não pode se dá à margem de uma ação pastoral organizada, seja em nível diocesano, como paroquial. As exigências do tempo presente exige uma resposta pastoral que lhe corresponda. Sem organização, a caridade é a primeira que sofre. Nessa empreitada, “os leigos devem participar do discernimento, da tomada de decisões, do planejamento e da execução”<sup>119</sup>.

Aparecida traz para o centro de seu projeto eclesial a vida dos povos latino-americanos e caribenhos. Aproximar-se da realidade onde a vida está ameaçada, é a grande exigência que se impõe à Igreja e aos cristãos, chamados a um estado permanente de missão, como discípulos e missionários de Jesus Cristo. A resposta ao chamado se dá, precisamente, à

---

<sup>117</sup> Ibid., p. 168.

<sup>118</sup> Ibid., p. 86-87.

<sup>119</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, p. 170.

luz da opção preferencial pelos pobres, o que supõe um encontro pessoal com Jesus Cristo. Os lugares para esse encontro são: a Sagrada Escritura, a Liturgia, o Sacramento da Reconciliação, a Comunidade, os pobres, a religiosidade popular, Maria e os santos (DA, 226-257). Sendo assim, deseja despertar a Igreja na América Latina e Caribe para um grande impulso missionário, para que em Jesus Cristo, a vida seja defendida e promovida em todas as suas dimensões. Empenhar-se em favor da vida, como deseja Aparecida, é historizar a misericórdia.

### 1.3.5. A misericórdia historizada

Sobrino bebeu das águas que minaram do Vaticano II e posteriormente das Conferências latino-americanas, sobretudo Medellín, Puebla e Santo Domingo. Refrescado pelas águas desses eventos eclesiais, mas, sobretudo, imerso no chão salvadorenho onde, aliás, marcou decisivamente sua opção como ser humano, cristão e teólogo, desenvolveu sua compreensão do que deve ser a Igreja latino-americana enquanto solidária com os pobres. Foi precisamente a realidade de El Salvador que o despertou para a realidade do mundo, lugar da Igreja samaritana, configurada pela misericórdia e esta elevada a princípio.

Sobrino entende o “princípio misericórdia” “como um amor específico que está na origem de um processo, mas que, além disso, permanece presente e ativo ao longo dele, dá-lhe uma determinada direção e configura os diversos elementos dentro do processo”<sup>120</sup>. Nos anos que se seguiram o Vaticano II, esse princípio impregnou o caminhar da Igreja latino-americana.

Para o teólogo, o princípio misericórdia deve ser – e tem sido em muitas Igrejas locais no continente – a marca constitutiva da Igreja de Jesus. Deve ser configurador de sua atuação, e antes disso de seu ser Igreja, como o foi para Jesus. Pois somente uma Igreja impregnada pela misericórdia, pode discernir entres as muitas exigências que a interpela – pois há o perigo de perder-se no irrelevante –, atendo-se, como boa samaritana, ao que verdadeiramente é princípio fundamental, tornando relevante sua missão<sup>121</sup>.

Na América Latina, esta Igreja apareceu; deixou-se guiar pelo “princípio misericórdia”. Se o Vaticano II abriu as portas da Igreja para o mundo, com Medellín e,

---

<sup>120</sup> SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 32.

<sup>121</sup> Cf. *Ibid.*, p. 39.

posteriormente, Puebla, Santo Domingo e mais recentemente Aparecida, de diferentes modos, a Igreja latina foi ao seu encontro. De fato, o lugar da Igreja é o mundo, precisamente onde seus clamores se fazem mais prementes. “Pois bem, o exercício da misericórdia é o que coloca a Igreja fora de si mesma e num lugar bem preciso: ali onde acontece o sofrimento humano, ali onde se escutam os clamores dos humanos”<sup>122</sup>.

No continente a Igreja se des-centralizou. Pensou-se a partir de fora e não a partir de si mesma. Assumiu o “‘outro’, a alteridade mais radical do sofrimento alheio” na sua realidade mais cruel, e nela encontrou seu lugar. Por isso afirma Sobrino: “o ferido no caminho é quem des-centra a Igreja, quem se converte no outro (e no radicalmente outro) para a Igreja. A re-ação da misericórdia é o que verifica se a Igreja se des-centralizou e em que medida se descentrou”<sup>123</sup>. Os clamores da realidade foram historizados.

De fato, a consciência da Igreja latina se faz presente ao historizar os muitos tipos de feridas físicas e espirituais a que está envolto nosso mundo, precisamente o dos pobres. “E a misericórdia deve re-agir para sanar todas elas”<sup>124</sup>. Entre tantos clamores, a Igreja atentou para o clamor mais expressivo do continente, o que talvez, hierarquicamente falando, seja o clamor mais premente. Esse clamor é, “quantitativamente, o maior sofrimento neste planeta [...] a pobreza, que leva à morte e à indignidade ligada a ela, continuando a ser a maior ferida. Esta grande ferida aparece com radicalidade muito maior no Terceiro Mundo do que no Primeiro”<sup>125</sup>.

Muitas Igrejas locais empreendem todos os seus esforços, humano, pastoral, financeiro, credibilidade moral para ajudar sanar a chaga da pobreza, o que nem sempre é bem aceito, seja no âmbito interno como externo à Igreja. Mantêm viva a consciência de que “se uma Igreja local não atende a essa ferida mundial, não poderá dizer-se que ela é regida pelo ‘princípio misericórdia’”<sup>126</sup>, logo, não pode efetivamente ser sinal do seu Senhor. Deixam-se guiar pelo princípio misericórdia e não apenas pelas obras de misericórdia, conforme salienta Sobrino:

---

<sup>122</sup> Idem.

<sup>123</sup> Ibid., p. 40.

<sup>124</sup> SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 40.

<sup>125</sup> Ibid., p. 40-41.

<sup>126</sup> Ibid., p. 41.

Para a Igreja, como para toda instituição, é difícil re-agir com misericórdia, e muito mais difícil manter a misericórdia. Em termos teóricos, para ela é difícil manter a supremacia do reino de Deus sobre ela mesma, [...]. Em termos simples, digamos que custa manter a supremacia da misericórdia sobre o egocentrismo que inevitavelmente acaba em egoísmo<sup>127</sup>.

Num continente marcado e configurado pela pobreza histórica, fruto do egoísmo, não é fácil manter-se fiel ao princípio misericórdia, pois a realidade latina, como no mundo, tolera-se tudo, menos a perda de privilégios, ainda que seja a custa do sofrimento de outrem. Uma Igreja caritativa é tolerável e até louvada. O mesmo não acontece com a Igreja que assume a misericórdia até o fim.

Afirma Sobrino: “uma Igreja da misericórdia consequente é a que se faz notar no mundo de hoje, e se faz notar ‘como Deus manda’. Por isso a misericórdia consequente é ‘nota’ da verdadeira Igreja de Jesus”<sup>128</sup>. Nosso mundo aceita “obras de misericórdia”, mas não suporta uma Igreja regida pelo “princípio misericórdia”, o qual traz intrínseco à denúncia, levando ao desmascaramento das inúmeras formas de opressão das vítimas, o que possibilita sua libertação. Os verdugos aceitam que se passe bálsamo nas feridas das vítimas, mas jamais aceitam que se lute contra quem ou o que as produziu<sup>129</sup>.

Para o teólogo salvadorenho, há dois modelos de Igreja presentes na América Latina. Há a Igreja que realiza “obras de misericórdia”, mas não é conduzida pelo “princípio misericórdia”, mas há também a Igreja configurada por tal princípio, indo além das obras<sup>130</sup>. O testemunho de inúmeros homens e mulheres, perseguidos, torturados e até assassinados por causa da misericórdia consequente, é o mais eloquente testemunho da Igreja latina, o que vale afirmar que no sangue dos mártires a misericórdia historizou-se.

A misericórdia como marca constitutiva da Igreja, se tornou evidente na América Latina. No caminhar dos últimos 50 anos, ainda que de modo imperfeito, a Igreja esteve ao lado dos fracos e excluídos; compreendeu seriamente que ser Igreja de Jesus Cristo é ser corresponsável pela transformação da realidade, empreendendo todos os esforços para que surja um continente mais humano e solidário. E a misericórdia, expressão da fé, passou de uma formulação teórica, para um modo concreto do ser e agir da Igreja.

---

<sup>127</sup> Ibid., p. 42.

<sup>128</sup> Ibid., p. 45.

<sup>129</sup> Cf. Ibid., p. 42.

<sup>130</sup> Cf. Idem.

Assim, a modo de conclusão, vimos que na situação dos pobres, o continente latino-americano revela a sua face mais premente, configurada pela antimisericórdia. Essa realidade exige e clama por libertação. Faz-se urgente compreendê-la. E para sermos honestos com a realidade, devemos partir do lugar onde se apresenta na sua máxima densidade, o mundo dos pobres, na forma histórica do desemprego. Nosso autor interpreta a realidade a partir dos pobres – dos que menos contam – porque vê neles o potencial necessário para resgatar o que de verdade e real a realidade possui, com todo seu peso e seu drama. Por isso mesmo, recorda que essa interpretação, para que não seja uma mera especulação, deve despertar o coração, o que não se dá a partir de fora, mas desde o interior dessa mesma realidade, no sentido de “responsabilizar-se por ela”.

Foi precisamente esse despertar, possibilitado pelo Vaticano II e atualizado nas quatro conferências do episcopado latino, que lançou a Igreja para dentro da realidade dos pobres. Desse modo, a Igreja assume de modo explícito sua causa por compreender que, no contexto latino americano, a revelação de Deus tem nos pobres sua historização, ao mesmo tempo em que os pobres se tornam sacramento de sua presença no mundo. Nesse sentido, a missão da Igreja consiste, partindo da inumana situação em que vivem a maioria dos povos no continente, em trabalhar pela superação da pobreza. Essa compreensão se torna mais explícita ao se responder à pergunta sempre atual “quem é Jesus?”. É o que veremos a seguir.

## Capítulo II

### **JESUS DE NAZARÉ, O HOMEM DA MISERICÓRDIA: FUNDAMENTO DA IDENTIDADE CRISTÃ**

Sabemos que a vida dos pobres no continente latino-americano clama por libertação. Sua situação inumana exige comprometimento cristão e esforço para superá-la; exige e clama por misericórdia. De fato, a misericórdia, para ser efetiva, deve historizar-se, isto é, deve concretizar-se na realidade marcada pelo sofrimento das vítimas. Por isso, partindo da perspectiva da fé, urge perguntar qual é o fundamento da misericórdia? Do ponto de vista que nos ocupa, tal interpelação se impõe, dada à necessidade de um paradigma, seja para a reflexão teológica, seja para a vivência cristã. De início já podemos vislumbrar, ainda que sem detalhes, uma resposta. Com efeito, não há reflexão teológica e vida cristã à margem do seu objeto motivador e razão primigênia de existir: Jesus de Nazaré, confessado como Cristo.

#### **2.1. Encarnação na história humana**

##### **2.1.1. Jesus de Nazaré: ponto de partida para a reflexão**

Toda cristologia tem por escopo apresentar a totalidade da verdade sobre Jesus Cristo. E ao fazê-lo toma como “ponto de partida” determinada dimensão de sua vida. No Novo Testamento não existe, como também não se exige, um único ponto de partida para se chegar a essa totalidade<sup>1</sup>. Por outro lado, nem todo ponto de partida consegue universalizar a verdade sobre Cristo<sup>2</sup>. “O que é preciso encontrar, então, é o ponto de partida que pareça mais

---

<sup>1</sup> Cf. SOBRINO, J. *Jesus, o Libertador*: a história de Jesus de Nazaré. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 62.

<sup>2</sup> Para aprofundar melhor os diversos pontos de partida da cristologia para se chegar a verdade sobre Jesus Cristo, vale a pena conferir: SOBRINO, *Jesus, o Libertador*, p. 62-101.

apto para se entrar nela”<sup>3</sup>. Portanto, cabe à cristologia seguir determinado princípio hermenêutico que possibilite alcançar o objetivo que se propõe.

Para Sobrino, só é possível conhecer a Jesus confessado como Cristo a partir do que foi revelado em Jesus de Nazaré. Ou seja, a revelação de Deus na história humana é captada, sobretudo, naquilo que concretamente aparece em Jesus de Nazaré, não apenas como dom de Deus, mas no modo como esse dom se revela<sup>4</sup>. Isso implica adentrar pela porta particular de sua realidade histórica para assim chegar ao universal de sua pessoa, ou seja, na totalidade de sua vida. Para o teólogo salvadorenho, a cristologia descendente, que parte já da fé em Cristo a partir da sua dimensão salvífica, não consegue exprimir essa totalidade, pois prescinde da realidade histórica de Jesus, na qual se encarnou e pela qual se deu a conhecer. Logo, o ponto de partida para adentrar na “realidade de Jesus Cristo é Jesus de Nazaré, sua vida, missão e destino”<sup>5</sup>. Assim, retomamos a pergunta: quem é Jesus Cristo?

Esse questionamento acerca da pessoa de Jesus não é nova. O próprio Jesus pergunta a seus discípulos a respeito de si mesmo: “E vós, quem dizeis que eu sou?” (Mc 8,29). Após dois mil anos da fé cristã, essa pergunta não perdeu sua validade e continua a ressoar. Perenizou-se ao longo da história da Igreja, de modo que ainda hoje se faz necessária. Do mesmo modo, tão necessária à pergunta se faz também a resposta. Dos discípulos, na pessoa de Pedro, Jesus ouviu: “Tu és o Messias” (Mc 8,29)<sup>6</sup>.

A inquietante pergunta de Jesus foi também a dos discípulos que com ele conviveram. Também eles desejavam saber quem era o mestre que lhes ensinava um jeito novo de viver e acolhia-lhes os anseios. Perguntam: “Quem é este, que até o vento e o mar lhe obedecem?” (Mc 4,41). O processo de convivência com Jesus não os privou do questionamento acerca de sua emblemática figura, e foi, sem dúvida, o embrião da resposta dada após a ressurreição. A realidade histórica de Jesus revelou para os discípulos sua

---

<sup>3</sup> Ibid., p. 62.

<sup>4</sup> Para Sobrino “é fé *que* existe um prodígio e dom de Deus que nenhuma cristologia pode demonstrar, pois vem de cima. Mas o *que* é esse prodígio e esse dom, é coisa a constatar, encontra-se embaixo, e por isso a cristologia, aceitando desde o princípio a totalidade de Jesus Cristo, pode também começar por aí” (Cf. SOBRINO, *Jesus, o Libertador*, p. 63).

<sup>5</sup> Ibid., p. 62.

<sup>6</sup> Cf. SOBRINO, *Jesus na América Latina*, p. 15.



messianidade, e por tal experiência – após a ressurreição – chegaram a confessá-lo como Cristo<sup>7</sup>.

Também a Igreja, ao longo de sua história, não se furtou a este questionamento. Segundo Sobrino, “para esta resposta, a Igreja conta com o Novo Testamento, a tradição e as afirmações dogmáticas conciliares; mas conta também com uma nova situação histórica e cultural e uma manifestação do Espírito nos sinais dos tempos”<sup>8</sup>. Isso leva a crer que, teoricamente, há uma resposta, necessitando apenas sua aplicação prática. Contudo, é suficiente a definição dogmática para saber realmente quem é Jesus?

Não há dúvida de que a definição da Igreja dá ao crente – e a cristologia – um norte e serve de substrato para chegar a uma resposta e, ainda hoje, dizer algo sobre Jesus. Do mesmo modo, assegura ao crente – e à cristologia – não absolutizar, subjetivamente falando, uma definição a respeito de Jesus, mesmo que não se possa prescindir do caráter subjetivo da resposta. Logo, ainda que as definições dogmáticas sejam necessárias, não bastam para resolver o problema que se apresenta. Se assim fosse não haveria necessidade de retomar a pergunta feita por Jesus, bastando apenas acolher o que fora dito por Pedro e depois definido nos dogmas da Igreja. Não há dúvida também, vista a historicidade da pergunta e consequente resposta, que o chão de onde se deve partir é sempre a realidade e o contexto a partir dos quais se pergunta.

Portanto, se há, ainda hoje, a necessidade de saber quem é Jesus, é porque em nenhum momento da história, por mais aproximada que seja, a resposta dada mostrou-se capaz de abarcar a totalidade do mistério de sua pessoa. E ainda, dada a historicidade das interpelações acerca da pessoa de Jesus, esta é diversa da que motivou a pergunta no passado e mesmo culminou na formulação dogmática. Ou seja, cada época, cada cultura, cada sujeito, cada realidade eclesial situados num determinado período da história, confronta-se com a pergunta sobre quem é Jesus – pergunta essa que emerge do anseio histórico – e possui a legítima e grave necessidade de resposta, pois somente a partir da realidade, pode evidenciar sua relevância e significado na atualidade.

---

<sup>7</sup> Segundo Sobrino, a fé dos primeiros cristãos passou pelo árduo mais necessário processo de conhecimento. Eles se defrontavam com a vida histórica de Jesus e a experiência da ressurreição. Movidos por essa experiência foram refletindo acerca daquele homem até confessá-lo como o Cristo. (Cf. SOBRINO, *Jesus, o Libertador*, p. 64-65).

<sup>8</sup> SOBRINO, *Jesus na América Latina*, p. 16.

Com efeito, chegar a fé em Cristo requer um processo através do qual a vida (de Jesus) ilumina a reflexão, ou seja, a sistematização da fé na totalidade de sua pessoa. Para a cristologia, como também para o crente, tomando como base o caminho percorrido pelos primeiros crentes (Novo Testamento), as definições dogmáticas (Concílios) – o que garante que não se parte de uma intuição – que chegaram a fé em Cristo, e a realidade atual, há que se percorrer o mesmo itinerário, pela necessidade de que Cristo seja relevante na atualidade. E o caminho que levou à formulação sobre a fé em Cristo e continua a sê-lo hoje é Jesus de Nazaré. Isso leva Sobrino afirmar que “o caminho lógico da cristologia é, portanto, o cronológico”<sup>9</sup>. A verdadeira fé em Cristo passa necessariamente pela pessoa de Jesus de Nazaré.

No contexto latino-americano a resposta à perene pergunta acerca de Jesus emerge da realidade dos pobres – conforme vimos no capítulo anterior –, a qual forjou uma nova imagem de Cristo e este solidário com seu sofrimento e luta por libertação. Para Sobrino, a confissão de Jesus como Cristo passa, necessariamente, pela imagem que foi sendo assimilada no contexto latino-americano, e sistematizada pela Teologia da Libertação. E a imagem do “Cristo libertador” é a que mais se assimilou, e a qual, segundo o teólogo, “oferece melhor relevância de Cristo para um continente de opressão por ser ‘libertadora’ e recupera melhor a identidade de Cristo – sem perder sua totalidade – ao remeter a ‘Jesus de Nazaré’”<sup>10</sup>.

Sobrino considera que esta imagem de Cristo alcançada, é “o maior fato cristológico na América Latina”<sup>11</sup>, pois aponta para uma soteriologia na história e é também uma imagem neotestamentária em sua origem, pois recupera o Jesus de Nazaré, que veio para os pobres (Lc 4,18). Nela é revalorizada assim, “toda a vida, atuação e destino de Jesus, de modo que o Cristo libertador – sem que isto signifique ignorar a totalidade de Cristo – é antes de tudo Jesus de Nazaré, o chamado Jesus histórico”<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> SOBRINO, *Jesus, o Libertador*, p. 65.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 27.

### 2.1.2. “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós”

Sobrino faz uma meditação reflexiva<sup>13</sup> a respeito do prólogo do evangelho de João para mostrar o que foi a encarnação do Verbo e o modo como nele Deus apareceu na história humana. O ponto alto é o que, em tom afirmativo, resume o evangelista enquanto núcleo fundante da fé cristã: “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14). Com efeito, a fé parte dessa certeza e a cristologia busca sistematizá-la. E ao fazê-la, tem no seu horizonte a totalidade da vida, compreendida a partir de sua historicidade. Pela realidade histórica de Jesus compreende-se melhor o Verbo encarnado e o modo como “habitou entre nós”.

De fato, no prólogo, João procura demonstrar que em Jesus, o divino se manifestou, e este “era Deus” (Jo 1,1c). “No princípio” (Jo 1,1), o que alude a algo não criado, mas existente desde sempre, o Verbo é equiparado à realidade de Deus. Contudo, por ser Deus, o Verbo não se identifica necessariamente à realidade de Deus enquanto Pai, mas enquanto Filho (ainda que o prólogo não faça essa distinção). A afirmação: “estava com Deus” não só deixa evidente essa distinção, como também a preexistência do Verbo.

Com a encarnação, o que existia desde sempre, se faz história. Dá-se, assim, a historização do Verbo, ou seja, sua morada entre os seres humanos. Para Sobrino, o centro do prólogo constitui uma verdade irrevogável da presença de Deus entre nós: “o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14). O que é equiparável a Deus assume agora o que não é Deus, isto é, a carne (*sarx*) humana. Segundo o teólogo, esta humanização de Deus não significa simplesmente a humanidade, senão “a realidade histórica de Jesus a que é essencial a fraqueza e, especificamente, a que se explicita na cruz, *sarx* no sentido do frágil do humano”<sup>14</sup>. A humanidade agora tem companhia, e notá-la – “entre nós” – é o grande desafio.

Ao adentrar na história humana, o Verbo de Deus veio a ser o que não é Deus – verdadeiramente humano – para, a partir deste, manifestar “a sua glória” (Jo 1,14c). A glória, segundo Sobrino, não remete ao estado divino do Verbo, “uma abstrata condição divina”, mas sua presença historizada em Jesus de Nazaré, pela qual e somente desse modo, visivelmente foi notado “entre nós”. Na definição do teólogo salvadorenho: “A glória é o amor fiel, amor

---

<sup>13</sup> Sobrino descreve de forma reflexiva o prólogo do evangelho de João, procurando evidenciar o sentido da manifestação do Verbo na história humana. (Cf. SOBRINO, *A fé em Jesus Cristo*, p. 295-302).

<sup>14</sup> SOBRINO, *A fé em Jesus Cristo*, p. 298.

situado na história, e no meio de um conflito que chega até a morte. É um amor situado historicamente. A ‘glória’ não é uma oposição ao humano, mas aquilo que no humano há de trevas, de opacidade, de ódio”<sup>15</sup>. A glória, desse modo, no Verbo encarnado, manifestou-se na carne humana e essa na sua feição mais degradada. Nela o divino apareceu e foi rejeitado.

Sobrino continua descrevendo, citando o prólogo, o modo como se deu a historização do Verbo de Deus. Este não adentra numa realidade tranquila e sem oposição, ou seja, o Verbo não se fez carne em qualquer mundo. Antes, situa-se num mundo concreto, real, onde o pecado aparece com toda sua força e rejeita a presença de Deus: “Estava no mundo [...] e o mundo não o conheceu. Veio para o que era seu, e os seus não o acolheram” (Jo 1,10-11). A crueza do mundo, sua rejeição ao Verbo será, desse modo, evidente em toda a vida de Jesus, o que, segundo João, revela que o mundo “não conhece a Deus”, e tudo faz para continuar nas trevas. Para Sobrino, a carência de amor, explicitada na busca da própria glória, é um sinal evidente do não conhecimento de Deus. Se não o fosse, o mundo estaria em sintonia com os valores de Deus e, seguramente, o acolheria em Jesus<sup>16</sup>.

Ao adentrar na temporalidade e contingência histórica o Verbo de Deus assume a humanidade com suas vicissitudes, “exceto o pecado” (Hb 4,15). Segundo Sobrino, chegar a essa afirmação é ato de fé, pois sendo o Verbo um elemento transcendente, deixa entrever a ação de Deus, para a qual a fé é dom. Essa aceitação advém da realidade histórica onde o Verbo faz morada, e o faz precisamente em Jesus de Nazaré. Isso leva a crer, segundo Sobrino, que “Jesus é mais do que Jesus, é o Cristo”<sup>17</sup>.

Para Sobrino, a historicidade da vida de Jesus e a sua confissão como Cristo encontra na encarnação seu ponto de partida. Embora, aparentemente, a encarnação não encontre o mesmo peso de outras categorias cristológicas por ele tratadas, como o Reino de Deus, a missão, a morte de cruz, a ressurreição e o seguimento, no entanto, todas elas derivam daquela, o que a torna imprescindível na cristologia sobriniana, conforme destaca Carlos Eduardo Catalfo<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Idem, p. 298.

<sup>16</sup> Cf. SOBRINO, *A fé em Jesus Cristo*, p. 298-299.

<sup>17</sup> SOBRINO, *Jesus, o Libertador*, p. 63.

<sup>18</sup> Cf. CATALFO, C. E. *A teologia da encarnação na cristologia de Jon Sobrino*. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio (Org.). *Dialogando com Jon Sobrino*. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 57.

Para o teólogo basco-salvadorenho, a encarnação demonstra um ato deliberado e gratuito de Deus em fazer-se carne, oferecendo seu Filho como graça e doação aos seres humanos, o que revela sua compaixão e solidariedade: “a iniciativa procede de Deus e só de Deus, a aproximação definitiva de Deus aos homens é dom e graça. Nada forçou nem pode forçar nem tem por que forçar essa aproximação”<sup>19</sup>. Em outras palavras, “a gratuidade de Deus está desde sempre na origem”<sup>20</sup>. Aceitar e acolher sua revelação na história humana é, sobretudo, aceitar e acolher sua misericórdia no lugar onde quis ser acolhido e, portanto, revelado.

### **2.1.3. O lugar da encarnação**

Onde a encarnação aparece com mais intensidade? Em que lugar Cristo se encarnou?

Jon Sobrino apresenta a encarnação como o primeiro momento da vida terrena de Jesus<sup>21</sup>. Ele lembra – como vimos acima – a afirmação de que o Filho de Deus assumiu a carne humana. E, citando Walter Kasper, o fato de Jesus ser ““um homem verdadeiro é, para o Novo Testamento, algo que se pressupõe com toda naturalidade””<sup>22</sup>, sobretudo nos tempos atuais, tendo superado qualquer forma de docetismo cristológico, eclesial e teológico<sup>23</sup>. No entanto, recorda que a encarnação do Verbo não significou apenas assumir um corpo humano, o que, aliás, destaca, nesse sentido o ser humano leva vantagem – em relação ao Verbo –, pois a humanidade nos é dada por certo. Para o Verbo, a encarnação se dá duplamente, ou seja, na carne humana e no lugar onde a carne é degradada. A encarnação, desse modo, “implica uma escolha livre e consciente por um modo específico de ser, um lugar determinado, uma realidade particular e uma exigência fundamental de solidariedade”<sup>24</sup> com o pobre e oprimido, enfatiza Vera Bombonato.

---

<sup>19</sup> SOBRINO, *A fé em Jesus Cristo*, p. 301.

<sup>20</sup> Idem.

<sup>21</sup> Sobrino destaca quatro momentos que caracterizam a vida terrena de Jesus de Nazaré: encarnação, missão, morte e ressurreição. Os três últimos derivam do primeiro, conforme veremos ao longo desse capítulo.

<sup>22</sup> SOBRINO, *Jesus na América Latina*, p. 53.

<sup>23</sup> Cf. BOMBONATTO, V. I. *Seguimento de Jesus: uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino*. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 299.

<sup>24</sup> Idem.

A encarnação do Filho de Deus – a visita de Deus mesmo na história humana – revela de modo ímpar a predileção e solidariedade divina pelos últimos, isto é, os pobres e sofredores. Para Jesus, a encarnação adquire caráter de parcialidade, pois significou escolher e acolher os pobres e sua vida inumana num contexto determinado; significou estar lá onde a vida é ameaçada e golpeada por tantas formas de exclusão. O Verbo não se revelou a partir dos grandes da história, mas no que está abaixo, excluído e sem significado no conjunto do corpo social. A partir do mundo dos pobres – este como lugar teológico –, a encarnação para Jesus, “não significou situar-se na totalidade da história para corresponder a partir daí à totalidade de Deus; significou, antes, escolher aquele lugar determinado da história que fosse capaz de encaminhá-lo para a totalidade de Deus. E este lugar não é outro senão o pobre e oprimido”<sup>25</sup>, o que revela a parcialidade de Deus.

Jesus não apenas nasceu no meio dos pobres, mas desde o início compreendeu sua missão como destinada a eles. Desse modo, “desenvolve historicamente sua encarnação em solidariedade com eles e declara na parábola do julgamento final o pobre e o oprimido como o lugar a partir do qual se discerne a prática do amor”<sup>26</sup>, expressão máxima da misericórdia. A encarnação é, assim, a marca constitutiva da parcialidade e solidariedade para com os oprimidos. A misericórdia divina tem no pobre seu primeiro destinatário, a partir do qual a encarnação ganha feição histórica.

A encarnação assim, é melhor compreendida a partir da missão de Jesus, a qual tinha como horizonte o anúncio e implantação do Reino de Deus. Este, primariamente destinado aos pobres, por serem as vítimas deste mundo.

## **2.2. Missão de Jesus: o Reino de Deus**

### **2.2.1. Ultimidade do Reino de Deus na vida e missão de Jesus**

A análise da vida de Jesus não pode se dar ao largo de sua missão. Aliás, esta tem consequência em sua vida. No seu modo de ser e agir em favor das vítimas, revelou decisivamente sua humanidade misericordiosa. No horizonte de sua missão está a implantação e anúncio do Reino, boa notícia e sinal da presença de Deus entre os seres humanos, particularmente, os pobres. De fato, “a missão de Jesus está diretamente relacionada com o

---

<sup>25</sup> SOBRINO, *Jesus na América Latina*, p. 199.

<sup>26</sup> Idem.

anúncio, com os sinais e com a presença do Reino de Deus”<sup>27</sup>. Este deu ultimidade à sua vida e missão.

Ao destacar a ultimidade do Reino de Deus, Sobrino procura deixar claro que este moveu a vida de Jesus e, conseqüentemente, suas opções. Assim, procura ressaltar de modo dialético o que não dá ultimidade à vida de Jesus para, posteriormente, destacar o que é central para o Filho encarnado de Deus e o que caracterizou sua missão.

Primeiramente – recorda o teólogo – a motivação da vida de Jesus não estava nele mesmo, senão em algo exterior a ele. Ou seja, Jesus não se via e menos ainda se apresentava como o centro de sua missão. Algo fora de si moveu suas opções, a partir do qual compreendeu sua presença no mundo. De fato, “Jesus só pode ser compreendido a partir de algo distinto e maior que ele mesmo, e não a partir de si mesmo diretamente”<sup>28</sup>.

Toda ação de Jesus em favor da vida das pessoas – curas, expulsão de demônios, milagres –, sua palavra, ainda que revelasse que nele havia uma novidade – e muitos acreditaram em Deus agindo – não coloca em si mesmo a ultimidade, mas aponta para a proximidade do Reino de Deus (Lc 11,20). Ou seja, Jesus não se concebeu como realidade última, mas a serviço de uma realidade diferente dele, a qual foi o referencial de sua vida<sup>29</sup>.

Sobrino afirma, ainda, que o objeto último da missão de Jesus, não é a Igreja nem o Reino dos céus. Houve, – recorda o teólogo – determinada leitura eclesial a qual equiparou o “Reino de Deus” com o “Reino dos céus” e com a “Igreja”. Segundo tal enfoque, o Reino de Deus seria o “céu” na sua versão absolutamente transcendente, enquanto a Igreja seria o Reino de Deus na sua feição histórica<sup>30</sup>. Mas, conforme já demonstrou a exegese, a expressão mateana – “Reino dos céus” – é empregada como um modo de evitar usar o nome de Deus. Quanto a Igreja, visto sua dimensão sacramental, é testemunha do Reino. Sua missão não é se autopromover e anunciar a si mesma, mas sim, colocar-se no lugar onde o Reino precisa

---

<sup>27</sup> BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 305.

<sup>28</sup> SOBRINO, *Jesus na América Latina*, p. 123.

<sup>29</sup> Cf. SOBRINO, *Jesus, o Libertador*, p. 107.

<sup>30</sup> Ainda que não seja nosso objetivo aprofundar a relação entre o Reino de Deus e a Igreja, é mister destacar a preocupação de Sobrino em sublinhar o que determinou a missão de Jesus, o que comporta deixar evidente a centralidade do Reino de Deus. A Igreja, não o sobrepõe historicamente, mas está a seu serviço, pois, “nenhuma instituição criada pode reclamar para si um absoluto que ponha em perigo o absoluto do Reino de Deus” (Cf. SOBRINO, *Jesus na América Latina*, p. 126).

acontecer, configurando seu ser e agir à realidade desse Reino, estando, portanto, à seu serviço.

Poder-se-ia objetar que o referencial de Jesus seja seu Pai, uma vez que se trata do Reino de Deus. Contudo, diretamente não o é. “A realidade última para Jesus – afirma o teólogo salvadorenho – não é simplesmente, ‘Deus’<sup>31</sup>. Então, seria o Reino maior que Deus? Não se trata de sobrepô-lo a Deus, senão de olhar o Reino na sua *relação* com Deus. Dito com as palavras de Sobrino, de maneira sistemática, “se quer afirmar é que a realidade última para Jesus é Deus em sua relação com a história dos homens, explicitada como reino; sua proximidade, sua vontade ou seu amor paterno; ou, inversamente, uma história que seja segundo Deus”<sup>32</sup>. Logo, a presença de Deus na vida de Jesus, coloca-O num horizonte mais amplo: o Reino de Deus.

Na verdade, a realidade última para Jesus se dá numa unidade dual. Nessa unidade Deus é sempre presente, mas ao mesmo tempo está presente também algo que não é Deus, ou seja, o Reino. Por isso a nomenclatura “Reino de Deus”, expressa ao mesmo tempo o que é Deus, como também sua ação na história (Reino). Em outras palavras – esclarece Vera Bombonato – “a realidade do Reino de Deus possui uma dimensão transcendente – Deus – e uma dimensão histórica – o Reino –, isto é, a vontade realizada de Deus”<sup>33</sup>. Não se compreende uma dimensão sem a outra. De modo que “a compreensão do que é o Reino depende, em última instância, do que é Deus e a compreensão de Deus depende do que é o Reino”<sup>34</sup>.

Segundo Sobrino, “para Jesus Deus não é uma realidade que poderia não se relacionar com a história nem a história com ele, mas que essa relação é essencial ao próprio Deus”<sup>35</sup>. Desse modo, os termos “Reino de Deus” e “Pai” “expressam realidades totalizantes, pois com ‘Reino de Deus’ Jesus se refere à totalidade da realidade e aquilo que é preciso fazer, e com ‘Pai’ Jesus expressa a realidade pessoal que dá sentido último a sua vida, aquilo em que Jesus descansa e que, por sua vez, não o deixa descansar”<sup>36</sup>.

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 123.

<sup>32</sup> Ibid., p. 123-124.

<sup>33</sup> BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 214.

<sup>34</sup> Idem, p. 214.

<sup>35</sup> SOBRINO, *Jesus, o Libertador*, p. 107.

<sup>36</sup> Ibid., p. 105.



Para embasar a afirmação acima, Sobrino apoia-se na tradição judaica, na qual Deus nunca é visto em si mesmo, senão na sua relação com a história<sup>37</sup>. Deus em sua essência é relacional, pois aquilo que é, se revela na relação com um povo. Seguindo a linha do Antigo Testamento: “é um Deus-de, um Deus-para, um Deus-em, nunca um Deus-em-si”<sup>38</sup>. Desse modo, relacionar-se com Deus é acolhê-lo na sua manifestação histórica (Reino), o que não comporta um personalismo simplesmente, mas uma atitude de adesão “a vontade já realizada de Deus na história e a vontade querida por Deus para a história”<sup>39</sup>. Por isso, em Jesus, a partir da sua intimidade e relação com seu Pai, o Reino tem ultimidade, expresso, sobretudo, na constante busca em fazer sua vontade. Esta aparece como absoluto na vida de Jesus e, através dela, o Pai manifesta seu reinado em favor dos pobres.

De fato, o que dá sentido último à vida de Jesus, direciona seu agir e provoca seu destino, é o Reino de Deus<sup>40</sup>. Este foi o objeto motivador e orientador de sua vida. Por isso, só se compreende o Reino de Deus, sua ultimidade e sua implicação histórica a partir da vida de Jesus, ou seja, na sua atuação em favor dos pobres, conforme esclarece Sobrino:

No fim das contas, a realidade última para Jesus não se descobre a partir de suas noções, mas a partir de sua vida. A realidade última para Jesus é aquilo que ele manteve como último através da sua vida, ao longo de sua história e apesar da história: o serviço e amor aos oprimidos, para criar um mundo em que se implante o direito e a justiça, a partir do qual surge a esperança que não morre de que, apesar de tudo, o reino de Deus continua estando perto<sup>41</sup>.

Mas se faz necessário esclarecer o que é esse Reino, e como, concretamente, em Jesus aparece como ultimidade, a quem se dirige, e qual sua característica fundamental (conteúdo), ou seja, sua marca constitutiva historicamente. Esse percurso intenta chegar ao significado do Reino na vida de Jesus, ou seja, como Jesus o compreendia e como nele a misericórdia foi historizada.

---

<sup>37</sup> Sobrino lembra que “sejam as tradições do êxodo, de um Deus que escuta o clamor dos oprimidos e faz uma aliança com seu povo; sejam as tradições proféticas de um Deus que quer implantar o direito e a justiça; sejam as tradições sapienciais de um Deus providente para com a criação; sejam as tradições sobre o silêncio de Deus para com a miséria e o pecado do mundo, todas estas tradições têm algo em comum: Deus não é um Deus em si e para si mesmo, mas sempre com algum tipo de relação com a história. [...] Por isso Jesus, como bom judeu, para indicar a realidade última não pode mencionar simplesmente Deus” (Cf. SOBRINO, *Jesus na América Latina*, p. 124).

<sup>38</sup> SOBRINO, *Jesus, o Libertador*, p. 107.

<sup>39</sup> SOBRINO, *Jesus na América Latina*, p. 124.

<sup>40</sup> Cf. *Ibid.*, p. 125.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 139.

Jon Sobrino procura fazê-lo a partir de um método com três vias de observação, a saber: via nocional, via do destinatário e via da prática. A primeira via, partindo da consciência histórica de Jesus, intenta averiguar a noção de Reino que Jesus teve, a partir das noções que circulavam no imaginário de Israel. A segunda via, não tão assinalada pela teologia clássica, mas que possui grande relevância para a Teologia da Libertação, tem os pobres como primeiros destinatários do Reino, a partir dos quais – ao menos em tese – se pode chegar a saber algo sobre o Reino. A terceira e última via aborda a vida histórica de Jesus – palavras e atos – a partir do pressuposto de que toda sua vida estava a serviço do anúncio do Reino<sup>42</sup>.

Não temos a intenção de fazer uma análise detalhada de cada uma das vias, mas abordá-las no conjunto do conteúdo sobre o Reino. A nosso modo de compreender o pensamento sobriniano, ambas se auxiliam e colaboram para melhor esclarecer o significado do Reino de Deus na vida histórica de Jesus.

## **2.2.2. O Reino de Deus**

### **2.2.2.1. Definição de Reino e reinado**

Definir o Reino de Deus se torna uma tarefa impossível. Nem mesmo Jesus o fez. Do mesmo modo, não pode ser enquadrado numa categoria espacial, como “algo geográfico nem implica uma situação estática”<sup>43</sup>, uma vez que o próprio Jesus deixou claro: “Não se poderá dizer: ‘Ei-lo aqui! Ei-lo ali!’” (Lc 17,21). Aliás, dele Jesus apenas afirma: “está próximo” (Lc 10,9). Para Sobrino, ao não definir o Reino de Deus, Jesus mantém sua historicidade e, – completamos – abertura ao transcendente, de modo a não esgotá-lo num conceito, ainda que tenhamos necessidade de precisá-lo. E ao não situá-lo geograficamente, deixa entrever o tipo de rei que é Javé, bem como a maneira como seu reinado acontece no mundo. Então, como classificá-lo e identificá-lo?

Sobrino dá duas visões importantes sobre a noção “Reino de Deus”: “1) o governo de Deus em ato, 2) para transformar uma realidade histórico-social má e injusta em outra boa e justa”<sup>44</sup>, na linha do Salmo 96,3 que diz: “pois ele vem para julgar a terra: ele vai julgar o

---

<sup>42</sup> Cf. SOBRINO, *Jesus, o Libertador*, p. 108-109.

<sup>43</sup> SOBRINO, *Jesus na América Latina*, p.128.

<sup>44</sup> SOBRINO, *Jesus, o Libertador*, p.111.

mundo com justiça, e as nações com sua verdade”. Mas essa noção, mais do que definir o Reino ou situá-lo enquanto realidade espaço-temporal indica a ação desse Reino no mundo, o que Sobrino chama de “reinado” de Deus, ou seja, a intervenção divina na realidade concreta dos seres humanos. “Portanto, ‘reinado’ de Deus é a ação positiva pela qual Deus transforma a realidade, e ‘reino’ de Deus é o que ocorre neste mundo quando é Deus quem realmente reina: uma história, uma sociedade, um povo transformados segundo a vontade de Deus”<sup>45</sup>. Mais do que Reino se faz necessário falar de reinado de Deus.

Para Sobrino, a percepção dessa ação – reinado – de Deus no mundo, através da qual o povo o reconhece como seu Rei<sup>46</sup>, gera esperança. Essa esperança perpassa o Antigo Testamento. Nessa linha estão os profetas e João Batista. Estes anunciam o reinado de Deus, numa realidade marcada pelo pecado reinante na história – objeto da denúncia do Reino –, a qual necessita não somente ser conciliada, mas reconciliada, afirma Sobrino. A reconciliação é nada menos que a instauração de “um mundo sem opressão”<sup>47</sup>.

João Batista anunciava a vinda iminente de Deus (“Reino dos Céus”) em termos de “juízo de Deus” e conclamava a conversão. Quem aderira a tal anúncio – portanto, arrependia-se – recebia o batismo como perdão dos pecados, sinal da nova vida (boa notícia). “João aparece, portanto, como profeta que denuncia o pecado do povo, anuncia a vinda de Deus e de seu radical juízo”<sup>48</sup>, traduzindo assim, as grandes expectativas da vinda do reino no tempo de Jesus.

Segundo Sobrino, a mensagem do Batista teve grande influência no seu tempo como também no próprio Jesus. Tanto que Jesus deixou-se batizar por João. De João, Jesus herdará “alguns conteúdos para sua própria proclamação do reino de Deus”<sup>49</sup>, como também seu viés profético, ainda que parte de sua linguagem tenha influência da pregação apocalíptica. Assim como o Batista, Jesus tem um pé no Antigo Testamento, onde o povo reconhecia o reinado de Deus que o salvou e o constituiu seu povo, e onde também – sobretudo após o fracasso da monarquia, das catástrofes, do exílio e do cativeiro – a concepção de reinado de Deus passa a ser vista como futuro e mais atenta ao conteúdo desse

---

<sup>45</sup> Idem.

<sup>46</sup> Cf. SOBRINO, *Jesus na América Latina*, p.129.

<sup>47</sup> Ibid., p.130.

<sup>48</sup> Cf. SOBRINO, *Jesus, o Libertador*, p. 114.

<sup>49</sup> Ibid., p. 116.

reinado – seguindo a linha dos profetas. Mas ao mesmo tempo Jesus tem consciência do momento histórico, e sua atuação em favor do Reino acentua uma novidade, sobretudo pelo fato de que para Jesus, o Reino já é realidade<sup>50</sup>.

De fato, para os judeus, sobretudo no tempo em que aparece Jesus, há uma intensa espera pelo reinado de Deus, reaparecendo assim, a noção de Reino de Deus. Havia, no entanto, uma controvérsia quanto à maneira como o Reino se estabeleceria. Por um lado, vigorava a concepção daqueles que o viam se concretizar na obediência irrestrita à Lei e, por outro, havia a concepção dos que defendiam o uso da força através das armas (expulsando os romanos), para assim instaurá-lo<sup>51</sup>. Em ambos os casos, acreditava-se piamente que o reinado de Deus aconteceria.

É fato que Jesus se insere na esperança – de instauração do Reino – que perpassa a vida de seu povo e dela foi promotor. Situa-se, assim, no tempo e continuidade histórica, e nesta revela sua própria visão do Reino de Deus<sup>52</sup>.

Conforme os sinóticos, Jesus inicia seu ministério anunciando a proximidade do Reino e ao mesmo tempo convidando as pessoas a segui-lo (Mc 9,1; Mt 12,28; Lc 17,21). Para ele o Reino não só já é uma realidade, mas é preciso acolhê-lo com esperança e, sobretudo, com certeza. Ressalta Sobrino: “Em linguagem sistemática, Jesus tem a audácia de proclamar o desenlace do drama da história, a superação, finalmente, do anti-reino, a vinda inequivocadamente salvífica de Deus. E os sinais que acompanham suas palavras mantêm essa esperança”<sup>53</sup>.

Segundo Sobrino, o Reino anunciado por Jesus é puro dom e sua vinda tem como marca fundamental a misericórdia, portanto, sem outra exigência, senão o amor de Deus. Por ser iniciativa gratuita de Deus, requer acolhida por parte do ser humano. Mas “esta gratuidade [...] não se opõe à ação dos homens”<sup>54</sup>, antes exige destes a conversão. Lembra o teólogo que “Jesus não é um tranquilizador de consciências”<sup>55</sup>, de modo que o Reino apresenta-se como “juízo de Deus”, o que exige posicionamento. Nisto assemelha-se a João Batista. Difere, no

---

<sup>50</sup> Cf. SOBRINO, *Jesus na América Latina*, p. 127-128.

<sup>51</sup> Cf. *Ibid.*, p.128.

<sup>52</sup> Cf. BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 220.

<sup>53</sup> SOBRINO, *Jesus, o Libertador*, p. 119.

<sup>54</sup> *Idem.*

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 121.

entanto, porque para Jesus, o juízo iminente de Deus é, antes de tudo, graça, isto é, boa notícia. É a misericórdia de Deus oferecida gratuitamente que move o pecador à mudança de vida e, portanto, o capacita a também amar o seu próximo. Por isso, o Reino é boa notícia para quem o recebe.

O anúncio do Reino de Deus, como boa notícia, é algo bom, razão pela qual a alegria aparece como marca característica. É boa notícia e, portanto, uma verdade – mas não simplesmente uma verdade doutrinal – a ser comunicada, algo que leva a uma mudança radical de vida. Por isso, “um modo de verificar que o que se anunciou é boa notícia – afirma Sobrino – é constatar se causa alegria, pois seria contradição estrita que fosse anunciada e não gerasse alegria”<sup>56</sup>. E o é, sobretudo, porque “Deus se aproxima, se aproxima porque é bom e é bom para os homens que Deus se aproxime”<sup>57</sup>, diz Sobrino. Desse modo, o Reino de Deus, como boa notícia – e, portanto, verdade – não se impõe, antes é oferta gratuita que revela sua infinita misericórdia para com os pequenos.

O anúncio do Reino como boa notícia tem como destinatários privilegiados, os pobres. Logo, o Reino é parcial.

#### **2.2.2.2. A boa notícia é para os pobres: parcialidade do Reino**

Segundo o aspecto metodológico já acenado anteriormente – a via dos destinatários<sup>58</sup> – Sobrino parte da premissa de que o Reino de Deus enquanto boa notícia é algo relacional, de modo que seus destinatários ajudam essencialmente a esclarecer seu conteúdo. Para ele, os destinatários privilegiados do Reino de Deus são os pobres. Nesse sentido, podemos abordar a boa notícia do Reino a partir de dois aspectos: o anúncio do Reino aos pobres e a parcialidade do Reino de Deus.

##### **2.2.2.2.1. O anúncio do Reino de Deus**

Jon Sobrino afirma que a missão de Jesus é destinada prioritariamente aos pobres (cf. Lc 4,18). Mas os evangelhos não apresentam um conceito unívoco a partir do qual se possa defini-los, como também uma reflexão estritamente conceitual. Apesar disso não se pode negar a existência e o significado que os pobres têm na vida de Jesus. Os pobres são,

---

<sup>56</sup> Ibid., p. 123

<sup>57</sup> Ibid., p. 121.

<sup>58</sup> Cf. Ibid., p. 109.

fundamentalmente, os que estão à margem da história, seja pela exclusão religiosa, seja pela exclusão social<sup>59</sup>.

Segundo o teólogo, os sinóticos não se referem a pobres individualmente. Mas falam de forma dialética de pobres e ricos como grupos antagônicos e da pobreza como uma realidade coletiva e massiva, o que em termos históricos aparece numa dupla dimensão: pobres econômico-sociologicamente: os que sofrem qualquer tipo de opressão real – e esta estrutural –: “os que padecem necessidade, os famintos e sedentos, os nus, forasteiros, doentes e encarcerados, os que têm fome, os que choram, os que estão esmagados por um peso”<sup>60</sup>, na linha de Lucas 4; pobres religiosamente: os que gozam de má fama, aqueles cuja ignorância religiosa e cujo comportamento moral impediam o acesso à salvação<sup>61</sup>. Nesse sentido, os pobres podem ser identificados como aquela categoria alijada de sua dignidade, colocados à margem do convívio social, para os quais a vida não oferece perspectivas<sup>62</sup>. Em ambos os casos, padecem da mesma sorte: a falta de misericórdia.

Dos pobres, Jesus afirma que é o Reino de Deus, “um reino cujo conteúdo mínimo, mas fundamental, é a vida e a dignidade dos pobres”<sup>63</sup>, e a partir deles, de todo ser humano. Por isso, é um Reino formalmente parcial.

#### **2.2.2.2. A parcialidade do Reino de Deus**

Jon Sobrino afirma que o Reino de Deus enquanto realidade escatológica é universal, mas enquanto realidade histórica é parcial, ou seja, é para os pobres e “unicamente dos pobres”. Essa afirmação tem sua raiz no Antigo Testamento, sobretudo no acontecimento fundante do Reino – o Êxodo – onde Deus se revela, mostra-se solidário com os pobres e os liberta. A parcialidade de Deus se torna mediação fundamental de sua revelação e sua própria realidade evidencia-se através de sua parcialidade para com os oprimidos<sup>64</sup>.

---

<sup>59</sup> Cf. BOMBONATO, *Seguimento de Jesus*, p. 222; SOBRINO, *Jesus, o Libertador*, p. 125-126.

<sup>60</sup> SOBRINO, *Jesus na América Latina*, p.133-134.

<sup>61</sup> Sobrino elenca os pobres que gozam da prerrogativa exclusivista de então: “os pecadores, publicanos, prostitutas (Mc 2,6; Mt 11,19; 21,32; Lc 15,1); são os simples (Mt 11,25), os pequenos (Mc 9,2; Mt 10,42; 18,10.14), os menores (Mt 25,40.45); os que exercem profissões desprezadas (Mt 21,31; Lc 18,11)” (Cf. SOBRINO, *Jesus na América Latina*, p.133).

<sup>62</sup> Cf. SOBRINO, *Jesus, o Libertador*, p. 128.

<sup>63</sup> Idem.

<sup>64</sup> Cf. Ibid., p. 129.

Do mesmo modo – destaca Sobrino – a parcialidade do Reino está presente no Antigo Testamento. Assim como o rei esperado por Israel estará do lado do oprimido e fará justiça, em termos de reino acontece a mesma coisa: a parcialidade do reino se mostra na “defesa ativa do pobre pelo fato de ser pobre”<sup>65</sup>. Essa parcialidade revela seu caráter dialético na medida em que opta por uns em oposição a outros<sup>66</sup>, classificados por Sobrino em dois tipos de grupos ou pessoas: “uns aceitos e outros rejeitados por Deus”. Para os que historicamente foram excluídos, privados da vida comum, tornam-se agora acolhidos, porque assim é o Reino de Deus: “os últimos serão os primeiros” (Mt 20,16). Mas essa parcialidade do Reino entra em confronto com o anti-reino.

### **2.2.3. A oposição entre Reino de Deus e o anti-reino: a misericórdia historizada**

Segundo Jon Sobrino, o Reino de Deus não se estabelece num mundo qualquer, muito menos sem oposição<sup>67</sup>. Antes, surge em meio a conflitos, opondo-se a situação de opressão a que são vítimas os pobres. Tal realidade Sobrino chama de anti-reino. Sua característica é o pecado e este configura o mundo. Nesse caso, enquanto o Reino é gerador de vida, o anti-reino é gerador de morte. Logo, o Reino e o anti-reino situam-se em lados opostos.

Jesus opõe-se às injustiças do mundo – frutos do anti-reino. E ao fazê-lo, revela o que não é Reino de Deus e, ao mesmo tempo, denuncia a presença do anti-reino que historicamente configura o pelear da humanidade. O anti-reino segrega os seres humanos e gera vítimas. Nesse sentido, conforme vimos antes, Jesus está na linha da continuidade com os outros anunciadores da história – os profetas –, marcada pela denúncia da opressão, mas ao mesmo tempo da esperança que o Reino gera. Vejamos melhor o que é o anti-reino – como este se configura – e sua oposição com o Reino de Deus.

#### **2.2.3.1. O anti-reino**

Segundo Sobrino, desde o Antigo Testamento, como no tempo de Jesus, havia a convicção de que o mundo era dominado por forças superiores, as quais produziam diversos

---

<sup>65</sup> Ibid., p. 130.

<sup>66</sup> Cf. BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 224.

<sup>67</sup> Cf. SOBRINO, *Jesus, o Libertador*, p. 146.

males no ser humano, sejam psíquicos como físicos. Tais forças, denominadas demoníacas, tinham forte incidência sobre a vida das pessoas e as escravizavam<sup>68</sup>. Havia um medo real dos demônios.

Jesus se insere nessa cultura, marcada pelo temor ao maligno. Ele não negou a existência de tais forças – demônios –, mas as unificou na expressão “Satanás”. Contudo, para Jesus, o mal não tem apenas uma dimensão pessoal, mas também uma dimensão universal e age fortemente na história. Nesse sentido – afirma Sobrino – o mal que atua no mundo “é a força negativa da criação, que a destrói e a torna capaz de destruir, a qual se expressará histórica e socialmente como anti-reino”<sup>69</sup>.

Se por um lado Jesus reconhece a força do mal presente no mundo e sua atuação na vida das pessoas, por outro identificou outras forças malignas. Essas forças têm caráter histórico, aparecem personificadas em grupos de poder e configuram o mundo como anti-reino. A partir dos evangelhos, Sobrino elenca tais forças em grupos, atuantes no tempo de Jesus, a saber: os fariseus: que com um poder hipócrita, se colocavam como exemplares; os escribas: detentores do poder intelectual; e os sumos sacerdotes: detentores do poder religioso. A este último, estava unido o poder político – responsável pelo governo de Israel enquanto nação –, o poder econômico – o qual girava de certo modo ao redor do templo –, e o poder sociocultural – que normatizava a vida das pessoas, através de critérios de dignidade e indignidade<sup>70</sup>.

Jon Sobrino observa que o anti-reino “não é somente o mundo da limitação e da miséria natural, mas também o mundo da miséria histórica, devido a opressão de alguns homens sobre os outros”<sup>71</sup>. De modo concreto, essa ação do anti-reino aparece no mundo dos ricos e opressores contra o mundo dos pobres e oprimidos<sup>72</sup> – o que já tratamos no primeiro capítulo. O Reino se opõe ao anti-reino na medida em que opta pelos últimos da história – os pobres – e busca libertá-los de sua inumanidade. Nesse feito – diz Sobrino –, há uma relação dialética e duélica entre o Reino e o anti-reino, pois um age contra o outro.

---

<sup>68</sup> Cf. SOBRINO, *Fora dos pobres não há salvação*, p. 128.

<sup>69</sup> SOBRINO, *Jesus, o Libertador*, p. 145.

<sup>70</sup> Cf. SOBRINO, *Fora dos pobres não há salvação*, p. 128-129.

<sup>71</sup> SOBRINO, *Jesus na América Latina*, p.131.

<sup>72</sup> Cf. SOBRINO, *Fora dos pobres não há salvação*, p. 129.



Essa dimensão duelística – Reino e anti-reino – se torna evidente na expulsão de demônios, descrita nos evangelhos. Nela Jesus aparece vencendo os demônios, e estes lutam para não serem aniquilados. Nessa reação transparece o modo como reage o anti-reino, o que deixa evidente que a vinda do Reino não se dá de forma pacífica, muito menos ingênua. Em outras palavras, a prática de Jesus em favor da libertação dos pobres supõe, decisivamente, luta contra o anti-reino e, portanto, reação deste. Do contrário, a não reação do anti-reino – afirma Sobrino – indica que o Reino não foi construído. A oposição do anti-reino confirma que o Reino, em Jesus, é realidade.

### **2.2.3.2. O Reino de Deus**

O Reino de Deus se insere na história em frontal oposição ao mundo do anti-reino. Essa oposição revela a face misericordiosa do Reino para quem os pobres têm a primazia. Segundo Sobrino, o embate travado com o anti-reino se torna evidente na relação que o Reino estabelece com os marginalizados e nas parábolas narradas por Jesus.

Em várias passagens dos evangelhos, Jesus não só acolhe os pecadores – publicanos (Mc 2,15-17; Lc 19,1-10), prostituta (Lc 7,36-50), samaritana (Jo 4,7-42) –, mas ainda perdoa-lhes os pecados. Para Sobrino, a atenção de Jesus pelos últimos da sociedade de então revela a proximidade do Reino num ambiente impregnado pelo anti-reino. Na ação de Jesus, os que historicamente foram colocados à margem do convívio social e impedidos de se aproximar de Deus, são agora acolhidos e experimentam sua misericórdia. A acolhida – anterior ao perdão – revela a graciousidade do Reino, de modo que expressa a libertação, pois devolve a dignidade aos desprezados e marginalizados pela sociedade. O gesto de amizade de Jesus ao se aproximar e acolher os marginalizados é que liberta, pois, por si mesmo supera a divisão<sup>73</sup>.

As parábolas de Jesus retratam o cotidiano da vida das pessoas. Falam do Reino, apesar de não defini-lo. Segundo Sobrino, através delas, Jesus procura mostrar a seus interlocutores a que se assemelha o Reino, ao mesmo tempo em que denuncia a ação do anti-reino. Desse modo, as parábolas estão abertas a interpretação dos ouvidos, para que, ao compreendê-las, percebam o apelo à tomada de posição em favor do Reino, pois este não

---

<sup>73</sup> Cf. SOBRINO, *Jesus, o Libertador*, p. 150.

admite neutralidade. Assim, as parábolas têm um caráter desideologizador, na medida em que seu conteúdo explicita a contradição do anti-reino<sup>74</sup>.

De fato, as parábolas reproduzem a mensagem central de Jesus acerca do Reino. Revelam sua iminência (Mc 13,28) e sua novidade (Mc 2,21). Sua mensagem fundamental é a mesma do anúncio e prática de Jesus: o Reino se aproxima dos pobres e desprezados. Isso acontece porque assim é Deus: parcial, rico em misericórdia, apaixonado pelos pequenos. Desse modo, a proximidade do Reino se converte em boa-notícia, porque nele os pobres podem esperar com alegria e sem medo.

A mensagem do Reino, transmitida nas parábolas, revela ainda que sua aproximação desinstala. Não é possível que o Reino de Deus se aproxime e tudo continue igual. Através das parábolas Jesus anuncia sua exigência: é preciso ser misericordioso com o sofredor (Lc 10,29-37), e ter atenção ao necessitado (Mt 25,36-46), fazer-lhes justiça.

### **2.2.3.3. Historização da misericórdia: justiça do Reino**

Para Sobrino, Jesus não apenas anuncia uma esperança aos pobres e excluídos, mas busca libertá-los de sua condição real, sobretudo de miséria. Por isso, é importante aqui destacar não tanto os mecanismos de libertação utilizados por Jesus em favor dos pobres – o que pode ter várias interpretações, dependendo do ponto de vista abordado – mas como, através de tais mecanismos, Jesus suscitou esperança, como também correspondeu à proximidade do Reino, o que em parte vimos acima: a luta contra os demônios e as parábolas. Em outras palavras, como a práxis libertadora de Jesus, teve incidência na realidade concreta dos pobres, mudando-lhes a vida<sup>75</sup>.

Sobrino apresenta três aspectos da ação libertadora de Jesus, através dos quais os pobres experimentam a justiça do Reino de Deus. O primeiro a destacar são seus *milagres e exorcismos*. Estes, mais do que revelar uma ação prodigiosa de Jesus, evidenciam sua intervenção em favor da vida, em detrimento de uma realidade má. O segundo é a promoção da *solidariedade*, historizada junto àqueles que sofrem sua falta. Jesus luta contra a ausência de solidariedade entre as pessoas colocando-se ao lado daquelas que por motivo social e religioso são desclassificadas pela sociedade, a saber: prostitutas, leprosos, impuros para o

---

<sup>74</sup> Cf. Ibid., p. 153.

<sup>75</sup> Cf. SOBRINO, *Jesus na América Latina*, p.135.

culto, samaritanos, publicanos, e outros; ele chegou ainda ao absurdo de sentar-se à mesa com elas. E por fim, o terceiro aspecto, é a *denúncia contra o pecado*. Este se refere não somente a um fechar-se a Deus que gratuitamente se oferece, mas também a uma rejeição ao ideal do Reino de Deus, isto é, na complacência com uma sociedade de vítimas e verdugos; o pecado atenta contra o conteúdo do Reino. Desse modo, Jesus denuncia toda e qualquer estrutura ou situação que coloca os seres humanos em oposição e, portanto, impossibilita uma convivência igualitária e humanizadora. Para Jesus a solidariedade é fruto da misericórdia<sup>76</sup> e esta ganha concretude ao fazer justiça aos pobres.

De fato, Jesus anunciou a predileção de Deus pelos alquebrados da história, e denunciou qualquer tipo de manipulação dos seus direitos, portanto, das injustiças a que são vítimas. Nisso, revelou o modo de corresponder à aproximação do Reino de Deus<sup>77</sup>. Na promoção da justiça em favor dos oprimidos – por serem os destinatários e maioria na sociedade – Jesus historicizou a misericórdia.

O teólogo salvadorenho recorda que a misericórdia – expressão do amor –, vai além de um puro sentimentalismo. Ela é medida “pela objetividade daquilo que se faz e não pela intenção ou qualificação a priori de quem a faz”<sup>78</sup>. Jesus a materializou ao anunciar a utopia do Reino, seu grande ideal<sup>79</sup>.

Segundo Sobrino, a utopia do Reino é a transformação desse mundo iníquo, onde os seres humanos possam chegar a uma reconciliação, conforme o profeta: “Estes quebrarão as suas espadas, transformando-as em relhas, e as suas lanças, a fim de fazerem podadeiras. Uma nação não levantará a espada contra a outra, e nem se aprenderá mais a fazer guerra” (Is 2,4). Desse modo, conclui Sobrino: “a utopia do Reino é vista não só como superação da miséria [...] mas também como o mundo de reconciliação entre os homens”<sup>80</sup>. A reconciliação é, senão, a concretização da justiça, e esta aos pisoteados da história. Por isso, há uma luta entre o Reino e o anti-reino.

De fato, um mundo configurado pecaminosamente pelo anti-reino, exige a justiça como forma de superá-lo. Isso implica anunciar um jeito de viver conforme a vontade de

---

<sup>76</sup> Cf. *Ibid.*, p.135-136.

<sup>77</sup> Cf. *Ibid.*, p.137.

<sup>78</sup> *Idem.*

<sup>79</sup> Cf. SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 13.

<sup>80</sup> SOBRINO, *Jesus na América Latina*, p.131.

Deus, que “não quer a morte do pecador, mas sim que se converta e viva” (Ez 33,11). Seguindo a linha dos profetas – que denuncia a opressão da qual os pobres são vítimas, o que deixa subjacente a utopia que anunciam –, Jesus se opõe ao anti-reino e anuncia a justiça a que todos são chamados, mas, primariamente, a partir dos destinatários do Reino de Deus, os pobres. Estes são a máxima expressão e resultado da força histórica do anti-reino. E falando de forma positiva, os pobres quando alcançados pela justiça, evidenciam a aproximação do Reino, bem como o conhecimento do Deus que reina fazendo-lhes justiça<sup>81</sup>.

A não adesão à realidade concreta dos pobres – e a justiça que lhes pertence – implica não só recusa ao Reino de Deus, como também revela um desconhecimento do Deus do Reino, o que configura injustiça aos pobres<sup>82</sup>. Logo, aderir ao Reino implica aderir à causa dos pobres, precisamente, lutar por sua libertação. Reconhecê-los como os primeiros destinatários do Reino (cf. Lc 4,18-19), significa assumir a realidade histórica a que estão imersos, fazendo-lhes justiça – prenúncio da justiça que “se manifestará como fundamento para o novo mundo ao fim deste mundo injusto”<sup>83</sup>, lembra Moltmann. Na justiça aos pobres, a misericórdia é historizada.

Desse modo, a missão de Jesus, a qual tinha como horizonte o anúncio do Reino de Deus, e este, prioritariamente aos pobres – seus primeiros destinatários –, o levou até as últimas consequências, provocando-lhe um destino trágico, a morte de cruz. A entrega de sua vida, expressão máxima de seu coração misericordioso – e, portanto, de seu ser misericordioso – tornou-se prova cabal da ultimidade do Reino em sua vida e realização de sua missão, e esta cumprida “no seu abandono na cruz”<sup>84</sup>.

### **2.3. Cruz, o testemunho radical: imagem do Deus verdadeiro**

A centralidade da cruz para a fé cristã é indiscutível<sup>85</sup>. É central, sobretudo, porque o foi para Jesus. Como consequência de sua vida histórica, através da cruz e na cruz Jesus revela quem é Deus, mas não qualquer Deus, senão um “Deus crucificado”<sup>86</sup>, afirma

---

<sup>81</sup> Cf. Idem.

<sup>82</sup> Cf. Idem.

<sup>83</sup> MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado: a cruz de Cristo, como base e crítica da teologia cristã*. Santo André: Academia Cristã, 2011, p. 208.

<sup>84</sup> Ibid., p. 253.

<sup>85</sup> Cf. Ibid., p. 252; SOBRINO, *Cristologia a partir da América Latina*, p. 191.

<sup>86</sup> MOLTSMANN, *O Deus crucificado*, p. 245-354.

Jürgen Moltmann. Retomar o significado da cruz na vida de Jesus, intenta perceber aí a possibilidade de Deus ser afetado pelo sofrimento de seu Filho, isto é, ser crucificado em Jesus, para alcançar o verdadeiro ser de Deus. E ainda, chegar à compreensão do que levou Jesus à tão extrema radicalidade: “tendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os até o fim” (Jo 13,1), e nesta radicalidade perceber a historização da misericórdia. De fato, na radicalidade de sua entrega, a misericórdia foi historizada e Deus é revelado.

Jon Sobrino procura deixar claro o significado histórico da cruz de Jesus, e este para além do seu caráter salvífico, pois, segundo afirma, visto somente nesta perspectiva, pode conotar – e não raras vezes acontece – uma concepção mágica da redenção, suprimindo, assim, o escândalo que a cruz acarreta. Em outras palavras, a cruz vista a partir da soteriologia em favor do ser humano – mesmo não descartando seu caráter soteriológico e salvífico – pode desvirtuar seu significado na vida de Jesus e sua consequência histórica. Por isso, faz-se necessário vê-la na sua dimensão testemunhal, na qual aparece a verdade de Deus e, conseqüentemente, do ser humano: “a cruz vista antes da própria cruz”<sup>87</sup>. De início, veremos como a cruz foi vista após a ressurreição para, posteriormente, abordá-la enquanto lugar da fidelidade de Jesus e revelação da verdadeira imagem de Deus, a qual se revela também como o lugar de Deus mesmo.

### **2.3.1. A cruz compreendida após a ressurreição**

A cruz compreendida após a ressurreição é fruto da fé. De fato, a fé se torna consciente de si mesma a partir da ressurreição. Através desta, abre-se a possibilidade de enxergar a ação de Deus na história, bem como surge uma nova ideia deste Deus. Somente através da ressurreição passa-se a entender o significado soteriológico da história de Jesus: “foi entregue pelas nossas faltas e ressuscitou para a nossa justificação” (Rm 4,35), e chega-se a afirmar: Jesus de Nazaré é realmente o Filho de Deus<sup>88</sup>.

Segundo Sobrino, essa compreensão faz parte do patrimônio da fé, recebida da Tradição. Contudo, o teólogo critica o fato de que desde os primórdios da reflexão cristológica, houve dificuldade de se manter o escândalo que a cruz de Jesus acarreta à fé cristã, ou seja, o de mergulhar no significado da cruz em si mesmo e como revelação de Deus.

---

<sup>87</sup> SOBRINO, *Cristologia a partir da América Latina*, p. 194.

<sup>88</sup> Cf. *Ibid.*, p. 195.

Isso supõe uma aproximação consciente do Deus que aí se revela, o que não comporta um saber prévio sobre Ele.

O Novo Testamento, ainda que traga importantes informações a respeito da morte de Jesus, não conseguiu alcançar a profundidade da cruz. Nas palavras de Sobrino, “no Novo Testamento se torna difícil manter o que é típico do cristianismo: o escândalo da cruz”<sup>89</sup>. Isso aparece em várias narrações, nas quais o escândalo da interpretação da morte de Jesus é explicitado de forma suavizada.

Em Marcos, a morte de Jesus é descrita de modo trágico e sóbrio: “Jesus, então, dando um forte grito, expirou” (Mc 15,37). Marcos coloca ainda na boca de Jesus o Salmo 22: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?”, o que revela o silêncio e abandono de Deus. A narração de Mateus, a qual segue basicamente Marcos, também aborda o sentido do abandono de Deus. Em Lucas e João – segundo Moltmann – já há uma tentativa de minimizar o escândalo da morte de Jesus. Lucas substitui o Salmo 22 pelo Salmo 31, no qual aparece a confiança de Jesus em seu Pai: “Pai, em tuas mãos entrego meu espírito” (Sl 31,6). Em João, a morte de Jesus se dá de forma majestosa, como quem é dono da situação; o Salmo 22 é substituído pela afirmação: “Tudo está consumado” (Jo 19,30)<sup>90</sup>.

Para o teólogo salvadorenho, o abandono de Deus é mantido por Paulo: “nós, porém, anunciamos Cristo crucificado...” (1Cor 1,23) e na carta aos Hebreus: “É ele que, nos dias de sua vida terrestre, apresentou pedidos e súplicas, com veemente clamor e lágrimas, àquele que o podia salvar da morte” (Hb 5,7). Mas, em geral, o escândalo da cruz não é abordado a contento, o que deixa entrever “um movimento de passar por alto o escândalo: se o Pai ressuscitou a Jesus, torna-se difícil entender que o tenha abandonado na cruz”<sup>91</sup>.

Outra constatação quanto à dificuldade do Novo Testamento em interpretar a morte de Jesus, está no rápido desaparecimento do título “servo de Javé” – característico do crucificado e que descreve mais sua obra terrestre –, dando lugar a títulos de dignidade – o que ressalta Jesus como o Messias, o Senhor, o Filho de Deus, o Logos – que realça o ressuscitado. Tendeu-se a acentuar o positivo da ressurreição em detrimento do anterior a esta, ou seja, a vida terrena de Jesus. Na medida em que avança a reflexão teológica quanto à

---

<sup>89</sup> Ibid., p. 196.

<sup>90</sup> Cf. MOLTSMANN, *O Deus crucificado*, p. 190.

<sup>91</sup> SOBRINO, *Cristologia a partir da América Latina*, p. 197.

pessoa de Jesus – pós ressurreição –, o título “servo” que mais sugere a cruz vai desaparecendo, ou seja, “poucas são as passagens em que se interpreta a figura de Jesus como a do servo”<sup>92</sup>. Contudo, Sobrino insiste no fato de que o título que mais diretamente se relaciona com a morte de Jesus – consequência de sua vida –, é o do “servo de Javé”, na linha de Isaías 53.

Outro aspecto ainda do Novo Testamento onde a cruz aparece desvirtuada – segundo Sobrino – consiste sublinhá-la no seu caráter puramente salvífico, a partir do desígnio de Deus. Nesta visão, a cruz deixa de ser escândalo para ser algo positivo em favor do ser humano; perde assim sua consequência histórica, como também não colabora para um verdadeiro conhecimento do Deus de Jesus. Para o teólogo, a cruz vista a partir do seu benefício ao ser humano, ignora sua relação com Deus mesmo e, conseqüentemente, revela um Deus apático ao sofrimento do seu Filho, para quem tudo já estava determinado.

À esteira dessa concepção, se desenvolve a reflexão cristológica do Novo Testamento. Daí firmou-se a ideia de que Jesus foi crucificado para “conceder a Israel o arrependimento e a remissão dos pecados” (At 5,31). Aos poucos, foram surgindo modelos explicativos – tomados principalmente do Antigo Testamento – a partir de uma ideia de culto, de como a cruz de Jesus pode ser salvação e perdão dos pecados: Jesus morre como expiação (Mc 10,45), derrama seu sangue por nós (Mc 14,23s; Lc 22,20), morre como vítima expiatória (Rm 3,25). Outra forma de explicar a morte de Jesus foi concebê-la como nova aliança (Mc 14,24; Mt 26, 28). Em Paulo, ao assumir o poder acusador da lei, dela nos libertou (Gl 3,13) e eliminou a maldição da lei (Cl 2,13s; Ef 2,14s)<sup>93</sup>.

Para embasar tal concepção, o Novo Testamento procura ressaltar o “porquê” e o “para quê” da morte de Jesus. O primeiro ancora-se no desígnio e na vontade de Deus (At 2,23; 4,28; Mc 8,31). Considera a cruz e conseqüentemente a morte de Jesus a partir de seu aspecto redentivo. Em Lucas a cruz é apresentada como predita nas escrituras e necessária (Lc 24,25-26); a mesma concepção encontra-se em Paulo: “Foi sepultado, ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras” (1Cor 15,4). No entanto, nessa visão, ainda que a cruz destaque seu caráter redentivo – o que é positivo –, não tem o que revelar de Deus, pois já se sabe conhecê-lo, afirma Sobrino. Por outro lado – argumenta o teólogo –, o silêncio de Deus na

---

<sup>92</sup> SOBRINO, *Cristologia a partir da América Latina*, p. 198.

<sup>93</sup> Cf. *Ibid.*, p. 201.

cruz deve romper com qualquer possibilidade humana de conhecê-lo previamente. Ou seja, “ao pensar sobre Deus, deve-se romper com todo esquema lógico sobre o conhecimento de Deus”<sup>94</sup>.

Para o teólogo salvadorenho, nessa concepção da morte de Jesus enquanto redenção do gênero humano, se pode notar aspectos positivo e negativo. O positivo consiste mostrar que a cruz foi salvação: “Deus amou tanto o mundo que entregou seu Filho” (Jo 3,16). O negativo está no fato de que o acento no setereológico desvia a atenção do próprio Deus, uma vez que se afirma que Deus nos amou, mas não se diz como se deu esse amor. “Pois o que está em jogo é o tipo de solidariedade que Deus possui com os homens; se esta solidariedade de Deus deve passar pela cruz em presença das cruces históricas ou se no fundo Deus mesmo permanece intocado pela cruz histórica, por ser ele, por essência, intocável”<sup>95</sup>, questiona Sobrino. Ou seja, a morte de Jesus a partir da visão soteriológica, explica o para quê, mas deixa em aberto o positivo do porquê – o como Deus salva o ser humano –, visto que a cruz coloca em questão a verdadeira realidade da divindade.

A dificuldade em manter o escândalo da cruz e morte de Jesus também aparece na história da Igreja e da teologia. Partiu-se de uma concepção de Deus que não deriva da cruz, bem como de uma ideia do culto como sacrifício que não deriva de Jesus, afirma Sobrino.

Segundo o jesuíta, para alguns teólogos da antiguidade, Jesus não se sente abandonado pelo Pai. Nessa visão, o Salmo 22 é apenas metafórico, no sentido de que Jesus, ao citá-lo, o faz não em seu nome, mas da humanidade pecadora e abandonada. Na pessoa de Jesus, os pecadores são abandonados por Deus, concepção defendida por Orígenes, Cirilo de Alexandria e Agostinho. Na mesma linha estão os padres latinos, para quem Jesus – o qual não cometeu pecado – só poderia estar falando em nome dos pecadores em sua pessoa. Já outros padres da Antiga Igreja, como Epifânio e Eusébio, interpretam o Salmo 22 como um diálogo entre a natureza humana e divina, na qual a humana reclama de ser abandonada pela divina no sepulcro. Padres ainda, como Tertuliano, Ambrósio e Tomás de Aquino, reconhecem que Jesus sofreu o abandono de Deus e explicam a causa de sua angústia e sofrimento a partir de uma visão psicológica, mas não admitem seu desespero<sup>96</sup>.

---

<sup>94</sup> SOBRINO, *Cristologia a partir da América Latina*, p. 200.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>96</sup> *Cf. Ibid.*, p. 203.



Outra dificuldade em manter a radicalidade da cruz e a compreensão do Deus nela revelado, está na interpretação dada na Idade Média sobre o sentido salvífico da morte de Jesus, defendida por Santo Anselmo. Segundo sua teoria – com base no direito germânico – uma ofensa só pode ser compensada por alguém que esteja à altura do ofendido. O pecador, por ser criatura, ao ofender a Deus não pode por si mesmo sanar sua falta. Nessa visão, somente o Filho, feito homem, tem condições de reparar a falta cometida contra o Pai. Daí o motivo pelo qual se entregou à morte em virtude de nossa reconciliação com Deus e o perdão de nossos pecados<sup>97</sup>.

Para Sobrino, outro aspecto que desvirtua a historicidade da cruz de Jesus, consiste em considerá-la como condição de possibilidade da existência de culto cristão. Essa concepção tem sua origem nos primórdios do cristianismo, na medida em que foi se entrosando nas culturas e, pouco a pouco, assimilando seus esquemas religiosos, os quais estavam centrados, basicamente, num culto de sacrifício. Nesse feito, em fins do século I, os cultos de sacrifícios pagãos dão lugar ao culto de sacrifício incruento de Jesus, em detrimento daquilo que a princípio caracterizou a liturgia cristã, a saber, o ágape, a celebração de agradecimento da salvação, a lembrança de Jesus presente através do seu Espírito no meio da comunidade. Daí que a cruz começa a ser vista não a partir do seu escândalo, mas como sacrifício, através da qual se sublinhou mais seu aspecto religioso do que histórico<sup>98</sup>.

Outra concepção destacada por Sobrino é a da metafísica grega sobre o ser e a perfeição de Deus, a qual não comporta o negativo; concepção que influenciou a compreensão cristã da cruz. Na ideia grega da realidade deve ser esclarecida a ordem e a desordem, não havendo nesta a compreensão do nada. Para a concepção grega, a ideia de perfeição pressupõe imutabilidade – o perfeito é, portanto, o eterno e a-histórico – o que é essência da divindade. Logo, pensar o sofrimento como forma de ser de Deus, implicaria contradição. A reflexão cristã tentou superar tal concepção a partir da perspectiva bíblica da criação, mas mesmo assim, segundo Sobrino, não soube incorporar a concepção que tinha de Deus o nada que é a morte. Nessa visão, a morte de Jesus não possui nenhum aspecto positivo, uma vez ser inadmissível Deus todo-poderoso ser afetado pelo negativo do sofrimento e da morte. Nesse

---

<sup>97</sup> Cf. ANSELMO, S. *Por que Deus se fez homem?* São Paulo: Novo Século, 2003, p. 25.

<sup>98</sup> Cf. SOBRINO, *Cristologia a partir da América Latina*, p. 205.

sentido, “a morte de Jesus em si não pode ser considerada como mediação de Deus na primeira teologia cristã”<sup>99</sup>, afirma o teólogo.

Por fim, Sobrino destaca, ainda, a influência do pensamento metafísico grego na concepção cristã da cruz. Segundo a epistemologia grega baseada na analogia e na admiração, torna-se impossível conhecer o caráter revelador de Deus na cruz de Jesus. A partir da analogia, o pensamento grego procura conhecer a realidade: o novo ou desconhecido é conhecido pelo já conhecido. A aplicação dessa ideia à visão cristã implica no conhecimento de Deus a partir do positivo das criaturas, a saber: beleza, ordem, inteligência, poder. Nessa concepção, a cruz nada pode revelar uma vez que na morte não se encontra nenhum desses atributos.

Desse modo, Sobrino deixa claro que já nos primórdios da fé cristã, a cruz de Jesus foi – consciente ou inconscientemente – perdendo sua incidência histórica. Para o teólogo salvadorenho, a reflexão cristológica ocorreu-se assim – como ainda hoje – no grave perigo de esquecer quem de fato morreu na cruz, sua incidência para a fé cristã, bem como a possibilidade de Deus ser afetado com a morte do seu Filho.

Passemos agora a considerar o que consiste, segundo Sobrino, uma verdadeira teologia da cruz.

### **2.3.2. A cruz de Jesus: consequência de sua vida histórica**

Tomamos como premissa desse subtítulo a afirmação de Moltmann: “Deus não se tornou homem conforme nossos conceitos sobre o ser humano. Ele se tornou um homem que não queremos ser, ou seja, um rejeitado, um maldito, um crucificado”<sup>100</sup>. Aceitar Deus assim, conforme descreve Moltmann, deriva da aceitação da historicidade consequente da vida de Jesus, o que supõe considerar a cruz não a partir de um desígnio arbitrário de Deus, senão como a consequência de uma opção em fazer-se solidário à história humana – e esta na sua feição mais degradada – através da encarnação. Sua solidariedade se dá num mundo configurado pelo pecado, o qual se opõe frontalmente ao jeito de viver que Jesus testemunhou e ao Deus revelado nesse testemunho.

---

<sup>99</sup> Ibid., p. 206.

<sup>100</sup> MOLTSMANN, *O Deus crucificado*, p. 253.

Para Sobrino, a consideração da encarnação histórica de Jesus pressupõe a compreensão do que seja o “desígnio de Deus”. Este poderia ser entendido como a manipulação da história por parte de Deus, para alcançar o que lhe interessa, a saber, a cruz como redenção. Contudo, tal expressão revela, antes de tudo, não a ação de um Deus que intervém arbitrariamente na contingência histórica em favor do ser humano – em vista simplesmente do seu futuro escatológico –, mas sua autêntica encarnação na história humana, aceitando todas as suas vicissitudes, mecanismos e contradições, levado a termo a cruz<sup>101</sup>. Nesse sentido, “a cruz revela a Deus não apenas em si mesma mas conjuntamente com o caminho histórico que leva Jesus à cruz”<sup>102</sup>, afirma Sobrino.

Para o teólogo salvadorenho, o que está em jogo – e ajuda a esclarecer a cruz de Jesus – é a concepção da revelação de Deus. Se esta acontece em momentos determinados – batismo, transfiguração, cruz, ressurreição – ou se a revelação vai acontecendo na encarnação do Filho, precisamente no modo de tornar-se Filho através da história concreta.

Desse modo, faz-se necessário entender o que Sobrino, em última análise, entende por encarnação. O teólogo não prescinde do que afirmou Calcedônia: que o Logos de Deus assume a natureza humana, portanto, Jesus foi verdadeiramente homem. Considera, no entanto, tal afirmação demasiadamente abstrata, se não se buscar compreender as consequências dessa encarnação. Ser homem, afirma, “é ser histórico e mais concretamente é inserir-se numa situação dada. Jesus é homem enquanto se insere e responde a uma situação”<sup>103</sup>. Nesse sentido, compreende-se sua humanização, na medida em que se analisa a situação na qual se fez homem. Com efeito, Jesus não se insere numa tábula rasa. O mundo a partir do qual se dá sua humanização é caracterizado pelo pecado, de modo que sua existência ganha sentido e se revela na medida em que se posiciona diante deste pecado. Este não é apenas algo de caráter subjetivo do homem em relação a Deus, senão o que configura uma situação, logo, algo que atenta contra o Reino de Deus.

Na realidade concreta, marcada pelo pecado, o que aparece nas várias formas de injustiça do homem sobre o homem, na qual os poderosos utilizam o poder – seja político seja religioso – em nome de uma falsa divindade, realidade de contradição, leva Jesus à cruz. Através de sua atitude, de seu anúncio e sua denúncia, ou seja, “por seu tipo de vida, pelo que

---

<sup>101</sup> Cf. SOBRINO, *Cristologia a partir da América Latina*, p. 212.

<sup>102</sup> *Idem.*

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 213.

disse e pelo que fez”<sup>104</sup>, Jesus não apenas revela a ultimidade do Reino, mas também levanta a pergunta pelo verdadeiro Deus. Em outras palavras, a partir do confronto com a situação contraditória em que vive o ser humano – na qual está em jogo o poder dos poderosos que o exercem em nome de Deus – é que situa sua humanidade. A ação de Jesus pergunta pela verdadeira realidade de Deus. Nesse contexto, o caminho que deságua na cruz não é casual, mas consequência de sua humanidade situada e encharcada de uma imagem de Deus, desconhecida até então. “Por outro lado, este caminho é um processo para a divindade em que intervém como testemunhas Jesus de um lado e os poderosos do outro”<sup>105</sup>.

Passemos, então, a analisar, sob duas perspectivas, a historicidade da vida de Jesus e sua consequente morte na cruz: Jesus como testemunha fiel de Deus e a imagem de Deus que emerge da cruz.

#### **2.3.2.1. Jesus, a testemunha fiel de Deus.**

Toda a vida de Jesus foi, sem dúvida, um contundente testemunho do Deus em que acreditava. Em seu nome e pelo que dele recebeu (Jo 14,31), anunciou um jeito de viver, pautado em novas relações, isto é, um jeito novo onde a relação com o divino passa, necessariamente, pelo modo como se dão as relações interpessoais, tendo o amor como o parâmetro (Jo 15,12). Houve, no entanto, um momento – consequência do modo como viveu – onde seu testemunho foi radicalizado, a saber, durante seu julgamento religioso e político, o qual antecedeu sua morte de cruz, conforme relato dos sinóticos. Neste episódio, Jesus é acusado de blasfemador e, portanto, condenado (Mc 14,64) por aqueles considerados defensores da religião.

Ao considerar esse episódio, fazemos não a partir de um juízo – segundo a teologia e as leis vigentes –, se foi correto ou não, mas para destacar as causas históricas que levaram a esta condenação. Segundo Sobrino, a condenação de Jesus revela antes de tudo um conflito latente com as autoridades judaicas, em torno de uma concepção de Deus. Para Jesus, o Deus apresentado pelos líderes religiosos não libertava o ser humano – o escândalo dos

---

<sup>104</sup> SOBRINO, *Jesus, o Libertador*, p. 308.

<sup>105</sup> SOBRINO, *Cristologia a partir da América Latina*, p. 214.

fariseus com os discípulos que arrancavam espigas em dia de sábado (Mc 2,23-28) ilustra bem –, antes o mantinha na ignorância religiosa<sup>106</sup>.

Contudo, o que mais choca Jesus é a manipulação que fazem de Deus, através da religião, introduzindo interpretações humanas na lei de Deus (cf. Mc 7,7-8), em detrimento da verdadeira religião. Por isso, Jesus critica os líderes religiosos do povo, porque são “cegos guiando outros cegos” (Mt 15,14), “impõem insuportáveis fardos” (Lc 11,46) nas costas do povo, e ainda justificam suas atitudes em nome da religião o abandono dos deveres da justiça (Mc 7,11). A parábola do samaritano exemplifica a atitude dos opositores de Jesus. Nela, Jesus critica a não observância da lei da caridade, diante do ferido no caminho, por parte do sacerdote e do levita, por estarem mais obrigados em observá-la. Por tudo isso, Jesus entra em oposição com dirigentes religiosos, o que deixa evidente sua visão da verdadeira religião e, conseqüentemente, do Deus verdadeiro, pois este liberta.

Para Leonardo Boff, não há dúvida de que as atitudes de Jesus em relação à religião, a maneira de vivê-la – o que aparece em suas palavras e em seus atos –, demonstram sua liberdade diante da concepção de Deus, vigente no imaginário do povo de Israel. Como um judeu ortodoxo praticava sua religião, mas diante desta mostrou-se soberano e foi crítico quando servia para manipular o povo<sup>107</sup>. De fato, dependendo da concepção de Deus, a religião tanto serve para oprimir como para justificar a opressão. Foi precisamente essa atitude histórica diante da religião e seus representantes que o levou à cruz.

Daí, voltamos ao que abordamos antes. A existência de Jesus, no seu modo de posicionar-se diante da realidade, foi conflitante. A própria dinâmica da encarnação na qual está inserido é que revela esse conflito. Este se apresenta no fato mesmo do ser humano relacionar-se com a divindade, o que incide no modo como estabelecem as relações. Testemunha um Deus em contradição com a concepção vigente. Em outras palavras, Jesus vê no ser humano o modo de acesso a Deus, mas, precisamente – afirma Sobrino – “aquele homem que é pobre, ou melhor ainda, empobrecido. [...] na pregação de Jesus não existe lugar para dúvidas: chega-se a Deus ao se aproximar do homem”<sup>108</sup>.

---

<sup>106</sup> Cf. *Ibid.*, p. 216.

<sup>107</sup> Cf. BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 155.

<sup>108</sup> SOBRINO, *Cristologia a partir da América Latina*, p. 217.

Para Sobrino, esse homem que precisamente possibilita o acesso a Deus, não é outro, senão o que segundo a mentalidade religiosa judaica – em relação aos pecadores –, estava afastado de Deus e, portanto, sem condições de ter acesso a Deus: o estrangeiro, o herege, o impuro cúltico, o pecador, o pobre, o órfão, a viúva e outros. Para Jesus, pelo fato de estarem excluídos do acesso a Deus e pela arrogância dos líderes em saberem-se conhecedores de Deus, a ponto de moldá-lo aos seus interesses, os pecadores são, precisamente, a autêntica mediação para aproximação de Deus, conforme relatos das parábolas do bom samaritano (Lc 10,25-37) e do juízo final (Mt 25,31-46).

Não é de se estranhar que o modo de ver a Deus e este próximo daqueles considerados indignos dele, causou perplexidade e ao mesmo tempo acirrou a oposição a Jesus. No fundo, o que Jesus desmascara é a tentativa de subjugar o ser humano, a partir de uma falsa ideia de Deus. Para Sobrino, Deus se revela e se deixa conhecer na realidade mesmo dos últimos. Nesse sentido, Deus é uma surpresa, e esperado não pelos “religiosos”, senão pelos “não religiosos”.

Desse modo, não basta apenas afirmar que Jesus morreu por um desígnio de Deus. Mas deve-se afirmar – nas palavras de Sobrino – “que Jesus morreu por ser testemunha fiel de Deus até o fim, numa situação em que os homens não queriam este Deus – que dos últimos se aproxima – mas outro”<sup>109</sup>. Nesse sentido, a cruz de Jesus se revela como consequência de autojustificação do homem dito religioso, que ao não aceitar o Deus de Jesus – portanto, não manipulável – investiu contra essa novidade da qual Jesus era portador e contra um novo tipo de existência humana, oriunda de uma nova imagem de Deus. Que imagem de Deus, então, emerge da cruz de Jesus?

### **2.3.2.2. A imagem de Deus a partir da cruz**

Nota-se que desde a origem não foi fácil para os cristãos se manterem fiéis a verdade da cruz de Jesus. Verdade que aparece – na concepção de Sobrino – como escândalo, o que, seguramente, explica a dificuldade de alcançar uma imagem de Deus a partir do mais vil modo de castigar um ser humano – a cruz –, haja vista a ideia arraigada que até então havia de Deus. Com efeito, a vida de Jesus e sua consequente morte de cruz levam a uma

---

<sup>109</sup> Ibid., p. 219.

resignificação, seja a modo prático como reflexivo da imagem de Deus e esta a partir da dor, do sofrimento e do seu aparente silêncio na cruz.

Para Sobrino, Jesus morreu também por ser um agitador político. Temiam seus opositores – e por isso o acusaram e condenaram – que ele atentava contra o reinado de César. Contudo, o caminho de Jesus para a cruz não foi outro, senão a consequência do modo como entendia e exercia o poder – o qual questionava o poder reinante –, tendo como parâmetro o poder de Deus. O poder de Deus – diferente do que ainda hoje medeia mentes e corações dos crentes – não é outro, senão o poder do amor. Em Jesus, esse amor é situado historicamente e neste sentido é um amor político. A partir da cruz de Jesus, emerge a pergunta pela verdadeira essência do poder, afirma Sobrino<sup>110</sup>.

O conflito com o poder reinante baseava-se num tipo de poder capaz de organizar a vida em sociedade, o que para Jesus ancorava-se segundo os critérios de Deus. Nesse sentido, Jesus apesar de não ser um político profissional, sua concepção de Deus incidiu inevitavelmente no sócio-político. Sua atuação foi, assim, uma forte crítica à opressão do ser humano por parte de uma organização historicamente opressora. Prova disso está no fato de sofrer a morte de cruz, castigo destinado a alguém considerado agitador político<sup>111</sup>, afirma Moltmann.

A atuação de Jesus situada numa cultura política teocrática, dessacraliza a atuação do poder reinante. Em outras palavras, condena a divinização do poder do império romano e sua organização, bem como a figura do imperador, o qual se fazia passar por Deus: “Dai a Cesar o que é de Cesar e a Deus o que é de Deus” (Mc 12,17). No fundo, ambas as instituições – império e imperador – apresentam-se como mediação de Deus através do poder que exerciam. Jesus entra em choque com a ordem política estabelecida e a questiona. O que está em jogo é o tipo de poder que verdadeiramente torna presente a divindade, ou seja, se a concepção tão arraigada no imaginário do povo é verdadeira ou não<sup>112</sup>.

Segundo Sobrino, Jesus opõe à divindade como poder a concepção da divindade como amor. Nesse feito, considera o amor como político, na medida em que está situado numa realidade concreta e se desenvolve ao se defrontar com um poder opressor. A

---

<sup>110</sup> Cf. Idem, p. 219.

<sup>111</sup> Cf. MOLTSMANN, *O Deus crucificado*, p. 177.

<sup>112</sup> Cf. SOBRINO, *Cristologia a partir da América Latina*, p. 223.

concretude desse amor político aparece na solidariedade de Jesus para com o oprimido, colocando-se ao seu lado para devolver-lhe a dignidade. E aparece também pelo opressor, colocando-se contra ele, combatendo aquilo que o desumaniza. Assim, o amor político de Jesus, situado historicamente, é anúncio e esperança, mas também, denúncia. Esse tipo de amor o levou seguramente à cruz. Sua morte foi ocasionada pelo modo como se solidarizou com os seres humanos, e estes subjugados pelo poder político – como também religioso, como vimos –, afirma o jesuíta<sup>113</sup>. Daí emerge uma nova imagem de Deus.

A imagem de Deus que se revela na cruz não é outra senão a do poder amor em oposição ao poder opressor. Este se apresenta como mediação de Deus. Contudo, por sua atuação, Jesus revela que não é divino nem o poder do império nem o de César, pois historicamente o poder que exercem é tirano e desumano. O poder de Deus é amor, uma vez que se apresenta não pelo uso da força, mas como graça, como verdade, como libertação e como perdão. Somente assim, o poder pode ser mediação de Deus. Do contrário, no seu mau uso, torna-se tirano. Nesse feito, a imagem de Deus que emerge da cruz não é outra, senão a de um Deus misericordioso, o qual se revela não do alto de sua onipotência mas, sobretudo, através da humilhação de um crucificado, seu Filho. Eis o seu verdadeiro poder: o amor, e este solidário.

Como, então, alcançar essa imagem de Deus que emerge da cruz de Jesus?

### **2.3.3. A cruz como o lugar de Deus: o abandono**

#### **2.3.3.1. “O Deus crucificado”**

Esta expressão do teólogo alemão Moltmann, choca pela radicalidade. Como Deus sendo Deus, pode ser crucificado, logo, ser afetado pelo sofrimento? À primeira vista parece inconcebível tal afirmação. Contudo, visto na perspectiva histórica da vida de Jesus e de sua especial relação com o Pai, tem sua razão de ser. De início, podemos afirmar que sua razão ancora-se no fato de que na cruz estava seu Filho e não outro, e nela morreu.

Para Sobrino, Jesus morre rompendo com sua causa e em total abandono por parte daquele que foi objeto de seu anúncio, seu Deus e Pai. E, segundo Moltmann, o fim de Jesus não foi de modo algum heroico. Não teve uma bela morte, senão uma morte assustadora,

---

<sup>113</sup> Cf. *Ibid.*, p. 224.



conforme narram os sinóticos – “A minha alma está triste até a morte” (Mc 14,34) – e carta aos hebreus – “apresentou pedidos e súplicas, com veemente clamor e lágrimas, àquele que o podia salvar da morte” (Hb 5,7). É sabido sua consequência histórica – relação com judeus (motivo religioso) e romanos (motivo político). Mas a partir de seu abandono na cruz, sua morte só pode ser entendida se a olharmos na sua relação com seu Deus e Pai, o que exige – para além de sua consequência histórica – interpretá-la na sua dimensão teológica, o que não é tarefa fácil<sup>114</sup>.

Até então em Israel, ninguém jamais havia falado de um Deus tão próximo, sobretudo, dos últimos e segregados, solidário com os pequenos, apaixonado pelos rejeitados e odiados, misericordioso com os pecadores (Jo 8,10-11), que se aproxima em graça e ternura. O que Jesus dele ensinou, o fez do que dele aprendeu (Jo 5,19), fruto da intimidade de quem chamava carinhosamente, Abba (Mt 11,25; Mc 14,36), “o que significa que a consciência de relação com Deus era realmente inédita”<sup>115</sup>. Para Moltmann, “se Jesus se identificava dessa maneira com o próprio Deus, então ele evidentemente pressupunha que Deus também se identificava com sua palavra”<sup>116</sup>.

Daí surge o questionamento: como Deus, a quem Jesus expressa tamanha intimidade, pôde abandoná-lo na cruz? Como entender seu silêncio? Segundo Moltmann, a compreensão da morte indefesa de Jesus por parte de Deus se dá mesmo no contexto de sua vida e relação com seu Pai. Em outras palavras, a compreensão da morte de Jesus no contexto de sua vida, precisa ser teológica, além de levar em conta o Deus por quem Jesus vivia e falava. Com efeito, Jesus vivia sustentado pela proximidade de seu Deus e para o Reino vindouro deste. Sendo assim, somente nesta perspectiva explica-se sua morte: Jesus morreu pelo objetivo pelo qual pautou sua vida, seu Deus e seu Reino, afirma o teólogo alemão<sup>117</sup>.

Se a vida de Jesus foi caracterizada pela relação com o Pai, do mesmo modo, pode-se considerar “o evento da cruz, como um evento entre Jesus e seu Deus e Pai e, inversamente, entre seu Pai e Jesus”<sup>118</sup>. Para, então, explicar a história entre Jesus e seu Deus no seu morrer, Moltmann toma o Salmo 22, e este visto não a partir do grito de Jesus no

---

<sup>114</sup> Cf. MOLTSMANN, *O Deus crucificado*, p. 189.

<sup>115</sup> SOBRINO, *A fé em Jesus Cristo*, p. 161.

<sup>116</sup> MOLTSMANN, *O Deus crucificado*, p. 191.

<sup>117</sup> Cf. *Ibid.*, p. 192.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 193.

sentido do mesmo Salmo, mas o interpreta no sentido da situação de Jesus. Para o teólogo, no Salmo 22 original, o “meu Deus” se refere ao Deus da aliança, enquanto o “eu” do abandonado, ao justo sofredor. Já em Jesus, no grito “meu Deus” está o conteúdo de sua própria mensagem sobre o Deus misericordioso, expresso muitas vezes no modo como se relaciona com Deus: “meu Pai”<sup>119</sup>. Por outro lado, o “eu” do abandonado não é igual ao de um justo sofredor fiel a aliança do Antigo Testamento, senão o eu do filho.

Nesse sentido, Jesus ao lançar o grito na cruz – “meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste” – não está lamentando a sua situação, implorando a compaixão de Deus à sua pessoa, no caso, a própria morte, mas – nas palavras do Salmo – reclama a fidelidade de Deus, do qual ele é portador e a qual representa. Desse modo, lembra Moltmann, não é só o abandono de Jesus que está em jogo, mas neste, está em xeque à divindade de seu Deus e a paternidade de seu Pai. Em outras palavras, não só Jesus está pregado na cruz, mas também aquele que foi objeto de seu anúncio, seu Deus e Pai. Pela divindade e fidelidade de seu Pai é que Jesus grita na cruz, contra seu abandono. Isso leva Moltmann afirmar: “com certo exagero, poderíamos formular assim: no grito de Jesus com as palavras do Salmo 22, o que é dito não é só: ‘Meu Deus, meu Deus, por que *me* abandonaste?’, mas: ‘Meu Deus, meu Deus, por que *te* abandonaste?’”<sup>120</sup>. Tudo isso, visto tão somente no contexto da anunciação vivida por Jesus, o que caracteriza a unidade de Jesus e Deus, do Filho e o Pai.

No contexto teológico da vida de Jesus, o silêncio de Deus na cruz, descrito como abandono do Filho por seu Pai, revela, senão o abandono de Deus em si mesmo. Somente nessa perspectiva, a cruz de Jesus se diferencia de tantas outras cruces. Nela, o próprio Deus experimentou a morte; experimentou e abandonou-se não a si mesmo, mas no Filho. Nesse sentido, o evento da cruz é trinitário: “o Filho padece e morre na cruz. O Pai padece com ele, mas não da mesma maneira”<sup>121</sup>.

Se na humanização do Filho – no seu realizar-se histórico – o Pai é revelado, na humilhação e morte na cruz acontece a mesma coisa. Ou seja, a humilhação e morte na cruz, corresponde “à essência de Deus na condição de abandono”<sup>122</sup>. Uma nova imagem de Deus surge, precisamente, do abandono e morte do Filho, pois nele, o próprio Pai estava

---

<sup>119</sup> Cf. MOLTSMANN, *O Deus crucificado*, p. 193.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 253.

abandonado e nele morreu. A morte de Jesus, segundo Moltmann, não pode ser compreendida como a morte de Deus, mas somente a morte em Deus.

## **2.4. A ressurreição de Jesus e seu significado**

A ressurreição de Jesus é o ponto de partida para compreensão de toda sua vida. A partir dela se refaz a historicidade de sua encarnação, o que leva a afirmar que o ressuscitado é sim, o crucificado: Jesus de Nazaré. Nessa afirmação se dá o momento fundante da fé cristã.

Seguindo a metodologia de Sobrino, analisaremos o significado da ressurreição, tendo como base o Novo Testamento – no qual o núcleo central do querigma é a ressurreição – a partir de três perspectivas: teológica, soteriológica e cristológica. Evidentemente, fixaremos na dimensão cristológica da ressurreição, e como esta foi interpretada pela comunidade cristã primitiva.

### **2.4.1. Hermenêutica teológica**

A ressurreição de Jesus não pode ser explicada fora da sua relação com Deus, e ela não acontece sem a intervenção deste. Se na cruz o Pai se mantém em silêncio, sua voz ecoa na ressurreição do Filho. De fato, se afirma que Deus ressuscitou Jesus dos mortos (cf. 1Cor 15,3-4; At 2,24; 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30)<sup>123</sup>. Como, então, compreender teologicamente a ressurreição de Jesus?

Sobrino procura explicar a ressurreição de Jesus começando pela atuação de Deus no Antigo Testamento. No Antigo, a essência de Deus é percebida por sua ação no concreto da história, conforme a introdução do decálogo: “Eu sou Javé teu Deus, que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão” (Ex 20,2; Dt 5,6). Na medida em que vai se dando essa ação na história – na qual Javé se revela –, Israel vai compreendendo que ela também se refere ao futuro. Isso fica claro em Isaías: “Com efeito, vou criar novos céus e nova terra; as coisas de outrora não serão lembradas, nem tornarão a vir ao coração. Alegrai-vos, pois, e regozijai-vos para sempre com aquilo que estou para criar” (Is 65,17-18)<sup>124</sup>.

No Novo Testamento, a ação de Deus – e, portanto, sua definição – se dá, fundamentalmente, na ressurreição de Jesus. A ação de Deus é caracterizada pela vida e

---

<sup>123</sup> Cf. SOBRINO, *Cristologia a partir da América Latina*, p. 269.

<sup>124</sup> Cf. *Ibid.*, p. 270.

aparecimento do que não existe para que exista, conforme o novo credo histórico: “Para nós que cremos naquele que ressuscitou dos mortos, Jesus, nosso Senhor...” (Rm 4,24); “Deus em que creu, o qual faz viver os mortos e chama à existência as coisas que não existem” (Rm 4,17)<sup>125</sup>.

Sobrino considera que esta nova definição de Deus apresentada no Novo Testamento está na continuidade histórica do Antigo Testamento, no sentido de haver a tensão entre a ação de Deus no presente e a expectativa de sua ação futura e definitiva: “E, quando todas as coisas lhe tiverem sido submetidas, então o próprio Filho se submeterá àquele que tudo lhe submeteu, para que Deus seja tudo em todos” (1Cor 15,28). Isso equivale considerar a ressurreição de Jesus como fato definitivo, mas também como promessa definitiva de Deus, expressão de seu poder.

Contudo, para o teólogo salvadorenho, a nova definição de Deus a partir da ressurreição deve ser entendida não apenas como poder – o grave perigo das religiões hoje – mas também como passividade na cruz. Se na ressurreição – revelação de sua onipotência – Deus mostra sua essência como poder ao dar vida a Jesus, no entanto, na cruz – revelação de sua impotência – no confronto com o mal e a morte, revela sua fragilidade, o que só pode ser compreendida como amor.

Para Sobrino, o desafio é superar esse perigo, uma vez que a onipotência soberana de Deus deve ser entendida a partir da sua onipotência na cruz. Em outras palavras, Deus não exerceu seu poder sobre a injustiça e a morte a partir de fora – como acontece na ressurreição – mas submergindo na cruz. Com efeito, Deus se revela não somente no abandono de Jesus na cruz, nem só na ressurreição, mas como fidelidade a Jesus nesses dois acontecimentos. Nas palavras de Sobrino, a revelação de Deus se dá tanto na ressurreição do crucificado como na cruz do ressuscitado. Ambos os aspectos é que confirmam a essência mesmo de Deus: “Deus é amor” (1Jo 4,8.16)<sup>126</sup>.

#### **2.4.2. Hermenêutica sotereológica**

Vimos antes, como a cruz foi interpretada sotereologicamente – na sua dimensão salvífica –, bem como os diferentes modelos explicativos. Contudo, segundo o que afirma o

---

<sup>125</sup> Cf. Idem.

<sup>126</sup> Cf. Ibid., p. 271-272.

Novo Testamento, também a ressurreição conduz à salvação. Sobrino alerta para o perigo de a ressurreição ser compreendida de modo mágico. Ela deve estar unida a sua expressão penosa, a cruz. Nesse feito, o teólogo salvadorenho afirma que há ressurreição porque houve amor, e houve amor porque houve morte. Logo, a ressurreição está intrinsecamente unida à cruz<sup>127</sup>. Essa dialética da realidade de Jesus aparece também na vida humana. Vejamos.

Leonardo Boff recorda à tensão que existe no ser humano, entre o viver a vida presente – no seu anseio de realização – e a ambiguidade desta mesma vida. Nessa realidade, o ser humano procura realizar-se em todos os níveis, no corpo, na alma e no espírito, na vida biológica, espiritual e cultural. No entanto, experimenta continuamente a limitação do seu ser: o sofrimento, a dor, a desunião consigo mesmo e com os outros. O que faz o ser humano continuar seu peregrinar é a esperança, através da qual reelabora suas utopias. O apóstolo Paulo bem compreendeu esse drama humano: “Quem me livrará deste corpo de morte?” (Rm 7,24), e o autor do Apocalipse exprimiu o que o ser humano suspira profundamente: “nunca mais haverá morte, nem luto, nem clamor, e nem dor haverá mais. Sim! As coisas antigas se foram!” (Ap 21,4)<sup>128</sup>.

A ressurreição de Jesus, em última análise, é a realização do anseio mais profundo do ser humano, a realização de suas capacidades no seu pleno estar em Deus. Nele, são superadas todas as ambiguidades e contradições que o envolvia e, de certo modo, o limitava. Para Boff, a partir da ressurreição de Jesus, a utopia (em grego: que não existe em nenhum lugar) foi substituída pela topia (que existe em algum lugar). Desse modo, a esperança humana e sua ânsia de plenitude, se realizaram no ressuscitado e já é uma realidade no cristão. Nesse feito, a fé cristã afirma: o destino do ser humano é a ressurreição. Mas o que mesmo ressuscita?

Ainda Boff ajuda a responder essa questão. Segundo ele, tomando a afirmação de Paulo – “O mesmo se dá com a ressurreição dos mortos; semeado corruptível, o corpo ressuscita incorruptível; semeado desprezível, ressuscita reluzente de glória; semeado na fraqueza, ressuscita cheio de força; semeado corpo psíquico, ressuscita corpo espiritual” (1Cor 15,42-44) –, o corpo a que se refere – segundo a mentalidade paulina e semita – é o homem todo inteiro – corpo e alma – como pessoa, em sua relação com os outros, na sua

---

<sup>127</sup> Cf. SOBRINO, *Cristologia a partir da América Latina*, p. 273.

<sup>128</sup> Cf. BOFF, *Jesus Cristo libertador*, p. 148-149.

capacidade de comunicação, e não apenas como um componente distinto da alma. Este corpo está imerso na contingência histórica, portanto, sujeito aos condicionamentos desta. O corpo é perecível.

Pela ressurreição, o corpo se torna imortal (cf. 1Cor 15,53), livre de qualquer sofrimento, pois recebe a vida de Deus. Nesse sentido tem razão o apóstolo ao afirmar que o corpo transforma-se de carnal em espiritual. Com efeito, Boff recorda que o corpo ressuscitado não é outro senão o corpo que temos: “Deus não substitui o velho pelo novo, mas faz do velho novo”<sup>129</sup>. O corpo que ressuscita não é o conjunto da matéria biológica, senão a “consciência da matéria humana ou o espírito se manifestando e realizando dentro do mundo”<sup>130</sup>; são todas as suas relações que ressuscitam. Logo, a ressurreição transforma nosso eu – espírito-corporal – à imagem de Jesus ressuscitado.

Desse modo, a ressurreição de Jesus é antecipação da ressurreição universal. Toda a existência humana está orientada para o infinito que a ressurreição de Jesus já possibilita, conforme afirma o apóstolo: “E se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos habita em vós, aquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos dará vida também a vossos corpos mortais, mediante o seu Espírito que habita em vós” (Rm 8,11). Por isso, para Sobrino, a ressurreição é sempre atual e jamais um fato do passado. Essa verdade, a fé cristã tem a missão de anunciar e testemunhar, na firme convicção do que já é enquanto não chegou a ser plenamente para todos<sup>131</sup>.

### **2.4.3. Hermenêutica cristológica**

Após a ressurreição de Jesus, tanto a fé como a reflexão teológica vai gradativamente tomando consciência de quem seja Jesus até chegar à formulação definitiva: Jesus é o Filho de Deus. Esse processo se deu de modo variado nas diversas comunidades e teólogos, segundo o que se pode constatar nos escritos do Novo Testamento.

Pergunta-se se houve compreensão da fé em Jesus, antes da ressurreição. Para Sobrino, na primeira etapa da vida de Jesus é possível que os discípulos tenham-no reconhecido como o messias ou o Filho de Deus. No entanto, na crise da galiléia (cf. Mc 8,27-

---

<sup>129</sup> Ibid., p. 150.

<sup>130</sup> Idem.

<sup>131</sup> Cf. SOBRINO, *Cristologia a partir da América Latina*, p. 274.

33) parece que o conteúdo da fé em Jesus ainda não os levava a compreender o típico de sua pessoa. Também na cruz, a crise se torna aguda, uma vez que o abandonaram. Talvez não pudessem aceitar como alguém que se relacionava com Deus, fosse por esse Deus abandonado na cruz. Tal interpretação, segundo Sobrino, antes de ser antropológica, deve ser teológica<sup>132</sup>.

De fato, na vida do Jesus histórico existem sinais que comprovam e, de certo modo, antecipam a fé nele<sup>133</sup>. Aliás, esses sinais, são possíveis porque Deus estava com ele. O anúncio do Reino, sua relação com as pessoas – nele viam uma novidade –, podem ser descritos como antecipativos da fé em Jesus, ainda que os discípulos não tenham uma compreensão cabal de sua pessoa –, como também apontam para o futuro. Isso leva Sobrino afirmar que uma cristologia, tal como concebemos hoje, só se desenvolveu mesmo após a ressurreição<sup>134</sup>.

A partir da ressurreição, as testemunhas do Ressuscitado começaram a exprimir sua fé em Jesus, dando início à cristologia, seja pela via da práxis como pela via teórica. Em ambas, a reflexão cristológica foi gradativamente aprofundando as afirmações fundamentais sobre Jesus. Contudo, para Sobrino, o testemunho dos primeiros cristãos antecipa à reflexão, o que sugere que esta última encontra seu substrato reflexivo no modo como os cristãos foram afetados pela ressurreição: primeiro vivem, depois teologizam. Práxis e teoria se complementam. Para Sobrino, essas afirmações podem ser assim descritas:

As primeiras testemunhas do Ressuscitado exprimiram sua fé nele, primeiramente, prosseguindo seu jeito de viver. E assim o fizeram porque assim Jesus viveu. De várias formas o Novo Testamento relata essa experiência. Segundo Paulo é preciso ter os mesmos sentimentos de Cristo (cf. Fl 2,5). João recorda que Jesus nos deu o exemplo (cf. Jo 13,15). A carta aos Hebreus exorta a manter os olhos fixos no Senhor (cf. Hb 12,2). Nos sinóticos, o testemunho dos cristãos aparece no apelo ao seguimento.

Para Sobrino, o modo de confessar Jesus com a vida, é a forma mais radical de afirmar o absoluto de Jesus. Os primeiros crentes assim entenderam e desse modo viveram. E se assim viveram – inclusive com perseguições – é porque realmente o Ressuscitado tornou-se

---

<sup>132</sup> Cf. SOBRINO, *A fé em Jesus Cristo*, p. 157-158.

<sup>133</sup> Cf. *Ibid.*, p. 166.

<sup>134</sup> Cf. SOBRINO, *Cristologia a partir da América Latina*, p. 275.

ultimidade em suas vidas. De fato, as perseguições, oriundas da nova maneira de viver, exigido pela vida de Jesus, a muitos levou à morte e a muitos fez sofrer, mas não sem alegria: “saíram do Sinédrio regozijando-se, por terem sido considerados dignos de sofrer afrontas pelo Nome” (At 5,41). Através delas, as testemunhas historizaram a ressurreição. Isso mostra a disponibilidade de dar a vida por Jesus, porque entenderam que assim é o modo correto de viver: refazendo a vida de Jesus, e nisto, cresciam no seu conhecimento. Com efeito, “a experiência do Ressuscitado se tornou não só possibilidade de conhecimento teórico sobre quem é ele, mas possibilidade de refazer sua realidade”<sup>135</sup>, afirma Sobrino.

Seja qual for a consciência teórica dos seguidores de Jesus, quanto a sua verdade mais profunda, é fato que, ao assumir a vida de Jesus, fazendo dela inspiração para a própria vida – ou melhor, configurando a vida a partir da vida dele –, os primeiros cristãos o reconheceram como ultimidade e razão de existir. E na vivência de sua fé, foram teologizando a respeito de sua pessoa, resumindo teoricamente que, de fato, Jesus é o Senhor. Isso leva Sobrino afirmar: a práxis é o que exprime primigeniamente que Jesus de Nazaré é o crucificado e ressuscitado<sup>136</sup>.

Pela via da práxis, os cristãos chegaram à formulação teórica de quem seja Jesus. Inicia assim, as reflexões cristológicas acerca de sua pessoa, bem como sua relação com aquele que foi sua realidade última, seu Deus e Pai. A partir da ressurreição a reflexão cristológica retorna à vida histórica de Jesus. De fato, toda a sua vida, agora, é relida à luz do evento pascal. Essa primeira cristologia reflete duas perspectivas: a expectativa da vinda de Cristo no futuro e sua exaltação no presente. Ambos os elementos exprimem-se de modos diferentes.

A linha da exaltação, orientada para o presente, afirma que ao ressuscitar Jesus, Deus deu razão à sua vida e esta foi confirmada como a verdadeira vida. Nesse sentido, Jesus não só vive, mas foi exaltado por Deus. Nessa concepção, a cristologia mais primitiva seria a da exaltação.

De acordo com Sobrino, a cristologia da exaltação é exprimida com o título Senhor – Kyrios, apoiada em dois pontos: a inscrição na cruz que proclamava Jesus como rei dos judeus – o messias, e o texto do Salmo 110, no qual Deus diz ao Messias: “senta-te à

---

<sup>135</sup> SOBRINO, *A fé em Jesus Cristo*, p. 169.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 170.



minha direita”. Fundamentado nessa antiga tradição, os primeiros discursos dos Atos chegam a afirmar que Deus exaltou Jesus e por meio dele derramou seu Espírito (cf. At 2,32-33). Atos aprofunda ainda destacando que Jesus está acima de Davi e, portanto, é o verdadeiro Messias: “Saiba, portanto, com certeza, toda a casa de Israel: Deus o constituiu Senhor e Cristo, este Jesus a quem vós crucificastes” (At 2,36). E acrescenta a dimensão soteriológica da ressurreição de Jesus: “Deus, porém, o exaltou com a sua direita, fazendo-o Príncipe e Salvador, a fim de conceder a Israel o arrependimento e a remissão dos pecados” (At 5, 31). Por último, Atos 13,33 aplica a Jesus o Salmo 2,7, pois este era entendido messianicamente – chamando-o de Messias –: “Tu és meu filho, eu hoje te gerei”<sup>137</sup>.

Sobrino aprofunda a compreensão da exaltação de Jesus como Messias. Segundo ele, sua exaltação não se dá pelo simples fato de participar da dignidade e do poder de Deus, mas, sobretudo, porque o exaltado não é qualquer um, senão aquele que “passou fazendo o bem a todos” (Atos 10,38) e, por isso, morreu como vítima. A exaltação deve ser entendida como confirmação da vida verdadeira de Jesus, e esta assumida no concreto da história.

Outra linha de interpretação tem o olhar no futuro, na qual a comunidade cristã vive na expectativa da segunda vinda de Jesus, na parusia. Segundo essa interpretação, não há necessidade da exaltação, pois Jesus foi ressuscitado e será, assim, constituído como messias – no sentido de Filho do homem – em sua segunda vinda. Segundo essa corrente, a cristologia mais antiga seria a da parusia.

Para explicar a cristologia da parusia, Sobrino destaca dois textos, segundo os quais relacionam Jesus com o futuro. Em At 3,20-21 aparece a expectativa de Deus: “Então enviará ele o Cristo que vos foi destinado, Jesus, a quem o céu deve acolher até os tempos da restauração de todas as coisas”. E em 1Cor 16,22 se refere a Jesus como aquele que tem o senhorio, e ao mesmo tempo pede sua vinda salvadora como Senhor: “Maranatha”. Ambos os textos orientam a cristologia para a vinda futuro do Senhor, de modo a relacionar o Ressuscitado como aquele que há de vir.

A ideia de uma figura mediadora que apareceria no fim dos tempos está contida no Antigo Testamento sob a figura do Filho do homem, a qual congregaria o povo de Israel e com poder julgaria toda a história (cf. Dn 7,26-28). Seguramente, essa concepção levou a

---

<sup>137</sup> Ibid., p. 173.

reflexão cristológica associá-la ao ressuscitado. Desse modo, a comunidade primitiva mantém a expectativa escatológica, ao mesmo tempo em que relaciona o Ressuscitado com aquele que há de vir.

Desse modo, ambos os termos – parusia e exaltação – usados pela cristologia primitiva para expressar a ressurreição de Jesus, não se excluem, antes se relacionam mutuamente. Seja com a expectativa da parusia, seja com a exaltação no presente, a ressurreição de Jesus deu vida e motivou a reflexão cristológica. Esta aprofundou três coisas fundamentais. A primeira é a verdade: a vida de Jesus foi a verdadeira vida, de modo que ser humano consiste em viver como Jesus. A segunda é a exaltação: a verdade da vida de Jesus se manifesta com a ressurreição, pelo fato de ser a exaltação de um humilhado e crucificado. A terceira é a esperança: o ressuscitado se converte em símbolo de possibilidade de salvação, já no presente, e no futuro quando voltar no fim dos tempos. Sua vida e destino, agora, afetam a vida de todos<sup>138</sup>.

Assim, a modo conclusivo, podemos afirmar que a resposta à pergunta fundamental “quem é Jesus?”, tão necessária à vida cristã, em qualquer tempo e lugar em que se situe, passa necessariamente pela adesão à sua pessoa. Nosso autor recorda que o que sabemos da vida de Jesus, sabemos pelo testemunho dos que nos precederam no seguimento dele. E o que atesta que Jesus de Nazaré é o Filho de Deus encarnado é o modo singular como historizou sua humanidade, ou seja, pela misericórdia em favor dos vitimados da história. Por conseguinte, a misericórdia não é apenas um sentimento que move Jesus em direção das pessoas, mas um princípio estruturante de sua humanidade. Trata-se de um modo de vida que se concretiza no sair de si fazendo-se dom para quem dele necessita. Dessa forma, revelou também o amor gratuito de seu Pai que se comove com a dor humana e dela se faz solidário, assumindo-a a partir dela mesma; revela que a misericórdia de Deus se manifestou no jeito humano de ser, tornando-se horizonte de sentido para a vida cristã. Com efeito, do seu modo de vida, surge a resposta mais segura acerca de sua pessoa: Jesus de Nazaré é o Cristo. Mas essa resposta deve ser pessoal, o que se dá no seguimento de Jesus que se fez solidário com os crucificados de seu tempo, revelando-se como o “homem da misericórdia”, portanto, a verdadeira humanidade. A seu termo, é no seguimento desse Jesus, entendido como prosseguimento de suas atitudes, que o cristão o conhece e nesse conhecimento a identidade

---

<sup>138</sup> Cf. SOBRINO, *A fé em Jesus Cristo*, p. 174-175.

cristã encontra seu fundamento e razão de existir. A modo prático, a identidade cristã se historiza no exercício da misericórdia. É o que veremos a seguir.

## **Capítulo III**

### **O “PRINCÍPIO MISERICÓRDIA”: IMPLICAÇÕES PARA O CRISTÃO HOJE**

Neste último capítulo explicitamos melhor o que Sobrino entende por “misericórdia” e como esta aparece como característica principal da vida cristã, no prosseguimento atualizado da vida de Jesus. De fato, a misericórdia não é a única característica da vida de Jesus, como também de seu Pai, mas a partir da reflexão de nosso autor, levando em conta a histórica realidade de pobreza na atualidade, ela se torna fundamental para expressar a relevância da vida cristã.

#### **3.1. O “Princípio misericórdia”**

O termo misericórdia deve ser bem entendido, pois nele encontram-se ambiguidades, podendo conotar coisas boas mais insuficientes e mesmo servindo a várias interpretações. Por isso, será importante compreendê-lo melhor para situá-lo como aquilo que caracteriza o ser de Deus e de Jesus Cristo e, conseqüentemente, o ser humano e o cristão.

##### **3.1.1. Esclarecendo o termo misericórdia**

Para o teólogo salvadorenho, a misericórdia quando mal entendida corre o risco de interpretações equivocadas, tais como: a) sentimentos de compaixão, com o perigo de não ser acompanhado de uma práxis libertadora; b) “obras de misericórdia”, com o perigo de não se analisarem as causas do sofrimento que a exigem; c) alívio de necessidades individuais, com o perigo de abandonar a transformação das estruturas que produzem morte; d) atitudes paternalistas, com o perigo de cair no puro assistencialismo.

Precisamente para evitar as limitações acima descritas do termo, é que Sobrino não fala simplesmente misericórdia, mas de princípio misericórdia. Para o teólogo jesuíta, o

“Princípio Misericórdia” é “um amor específico que está na origem de um processo, mas que além disso permanece presente e ativo ao longo dele, dá-lhe direção e configura os diversos elementos dentro do processo”<sup>1</sup>. Nesse sentido, afirma, o princípio misericórdia é “o princípio fundamental da atuação de Deus e de Jesus, e deve ser também da Igreja”<sup>2</sup> como um todo e, logo, de todo cristão, conforme veremos a seguir.

### 3.1.2. “No princípio estava a misericórdia”

O conceito misericórdia que perpassa a Sagrada Escritura está inserido numa longa tradição da humanidade. Ela entende a misericórdia sob vários pontos de vista, mas, sobretudo, como forma de exprimir a compaixão. Na Sagrada Escritura o termo tem um significado específico. Compreendê-lo ajudará alcançar o essencial mesmo de Deus, bem como sua ação no mundo.

Apesar de algumas citações do Antigo Testamento mostrarem uma imagem de Deus um tanto severa, vingativa, que ordena a morte dos inimigos (cf. Dt 7,21-24; 9,3; Js 6,21; 8,1-29), e chega até amaldiçoar (cf. Salmos 58, 83 e 109), em contraponto, o Novo Testamento reflete uma imagem de um Deus benevolente, amoroso, apaixonado pelos pecadores<sup>3</sup>. É certo que ambas as ideias de Deus se inserem dentro do longo processo de sua revelação, ou seja, no modo como foi sendo assimilada no decorrer da história. Seguramente, a partir de Jesus, compreende-se que tais textos mais do que expressar o ser de Deus, no fundo, projetam nele a própria visão do ser humano e a maneira de concebê-lo. Com efeito, em Jesus Deus aparece como de fato é: compassivo e misericordioso.

Segundo Walter Kasper, no Antigo Testamento, a compaixão e a misericórdia são expressas no termo *rahamim*, o qual deriva de *rehem*, aludindo ao seio materno, como também as entranhas humanas; estas são tidas na Bíblia como a sede dos sentimentos. Já no Novo Testamento as entranhas (*splánchna*) simbolizam também a misericórdia que surge do coração. Do mesmo modo, *oiktirmós* é expressão de enternecimento, emoção dolorosa, desprendimento, empatia e outros. Por último ainda – e chave para essa reflexão – a expressão

---

<sup>1</sup> SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 32.

<sup>2</sup> Idem.

<sup>3</sup> Cf. KASPER, Walter. *La misericordia: clave del Evangelio y de la vida cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2012, p. 47.

*éleos* que originalmente se refere a um determinado afeto, posteriormente foi convertida no termo propriamente hebreu *hesed* ou *hen*, servindo para definir e caracterizar a misericórdia<sup>4</sup>.

A misericórdia encontra morada no coração. Este além de ser um órgão vital tornou-se símbolo dos mais profundos sentimentos humanos, sendo identificado como a sede do amor. Na Sagrada Escritura é designado como o centro da pessoa, a sede dos sentimentos e juízos. Com efeito, a Sagrada Escritura vê de forma positiva o mundo dos sentimentos humanos, valoriza-os como algo natural e importante, não vendo-os como debilidade ou mesmo como algo negativo, senão como uma realidade profundamente humana e um modo do humano se expressar. Tal é a importância dada aos sentimentos que em sentido figurado atribui também a Deus características sentimentais humanas<sup>5</sup>.

De fato, há vários relatos bíblicos que valorizam a realidade sentimental das pessoas. Kasper cita alguns deles: os Salmos de lamentações, a lamentação de Davi pela morte do seu filho Absalón (cf. 2 Sm 19), a reação de Jesus face à dureza do coração de seus adversários (cf. Mc 3,5), sua compaixão diante da viúva que chora a morte do seu único filho (cf. Lc 7,13), seu choro pela morte do amigo Lázaro (cf. Jo 11,33-38)<sup>6</sup>.

Do mesmo modo, em sentido teológico, há textos que expressam os sentimentos de Deus e a sensibilidade do seu coração. A Bíblia afirma que Deus age segundo seu coração, na eleição de pessoas (cf. 1 Sm 13,13; Jr 3,15); que seu coração se entristece diante do pecado humano (cf. Gn 6,6); que conduz o povo segundo seu coração íntegro e sábio (cf. Sl 78,72); e, finalmente, que seu coração se contorce e suas entranhas se comovem (cf. Os 11,8). Com efeito, o coração de Deus é verdadeiramente amoroso e inclinado ao ser humano, sobretudo, o que sofre. É gratuito o seu amor.

Nesse sentido, retomemos o termo misericórdia. Segundo Kasper, a expressão que melhor o designa é *hesed*, que significa “favor imerecido, afabilidade, benevolência e, por extensão, também denota a graça e a misericórdia divinas”<sup>7</sup>. Se é favor divino em relação ao ser humano, então se supõe que não há contrapartida humana prévia para a sua existência, senão primariamente, a pura gratuidade de Deus. Em outras palavras, não há nada que se

---

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.*, p. 48.

<sup>5</sup> Cf. KASPER, *La misericordia*, p. 48.

<sup>6</sup> Cf. *Idem.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 49.

anteponha a Deus para ser assim, mais unicamente sua graciosa solicitude. Com efeito, a misericórdia “expressa uma imerecida e inesperada oferta da graça divina que transcende toda relação mútua de fidelidade, que vai além de todas as expectativas e categorias humanas”<sup>8</sup>, completa Kasper.

Um Deus santo e onipotente que se compadece do ser humano e não obstante sua infidelidade o continua amando, que entre todos elegeu os pobres e marginalizados como seus preferidos, faz-se próximo dos sofredores e pecadores, ultrapassa toda e qualquer experiência e expectativas humana. Assim, na mensagem da misericórdia – *hesed* – se revela algo do mistério de Deus, o que, em certo sentido, é o ser mesmo de Deus e seu principal atributo<sup>9</sup>.

Segundo o cardeal Kasper, esse atributo de Deus se revela desde o início e perpassa toda a Sagrada Escritura. Já nos relatos da criação há traços de sua misericórdia. Tudo que ele criou viu que era bom, aliás, muito bom (cf. Gn 1,4.10.12.18.20.25.31), inclusive o ser humano – homem e mulher, feitos à sua imagem e semelhança – a quem confiou toda a obra criada (cf. Gn 1,27-30; 2,15). Quando estes abandonaram os desígnios do criador no intuito de ser como Deus e decidir arbitrariamente sobre o bem e o mal (cf. Gn 3,5), foram por ele expulsos do paraíso, tendo agora que trabalhar para conseguir o alimento com o suor do próprio rosto (cf. Gn 3,18-19), ainda assim, Deus não os abandonou, mas deles cuidou dando-lhes vestes para que se protegessem das intempéries do tempo e pudessem preservar sua dignidade (cf. Gn 3,20)<sup>10</sup>.

Depois do ato fatídico de Caim contra Abel, Deus não permitiu que ao primeiro lhe fizessem mal e até o marcou na fronte, a fim de impedir seu assassinato (cf. Gn 4,15). Após o dilúvio, através de Noé inicia-se uma nova relação com o cosmos e com o ser humano, garantindo a preservação de sua vida e colocando-o sob sua bênção e proteção (cf. Gn 8,22; 9,15). Quando os seres humanos construíram a torre de babel com o propósito de alcançar o céu (cf. Gn 11), o que os levou ao desentendimento e dispersão por toda a terra, ainda assim Deus não os abandonou a seu destino. Com a vocação de Abraão reinicia uma

---

<sup>8</sup> Idem.

<sup>9</sup> Cf. KASPER, *La misericórdia*, p. 87-94.

<sup>10</sup> Cf. Ibid., p. 50.

nova história com a humanidade (cf. Gn 12,1-3), caracterizada pela bênção; uma história de salvação e fidelidade de Deus (cf. Gn 24,12.14.27;32,11)<sup>11</sup>.

Se desde a criação a misericórdia de Deus aparece no cuidado com ser humano, diante do sofrimento do povo hebreu no Egito ela se historiza. Com efeito, Sobrino recorda que desde a origem do processo salvífico – como vimos – está presente uma ação amorosa de Deus: “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi o seu clamor por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo” (Ex 3,7s).

Para nosso Autor, o que importa nesse relato é realçar a estrutura do movimento libertador, o que se dá porque “Deus escuta os clamores de um povo sofredor e só por este motivo se decide a empreender a ação libertadora”<sup>12</sup>. Em outras palavras, o sofrimento do povo hebreu toca as entranhas de Deus e desencadeia sua misericórdia.

Essa ação do amor de Deus assim estruturada é que Sobrino chama “misericórdia”, por duas razões fundamentais:

- a) é uma ação ou, melhor, uma re-ação diante do sofrimento alheio interiorizado, que alcançou profundamente as entranhas e o coração de Deus;
- b) e esta ação não tem outro motivo senão esse sofrimento.

Com efeito, o princípio reativo da misericórdia divina não é outro senão o sofrimento alheio interiorizado; mas, por sua vez, a misericórdia se transforma em princípio configurador de toda a ação de Deus<sup>13</sup>, o que para Sobrino se dá por quatro razões fundamentais:

- a) a misericórdia não só está na origem, mas permanece como constante fundamental em todo Antigo Testamento (Deus é parcial com as vítimas pelo simples fato de serem vítimas, fazendo por isso, sua defesa);
- b) a partir da misericórdia adquirem lógica interna tanto a historização da exigência da justiça como a denúncia dos que produzem sofrimento injusto;

---

<sup>11</sup> Cf. *Ibid.*, p. 50-51.

<sup>12</sup> SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 33.

<sup>13</sup> Cf. *Idem.*



- c) através dessa ação – não só dela – como também de sucessivas ações de misericórdia, o próprio Deus se revela;
- d) por fim, a exigência fundamental para o ser humano e, especificamente, para o cristão é que refaça para com os outros a misericórdia de Deus e, desse modo, a ele se assemelhe.

Desse modo, Sobrino conclui afirmando que “no princípio absoluto histórico-salvífico está a misericórdia, e esta se mantém constante no processo salvífico de Deus”<sup>14</sup>.

### **3.1.3. Em Jesus a misericórdia divina historiza-se**

Segundo o teólogo salvadorenho, esta misericórdia primigênia de Deus é a que aparece historizada na vida de Jesus, isto é, na sua prática e na sua mensagem, conforme já assinalamos no segundo capítulo desse trabalho. De fato, toda a vida de Jesus é impregnada pelo exercício da misericórdia a tal ponto que esta configura sua vida e sua missão e, conseqüentemente, provoca seu destino.

Assim, quando Jesus quer falar do ser humano por excelência lança mão da parábola do bom samaritano. Este é precisamente alguém que não se faz indiferente diante do sofrimento alheio, antes engendra todos os esforços para aliviá-lo e mesmo saná-lo. A parábola não diz o que o samaritano pensou nem mesmo com que finalidade agiu, mais simplesmente, que agiu “movido por misericórdia”.

Para o Autor, o ser humano cabal é, portanto, aquele que interioriza em suas entranhas o sofrimento alheio, a tal ponto que uma vez interiorizado, este sofrimento se converte em princípio interno, primeiro e último de sua atuação. A dor do sofredor – no caso do ferido no caminho – desperta no ser humano uma realidade já presente nele, a compaixão, o que o leva agir com misericórdia. Esta ação não tem outra motivação, senão o sofrimento injustamente infligido.

Segundo o teólogo jesuíta, a misericórdia é a realidade com a qual os evangelhos definem Jesus. Diante do sofrimento das pessoas que vinham-lhe ao encontro, as quais

---

<sup>14</sup> Ibid., p. 34.

frequentemente pediam-lhe: “tem misericórdia”, jamais ficou indiferente, mas agiu sempre com profunda compaixão.

Do mesmo modo, com essa misericórdia se descreve a Deus em outra parábola fundamental: a parábola do Pai misericordioso (cf. Lc 15,11-32). Nela o Pai sai ao encontro do filho pródigo e ao vê-lo – movido por misericórdia – reage com um abraço e faz festa porque o reencontrou com vida.

Para Sobrino, se com a misericórdia são descritos o ser humano, Jesus e Deus, então, estamos diante de algo realmente fundamental. Por isso, se pode afirmar com toda a tradição cristã, que, a misericórdia é o amor, mas não qualquer amor, senão um amor específico, que emerge frente a um sofrimento alheio injustamente infligido para erradicá-lo, sem nenhum outro motivo do que a própria existência desse sofrimento<sup>15</sup>.

Nesse sentido, a misericórdia é o jeito mesmo de Deus ser, jeito esse oferecido gratuitamente a todos. Não é apenas uma atitude de reação ao mal, senão uma atitude nascida da gratuidade do seu amor, através do qual se revela misericordioso, possibilitando também a todos sê-lo. Segundo o autor, elevar a misericórdia a princípio, pode parecer o mínimo, mas esse mínimo em Jesus é o máximo. Por isso, Sobrino a propõe como característica fundamental para definir o humano e o divino. E conclui: “não existe nada anterior à misericórdia para motivá-la, nem existe nada mais além dela para relativizá-la ou recusá-la”<sup>16</sup>.

Para o teólogo salvadorenho, o samaritano é apresentado por Jesus como exemplo de alguém que cumpre o mandamento do amor. Contudo, a parábola não relata que ele tenha socorrido o ferido simplesmente para cumprir um mandamento, senão movido por misericórdia. De Jesus também se afirma que fez várias curas e até reclamou quando os que foram curados não se mostraram agradecidos. No entanto, em momento algum aparece que Jesus tenha feito algo para receber agradecimento ou para verem nele a presença do divino e a manifestação de seu poder, mas simplesmente, que agiu movido por misericórdia. Também do Pai celestial fala-se que acolheu o filho pródigo. Mas em nenhum momento se dirá que agiu para conseguir do filho a confissão de suas culpas, para assim pôr em ordem a sua vida, mas simplesmente, movido por misericórdia.

---

<sup>15</sup> Cf. SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 35.

<sup>16</sup> Idem.

Com efeito, Sobrino esclarece que a misericórdia não é simplesmente o exercício categorial das obras de misericórdia – ainda que também se expresse nestas – mas é algo mais radical, que está no início e no fim de um processo. Em outras palavras, é uma atitude fundamental perante o sofrimento de alguém, em virtude do qual se reage na intenção de vê-lo erradicado, pelo simples fato de tal sofrimento existir. E nessa reação diante do sofrimento alheio interiorizado, é que se decide o próprio ser e, mais exigentemente, o ser cristão.

A misericórdia se faz necessária diante de um mundo configurado pela antimisericórdia. A indiferença ao sofrimento de milhões de homens e mulheres em todo o mundo e, precisamente, no continente latino-americano, faz da misericórdia uma exigência atual. A parábola do samaritano bem exemplifica ao tomar como símbolo a atitude do sacerdote e do levita. De fato, a realidade reinante fere e causa morte aos seres humanos e ameaça e causa morte aos que se regem pelo princípio misericórdia.

Sobrino afirma que a misericórdia e a antimisericórdia caminham lado a lado. Enquanto a primeira se reduz a obras de misericórdia a segunda a tolera. No entanto, quando a misericórdia é levada a princípio e subordina tudo à erradicação do sofrimento, então a antimisericórdia reage. Foi o que aconteceu com Jesus. Para o Autor, foi precisamente por exercitar a misericórdia consequente e até o final, que Jesus morreu condenado numa cruz. Por isso, afirma: “a misericórdia é misericórdia que chega a ser apesar e contra a antimisericórdia”<sup>17</sup>. A misericórdia é gratuita.

O teólogo jesuíta recorda a afirmação de Jesus: “Felizes os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia” (Mt 5,7), para lembrar que não está na linha da recompensa para os que exercitam a misericórdia. E esclarece: “Quem vive segundo o ‘princípio misericórdia’ realiza o mais profundo do ser humano, torna-se semelhante a Jesus – o *‘homo verus’* do dogma – e ao Pai celestial”<sup>18</sup>. De fato, a felicidade consiste, antes de tudo, na comunhão com todos, a começar pelos que estão à margem e submersos no sofrimento – sobretudo, o sofrimento infligido – o qual exige a misericórdia. Portanto, é no exercício da misericórdia – diz Jesus – que se encontra o gozo, a alegria e a felicidade.

A misericórdia – recorda Sobrino – não é a única coisa que Jesus exercita, mas é, sobretudo, a que aparece com maior evidência em sua vida. E se aparece é porque está em sua

---

<sup>17</sup> SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 37.

<sup>18</sup> Idem.

origem e é o que configura toda sua existência terrena, impulsiona sua missão e provoca seu destino. Por isso, a palavra “misericórdia”, às vezes, é relatada explicitamente em vários relatos evangélicos, outras vezes não. No entanto, a situação de inumanidade da maioria dos pobres, dos fracos, dos privados de dignidade, sempre aparece como pano de fundo da atuação de Jesus, e diante deles jamais lhes é indiferente, e sente-se comovido até as entranhas. São precisamente essas entranhas comovidas que configuram toda sua vida, a saber: suas opções, sua missão e seu destino.

Na vida cristã, enquanto prosseguimento da vida de Jesus, o princípio misericórdia dá forma a todas as dimensões do ser humano: do conhecimento, da esperança, da celebração e, naturalmente, da práxis. Cada uma dessas dimensões – recorda Sobrino – tem sua própria autonomia, mas todas elas podem e devem ser configuradas e guiadas pelo princípio misericórdia, pois este é o que caracteriza o ser de Jesus e o ser de Deus<sup>19</sup>.

Segundo o Autor, a misericórdia está na origem do divino e do humano. Se Deus e Jesus se regem por esse princípio, também o ser humano e, sobretudo, o cristão deve reger-se por ele, na consciência de que a plausibilidade da fé – nos dias atuais – exige, e a esse princípio está sujeito todo o resto. Quem exercita a misericórdia, verdadeiramente, tornou-se o ser humano cabal e, conseqüentemente, o cristão cabal.

Na passagem decisiva de Mt 25, Jesus deixa claro que a salvação está subordinada à vivência da misericórdia, especificamente, em favor dos últimos da história. Assim, conclui nosso Autor: “o próprio Deus se mostrou como quem reage com misericórdia ao clamor dos oprimidos, e por isso a vida dos seres humanos – do cristão – se decide em virtude da resposta a esse clamor”<sup>20</sup>.

#### **3.1.4. O Espírito na vida de Jesus**

Primeiramente se faz necessário fazer uma distinção. Sobrino fala de “Espírito” (com maiúscula) e “espírito” (com minúscula). O primeiro se refere ao Espírito Santo e o segundo se refere às manifestações concretas deste na história. Na vida de Jesus aparecem essas duas realidades, ou seja, a presença do Espírito, assim como a maneira de historizá-lo.

---

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, p. 38.

<sup>20</sup> SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 38.

De fato, a vida de Jesus é conduzida pelo Espírito, o qual o levou a discernir a vontade de Deus para aquilo que era o central de sua vida e missão. Jesus esteve sempre diante de Deus como Filho, com o qual dialoga. Na intimidade dessa relação, descortina a novidade do Deus-Pai próximo, mas que ao mesmo tempo continua sendo mistério imanipulável. Nessa perspectiva, Sobrino elenca três importantes manifestações do Espírito em Jesus:

- a) na vida de Jesus perpassa o espírito de *discernimento*. Sua postura diante de Deus o leva a discernir a sua vontade em relação ao que deve fazer e como fazê-lo;
- b) na vida de Jesus perpassa o espírito de *liberdade*. Jesus sempre mostrou-se livre diante das instituições, da lei, do culto e das tradições religiosas. Para ele, o importante é o amor, a justiça, a misericórdia para com os últimos, sobretudo, os pobres;
- c) na vida de Jesus perpassa também o espírito de *novidade* e de *abertura* ao futuro de Deus. Jesus sempre esteve aberto à novidade de Deus e morreu em abertura a essa novidade, dirigindo assim, ao futuro definitivo.

Sobrino destaca ainda que a vida de Jesus é perpassada por dois pontos significativos, frutos do Espírito. Primeiro, sua vida está impregnada do espírito de *vida*. De fato, Jesus esteve sempre a serviço daqueles a quem tinha sido arrebatada a vida. Ele mesmo afirmou: “Eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10), definindo, desse modo, que sua missão primordial é a promoção da vida a quem lhes foi tirado esse direito. Segundo, a vida de Jesus está impregnada pelo Espírito de *verdade*. Com efeito, Jesus não só fala como quem tem autoridade, como também, age com autoridade em nome da verdade, revelando assim, os mistérios de Deus e de seu Reino. Em nome dessa verdade, desmascarou a quem queria se passar por Deus, bem como os ídolos de morte. Desse modo, “a vida de Jesus está perpassada pelo espírito de amor e misericórdia”<sup>21</sup>, conclui Sobrino.

Para o teólogo jesuíta, a vida de Jesus com espírito é o que se apresenta aos cristãos como forma de segui-lo. Assim como em Jesus, o Espírito realiza o milagre do descentramento de nós mesmos. Essa maneira de esquecer-se de si e ir ao encontro do outro –

---

<sup>21</sup> SOBRINO, *A fé em Jesus Cristo*, p. 486.

e este vitimado – Sobrino chama de Espírito de êxtase. Foi precisamente este Espírito que impregnou a vida de Jesus, levando-o à gratuidade, ao seu descentramento fundamental, no sair de si mesmo, fazendo-se dom para os alquebrados da história. E é, precisamente também, isso que consiste a vida dos seus seguidores.

Para o cristão, a vida no seguimento de Jesus, é aquela impregnada pelo Espírito e de espírito. Assim como o foi para Jesus, para o crente, o “ser espiritual” não se decide no falar acerca do Espírito, nem das coisas de Deus e da fé, mas em realizar no Espírito e com espírito o prosseguimento da vida de Jesus. Assim esclarece nosso Autor:

no seguimento do Jesus histórico não se reproduz hoje (mecanicamente) uma vida (vivida por Jesus mecanicamente), mas se reproduz e se atualiza hoje (com espírito) uma vida (que foi vivida com espírito). O seguimento é, então, o lugar de historizar as manifestações do Espírito e é o lugar de entrar em sintonia com o Espírito de Deus. E, a partir daí, é o lugar de reconhecer – doxologicamente – que é o Espírito que nos ensina quem é Jesus, que é a força de Deus “para fazer coisas maiores ainda”<sup>22</sup>.

Desse modo, a vida de Jesus – e esta com espírito – exige que se percorra um caminho teórico e um caminho histórico. Nesse caminho – segundo Sobrino – se descobre quem é Jesus, na medida em que se vai fazendo a experiência dele, o qual introduz o crente na história de maneira mais adequada, e o capacita a vivê-la de maneira mais humana, a partir do descentramento de si, fazendo-se dom para os outros, na esperança de caminhar com Deus e para Deus. E esse caminho é, em último termo, o seguimento como prosseguimento da vida de Jesus, sempre historizado “com espírito” e sempre atualizado pelo “Espírito de Deus”<sup>23</sup>.

### **3.1.5. A misericórdia segundo o Espírito de Jesus: seguimento como prosseguimento**

É fato que toda a vida de Jesus foi movida pelo Espírito, sendo desse modo, lugar de sua revelação. Esse mesmo Espírito se tornou memória da vida e atuação de Jesus para os cristãos, conforme ele mesmo afirmou: “o Espírito Santo que o Pai enviará em meu nome, vos ensinará tudo e vos recordará tudo o que eu vos disse” (Jo 14,26). Convencionou-se chamar essa atuação cristã de “seguimento”.

---

<sup>22</sup> Ibid., p. 487.

<sup>23</sup> Cf. SOBRINO, *A fé em Jesus Cristo*, p. 487.

Para Sobrino, a categoria seguimento emerge da íntima relação de Jesus com o Espírito, o que significa prosseguir a vida de Jesus, isto é, o modo como ele viveu. O seguimento, portanto, é o caminho para conhecê-lo, “é o canal que se deve percorrer (dimensão cristológica), e o Espírito é a força para percorrê-lo atualizadamente (dimensão pneumatológica)”<sup>24</sup>.

Nesse sentido, seguimento e Espírito não se justapõem, antes, são convergentes, de modo a corresponder a diferentes âmbitos da realidade. “O seguimento é a estrutura de vida, o canal marcado por Jesus para se caminhar, e o Espírito é a força que capacita para caminhar real e atualizadamente por esse canal ao longo da história”<sup>25</sup>. Por isso, Sobrino afirma que o seguimento é antes de tudo, “pro-seguimento de Jesus com espírito”. E esclarece: “O ‘seguimento’ remete ao canal da vida real configurado pela vida de Jesus. O ‘com espírito’ remete à força para o caminhar real. E o ‘pro’ remete à necessidade perene de atualização e à abertura à novidade do futuro”<sup>26</sup>.

Segundo o jesuíta, tomando emprestadas as palavras de Ellacuría, a estrutura fundamental do pro-seguimento pode ser descrita como

“tomar a seu cargo” a realidade (o estar ativamente na realidade: a encarnação), “encarregar-se da realidade” (anunciar o Reino e combater o anti-reino: a práxis, a missão), “carregar a realidade” (o oneroso da realidade, conflitos, perseguição: a cruz), “deixar-se carregar pela realidade” (a graça utopizante: a ressurreição)<sup>27</sup>.

Esse refazer a vida de Jesus com espírito, para Sobrino, nos é dado pelo próprio Jesus. Em outras palavras, refazer atualizada, a vida de Jesus, nas mediações históricas atuais, é a ação do Espírito. Desse modo, o seguimento necessita sempre do Espírito, sem o qual não haverá verdadeiro prosseguimento da vida de Jesus. É ele quem dá força para o seguimento, e este leva ao conhecimento de Jesus Cristo, conhecimento que se dá no “seguimento com espírito”. Assim sendo, “o Espírito se faz presente não só na subjetividade do seguidor de Jesus, mas também no objeto do seu seguimento”<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> Ibid., p. 482.

<sup>25</sup> Idem.

<sup>26</sup> SOBRINO, *A fé em Jesus Cristo*, p. 483.

<sup>27</sup> Idem.

<sup>28</sup> Ibid., p. 484.

Nosso autor recorda que, seguir Jesus atualizado é seguir alguém que teve sua vida conduzida pelo Espírito, o qual o levou a agir com espírito. Assim, o seguimento desse “Jesus com espírito” deve incluir no seguidor a disposição de deixar ser afetado pelo que seja “espírito”.

### **3.2. A misericórdia como expressão da identidade cristã**

Percorrido esse caminho teológico da vida de Jesus, nos perguntamos agora, quais as exigências – ético-teológicas – para a vida cristã hoje. Em outras palavras, à luz do princípio misericórdia – enquanto princípio configurador da vida de Jesus –, como se expressa a identidade cristã: o que é ser cristão hoje? De início já podemos entrever que a exigência ética aparece no agir cristão face à vida desumana de tantos homens e mulheres, o que exige luta em favor da justiça social, o assumir a causa dos pobres, a promoção da justiça. A exigência teológica, portanto, de fé, se evidencia no assumir o seguimento de Jesus, a partir de uma prática libertadora, na força do Espírito e com o espírito de Jesus, em vista da vida, a começar pelos pobres.

Para perceber as exigências atuais para a identidade cristã – portanto, para o ser cristão – e esta configurada pelo princípio misericórdia, se faz necessário destacar alguns aspectos relevantes do pensamento sobriniano, a partir do qual melhor a vida cristã pode ser evidenciada, a saber, o seguimento e as vítimas. Em outras palavras, formulamos em forma de perguntas: Qual o caminho que melhor evidencia a identidade cristã? E quais as implicações para o cristão hoje?

#### **3.2.1. O seguimento como forma de explicitar a identidade cristã**

Para Jon Sobrino, a vida cristã se atualiza no seguimento de Jesus. Por sua vez, o seguimento é expressão de fé e a mais importante forma de explicitar a identidade cristã<sup>29</sup>. Esta é entendida na constante tensão entre reproduzir e atualizar o seguimento. Desse modo, o seguidor é chamado, por força de sua fé, a reproduzir a estrutura fundamental da vida de Jesus – encarnação, missão, cruz e ressurreição – bem como, atualizá-la a partir do contexto no qual está inserido.

---

<sup>29</sup> Cf. SOBRINO, Identidade cristã. In: FLORISTAN SAMANES, C. & TAMAYO-ACOSTA, J. J. (Orgs.). *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 343.



Imbuído no real da história, o seguimento ganha concretude, de modo que “a identidade cristã adquire realismo e se vê exigida a introduzir na sua essência combater a negatividade e tomar sobre si a realidade onerosa”<sup>30</sup>. No seguimento, enquanto lugar da construção da identidade cristã, a misericórdia é historizada, e esta, evidencia-se como uma característica fundamental de ser e agir cristão.

A identidade cristã aparece de modo especial ao refazer a vida de Jesus. Trata-se da misericórdia de Jesus pelos últimos e desprezados, afligidos pela cruel inumanidade, chamados por Sobrino de “povos crucificados”. Diante da dor e sofrimento das pessoas, Jesus é movido pela misericórdia, de modo que esta se torna o modo concreto do seu agir para sanar o sofrimento dos feridos e dar-lhes esperança.

A identidade cristã se constrói, não à margem da realidade sofrida de tantos homens e mulheres, os quais por sua vida inumana clamam por misericórdia, mas no atualizar o jeito de viver de Jesus. Isso implica “re-fazer com espírito e no Espírito”<sup>31</sup> o seguimento, atualizando e assumindo com suas urgências e desafios sua virtude maior, a misericórdia. Nesse sentido, Sobrino afirma que somente no seguimento realizado, se pode falar, com sentido, do seguimento e, somente a partir deste, dar-se a convicção de que nele está a identidade cristã<sup>32</sup>.

Ser cristão supõe encarnar-se numa realidade concreta, ao modo de ser e viver de Jesus. Para o teólogo, da mesma forma que Jesus é a melhor salvaguarda de Cristo, assim também o seguimento é o melhor modo de explicitar a identidade cristã. E continua: “[...] o seguimento de Jesus [...] é a forma mais importante de explicitar a identidade cristã, e muito mais quando, ao longo da história, os cristãos passaram por crise de identidade e relevância”<sup>33</sup>. Por conseguinte, a identidade cristã possui duas dimensões importantes, expressas por Sobrino nos verbos: recordar e caminhar.

A necessidade do “recordar” como central da identidade cristã está no fato de que Deus se manifestou em Jesus. Essa manifestação é atestada nos textos do Novo Testamento, pelos santos padres e nas fórmulas conciliares. Desse modo, à identidade cristã impõe-se a

---

<sup>30</sup> SOBRINO, *A fé em Jesus Cristo*, p. 488.

<sup>31</sup> Idem.

<sup>32</sup> Cf. SOBRINO, *Identidade cristã*, p. 343.

<sup>33</sup> Idem.

crença no Deus de Jesus e, portanto, a partir de Jesus. Sabemos quem é Deus somente e sempre naquilo que aparece em Jesus. Em outras palavras, Jesus é o elemento essencial de nosso saber de Deus. É fundamental – insiste Sobrino – para identidade cristã “evitar uma fé em um Deus que não necessite de Jesus”<sup>34</sup>.

A recordação como chave de compreensão da identidade cristã, conduz ainda a outro elemento importante: o Reino de Deus e sua relação central com os pobres. Estar em sintonia com o Deus de Jesus leva-nos, conseqüentemente, a assumir seu Reino de justiça e paz, bem como a causa dos pobres como expressão de sua misericórdia. Para Vera Bombonato, “é preciso evitar o perigo de esquecer o Reino de Deus, pois sem ele desaparece a identidade cristã, a centralidade dos pobres em relação ao projeto de Deus”<sup>35</sup>.

O “caminhar” como ponto central e essencial da identidade cristã. Segundo Sobrino, a fé cristã é uma fé a caminho, porque o Deus de Jesus Cristo é um Deus a caminho. A fé cristã responde e corresponde a esse Deus na medida em que assume o caminhar da história e não fora dela. É inserida na história que a fé ganha sentido, pois descobre nela e integra a partir dela, os diversos momentos, aparentemente contrários, à maneira do Deus a caminho<sup>36</sup>.

Assim Sobrino destaca os elementos específicos da identidade cristã, no seu caminhar na história, em fidelidade ao Deus a caminho, do seguinte modo:

- a) “a encarnação na verdadeira realidade, isto é, no mundo das vítimas, contra a tendência a sair da história, grosseira ou sutilmente;
- b) a esperança de plenitude no futuro, apesar de e contra a onipresença das cruzes da história;
- c) o caminhar prático, agir com justiça, construir o Reino contra obstáculos de perseguição e morte – e não só uma esperança puramente expectante;
- d) a denúncia do anti-reino, e o assumir suas conseqüências, com o oneroso da realidade;

---

<sup>34</sup> SOBRINO, *A fé em Jesus Cristo*, p. 491.

<sup>35</sup> BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 274.

<sup>36</sup> Cf. SOBRINO, *A fé em Jesus Cristo*, p. 497.

- e) o deixar-se levar pelo novo, o Espírito de Deus, que sopra onde lhe apraz;
- f) a humildade do caminhar, sem pretender sintetizar na história aquilo que só é sintetizável no fim, contra todo tipo de gnose e dogmatismos;
- g) manter o caminhar contra todos os obstáculos, ideologias e cantos de sereia que fazem razoável o abandoná-lo”<sup>37</sup>.

Sobrino afirma que o cristianismo é uma “religião do caminhar na história”, “animado de esperança, por uma parte, e questionado, por outra, pela própria existência das vítimas”<sup>38</sup>. Com efeito, no saber caminhar na história, e no como caminhar sempre e apesar de tudo, é que vai humanizando as vítimas e a si mesmo. Desse modo, o cristianismo oferece luz nesse caminhar, não obstante a opacidade do real e sua obscuridade<sup>39</sup>.

No recordar e caminhar, enquanto dimensões da identidade cristã, é que a identidade vai sendo construída, tendo como paradigma e motivação, Jesus de Nazaré. Ele é o caminho de Deus para este mundo, e é o caminho para o Pai e o caminho para os seres humanos, sobretudo dos pobres e das vítimas<sup>40</sup>, o samaritano por excelência.

### **3.2.2. A perspectiva das vítimas**

Já tratamos no primeiro capítulo do tema das vítimas, enquanto configuração da realidade social e eclesial na cristologia de Sobrino. Queremos agora, abordá-lo enquanto modo concreto de efetivação da identidade cristã. É central na reflexão do teólogo a perspectiva das vítimas deste mundo ou povos crucificados – na expressão de Ellacuría. Para ele, as vítimas resgatam com maior intensidade o real da história. Desse modo, ao elaborar sua cristologia a partir dessa perspectiva, procura resgatar a dramaticidade do mundo atual da pobreza e a nossa responsabilidade diante desta realidade inumana. Quer ainda, chamar a atenção para a tentação do mundo moderno e, por vezes, da teologia, de negar, encobrir e até esquecer, essa real mais evidente situação histórica.

De fato, a teologia de Sobrino brota, precisamente, do mundo das vítimas, e estas são seus destinatários privilegiados; delas se originam e para elas convergem. A escolha das

---

<sup>37</sup> Ibid., p. 498.

<sup>38</sup> Ibid., p. 499.

<sup>39</sup> Cf. Idem.

<sup>40</sup> Cf. SOBRINO, *A fé em Jesus Cristo*, p. 500.

vítimas no seu fazer teológico funda-se numa dupla exigência: a predileção de Deus para com os fracos e excluídos deste mundo e a inumana vida de pobreza em que vive grande parte da humanidade<sup>41</sup>, para quem viver torna-se uma luta diária. Essa gritante realidade se constitui como o importante e clamoroso sinal dos tempos que clama por justiça e misericórdia.

Jon Sobrino ao olhar a realidade do Terceiro Mundo assim se expressa: “não resta dúvida de que há cruz, não só cruces individuais, mas coletivas, as de povos inteiros”<sup>42</sup>. A gravidade dessa realidade deve levar o cristão ao compromisso evangélico de acolher misericordiosamente as vítimas e a empreender todos os esforços possíveis para descer da cruz os povos crucificados, os pobres. Estes, no dizer do Autor, são a face objetiva, cruel e inocultável do mal reinante no mundo, e neles se encontram muitos e diversos males: físicos, psíquicos, morais e sociais, expressão do mal maior, o *mysterium iniquitatis*.

Sobrino equipara as vítimas a povos inteiros convertidos em farrapos e sobras humanos pelo voraz egoísmo de outros homens, povos sem rosto, desfigurados pela injustiça, como o Crucificado. Esses povos, atualmente, estampam sua feição nas grandes massas que perambulam em busca de vida, enxotados pela falta de emprego, pelos conflitos bélicos, pela perda de suas terras e outros. Esses povos morrem pela lenta crucificação produzida pela injustiça estrutural. Nesse sentido, “a cruz de Jesus, antes de ser a cruz – linguagem a que nos acostumamos – é *uma* entre muitas outras antes e depois de Jesus”<sup>43</sup>.

Para o teólogo salvadorenho, as vítimas recuperam o central da ressurreição de Jesus, uma vez que introduzem nela a necessária dialética para compreendê-la<sup>44</sup>. Assim como Deus faz justiça devolvendo a vida de um inocente, Jesus, do mesmo modo há esperança, em primeiro lugar, para os crucificados da história. Assim, a esperança se transforma em esperança para as vítimas, porque estas reconhecem no ressuscitado – o primogênito dentre os mortos – o irmão maior<sup>45</sup>. “Deus ressuscitou um crucificado e a partir de então há esperança para os crucificados. [...] Por isso poderão ter a coragem da esperança em sua própria ressurreição”<sup>46</sup>, e poderão ter ânimo de vivê-la já na história.

---

<sup>41</sup> Ibid., p. 18-19.

<sup>42</sup> SOBRINO, *Jesus, o libertador*, p. 366.

<sup>43</sup> SOBRINO, *Jesus na América Latina*, p. 220.

<sup>44</sup> Cf. SOBRINO, *A fé em Jesus Cristo*, p. 28.

<sup>45</sup> Cf. SOBRINO, *Jesus na América Latina*, p. 220.

<sup>46</sup> SOBRINO, *A fé em Jesus Cristo*, p. 71.

Desse modo, o lugar desta esperança é o mundo dos crucificados, que não é um lugar excepcional, senão sua mais real e clamorosa realidade de pobreza. A partir deste lugar se dá a “universalização da esperança, e a partir desse lugar ainda a ressurreição se torna símbolo de esperança na medida em que se participa, analogamente, na vida e morte das vítimas”<sup>47</sup>.

A identidade cristã, assim, adquire feição histórica na medida em que se insere no mundo das vítimas, os pobres crucificados. É preciso participar, pois, da crucificação dos povos, para que exista verdadeiro seguimento de Jesus e, a partir deste uma esperança cristã, lembra o Autor. Com efeito, o cristão bebe da esperança das vítimas. Fora da comunhão com os crucificados a vida cristã corre o risco de alienar-se, tornando-se inoperante e incapaz de ser boa notícia para os vitimados da história, sedentos de misericórdia. Assim, a boa notícia é para os pobres – vitimados da história –, a ressurreição é para os crucificados<sup>48</sup> e, a partir destes para todos.

### **3.3. A identidade cristã na atualidade**

Iniciamos este subtítulo elucidando o termo identidade humana e cristã. Essa distinção, ou melhor, esclarecimento se faz necessário a título metodológico, uma vez que a modo prático ambas identidades, até certo ponto, caminham juntas.

Em seguida, abordaremos a espiritualidade como um modo de ser e agir cristão no mundo. Esta se funda no seguimento de Jesus misericordioso, a partir do qual conduz a uma prática geradora de vida, portanto, misericordiosa. Dela decorre e para ela retorna a oração cristã. De fato, a espiritualidade cristã – configurada pela misericórdia – encontra seu alimento na oração e esta conduz a ação, que por sua vez remete novamente a contemplação. Com efeito, essas duas fontes essenciais da espiritualidade cristã – contemplação e ação – não se opõem, antes se complementam, conforme poderemos observar ao analisar a oração de Jesus.

#### **3.3.1. A identidade humana e cristã: tentativa de definição**

---

<sup>47</sup> Idem.

<sup>48</sup> SOBRINO, *Jesus na América Latina*, p. 222.

A identidade cristã, necessariamente, pressupõe a humana. Por sua vez, a identidade humana pode se expressar sem a cristã, ainda que dela receba influência. Muitos não cristãos empenham-se plenamente na promoção humana, na luta pela justiça, na erradicação da pobreza e, fazem de suas vidas instrumento de solidariedade e esperança para os vitimados da história; concretizam em suas existências a misericórdia. E não o fazem movido por um senso de fé, senão por exigência ética inerente a todo ser humano. Assim, pois, o que é essencial à fé cristã, não o é necessariamente específico.

Com efeito, é no humano e não fora dele, que a vida cristã ganha concretude dando-lhe sentido e razão especial de ser. A misericórdia na vida cristã é fruto da fé, a qual se baseia na ação do Deus de Jesus que age com misericórdia. Assim, o específico da identidade cristã e do agir cristão é a vivência do amor, historizado numa ação misericordiosa.

### **3.3.1.1. Identidade humana**

O termo identidade, segundo o Novo Aurélio, deriva do latim *identitate*, que quer dizer: “qualidade de idêntico. Conjunto de caracteres próprios e exclusivos de uma pessoa: nome, idade, estado, profissão, sexo, defeitos físicos, impressões digitais, etc.”<sup>49</sup>.

Por ser o que caracteriza uma pessoa, a identidade, no entanto, não é estática, mas dinâmica, está sempre em construção. O ser humano nasce, continua o mesmo nas várias etapas da vida – criança, adolescência, juventude, adulto e velho – e assim será até sua morte. Continua o mesmo enquanto sujeito único e irrepitível; não perde sua essência. Ao longo do seu processo de desenvolvimento vai se resignificando, de modo que a identidade possui um dinamismo intrínseco à pessoa, sendo condicionada e afetada pelo meio no qual o sujeito está inserido, a saber: cultural, linguístico, geográfico, social, político, religioso.

Afetado por essa rede externa, o sujeito percebe a si mesmo e o outro, bem como a realidade circundante. Dá-se conta de que o ser pessoal se constrói dentro de uma teia de relações, e que, portanto, sua presença no mundo tem sentido. E o sentido maior ver-se evidenciado ao sair de si em vista do bem do outro, sobretudo o necessitado de solidariedade, de modo que também este se torna dom, como bem enfatiza Sobrino: “Chegamos a ser humanos não só nos fazendo humanos a nós mesmos – muitas vezes de maneira prometéica –

---

<sup>49</sup> FERREIRA, A. B. Holanda. *Novo Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 1071.

mas também deixando-nos fazer humanos pelos outros”<sup>50</sup>. Não se compreende a própria identidade fora da relação com o outro.

Essa consciência que o ser humano adquire, a partir da relação com o outro, enquanto partícipe da realidade que o cerca, sobretudo oriunda dos inúmeros males que afligem seus semelhantes, advém da capacidade inata de compaixão, o que leva a solidariedade. De fato, inúmeras pessoas, nos quatro cantos da terra, fazem de suas vidas verdadeiros serviços em prol de sarar as feridas de nossa época. No ser humano há grande capacidade de solidariedade e esta quando exercida, expressa uma singular característica do humano, a misericórdia. Para Sobrino, “a misericórdia – como re-ação – torna-se a ação fundamental do homem cabal. Portanto, esta misericórdia não é uma entre outras muitas realidades humanas, mas a que define diretamente o ser humano”<sup>51</sup>.

### **3.3.1.2. Identidade cristã**

A pergunta acerca da identidade cristã, ou seja, acerca do ser cristão não é nova. Diversos teólogos ao longo da história da Igreja procuraram de forma sistemática definir o ser cristão, o que nem sempre pareceu fácil. No entanto, tentar entender o que caracteriza a vida cristã se impõe a cada época histórica. Tal necessidade emerge da exigência sempre atual de dar plausibilidade à vida cristã no seu testemunho na pessoa de Jesus, a partir do contexto em que está inserida.

A realidade concreta ajuda a perceber que a identidade cristã, molda-se mesmo a partir do seu enraizamento num contexto determinado, e este se torna lugar privilegiado para defini-la. Com efeito, González Faus afirma que a “identidade cristã pode indicar em cada época a um lugar ou a uma forma de perguntar”<sup>52</sup>. Por sua vez, este lugar, torna-se o mais autêntico e o mais apto para definir a identidade cristã.

Numa cultura marcada fortemente pelo senso religioso, a pergunta pela identidade cristã carregará, sem dúvida, a marca religiosa na qual o sujeito está inserido, pois este é “produto” do seu tempo. Num contexto secularizado como o que estamos vivendo, a mesma pergunta é diversa da que foi fundamental em outras épocas. Se num ambiente religioso a

---

<sup>50</sup> SOBRINO, *Fora dos pobres não há salvação*, p. 108.

<sup>51</sup> SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 34.

<sup>52</sup> GONZÁLEZ FAUS, J. I. *Este es el hombre: estudios sobre identidad cristiana y realización humana*. Santander: Sal Terrae, 1980, p. 15.

pergunta pelo ser cristão busca saber o que significa Deus para um homem religioso e um mundo religioso?, numa cultura secularizada impõe-se a pergunta: o que significa ser cristão num mundo secularizado e que lugar ocupa Deus num mundo cada vez mais adulto e independente da fé, isto é, num mundo que procura por si mesmo dar respostas aos seus inúmeros questionamentos?

Tais questionamentos, teoricamente falando, ajudam, sem dúvida, a responder o que é ser cristão, isto é, à verdadeira identidade cristã num mundo desenvolvido, uma vez que este afeta sobremaneira as várias dimensões do ser humano, inclusive a cristã. Conforme ainda González Faus: “cada época, cada cultura, cada mistério pessoal forma parte também da configuração da identidade cristã”<sup>53</sup>. Nesse sentido, Sobrino insiste na necessidade de situar historicamente a identidade cristã, para quem, ser cristão significa:

re-fazer a vida de Jesus, é pro-segui-lo mais que imitá-lo, pois o verdadeiro ser humano se manifestou em um ser humano concreto, cuja concretização deve ser refeita ao longo da história. Neste sentido, a identidade cristã tem que ser sempre re-feita e tem que buscar sempre suas mediações históricas<sup>54</sup>.

Por outro lado, a identidade cristã encarnada na realidade, explicita seu dinamismo próprio, ou seja, sua capacidade de se refazer e corresponder às exigências do seguimento na atualidade. Com efeito, ainda que se deva levar em conta o dinamismo próprio da identidade cristã e a influência do meio na formação da mesma, é na configuração à pessoa de Jesus de Nazaré – o homem cabal, modelo para todos os seres humanos crentes – que ela ganha sentido e razão de ser.

Em Jesus aparece de forma singular o ser humano na sua inteireza e o modo concreto de sua realização, sobretudo quando este descobre que o significado de sua existência consiste na solidariedade aos demais, especialmente aos feridos – seja de ordem natural, mas, sobretudo, estrutural – ao longo do caminho.

Com efeito, a solidariedade é, desse modo, a misericórdia historizada a partir da prática e da mensagem de Jesus. De fato, para nosso autor, a misericórdia “não é só uma atitude ‘regional’ de Jesus, mas o que configura sua vida e sua missão e provoca seu destino. É também o que configura sua visão de Deus e do ser humano”<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> Ibid., p. 14.

<sup>54</sup> SOBRINO, *A identidade cristã*, p. 343.

<sup>55</sup> SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 34.



Nesse sentido, o humano e, sobretudo, o cristão se decide precisamente quando faz da misericórdia um o modo de ser e agir na realidade que o cerca. Na medida em que o cristão assume a realidade na sua face mais degradada – nos povos crucificados da história –, decide assim, sua identidade. Por isso, uma vida movida pela misericórdia, é o que decisivamente caracteriza a vida cristã, conforme ressalta Sobrino:

[...] é preciso acentuar que nessa reação primária, para a qual não existe outra argumentação nem motivação do que o próprio fato da crucificação dos povos, decide-se o humano e o cristão. A misericórdia não é suficiente, mas é absolutamente necessária num mundo que faz todo o possível para ocultar o sofrimento e evitar que o humano seja definido a partir da reação a esse sofrimento<sup>56</sup>.

Nesse sentido, a espiritualidade aparece como característica da identidade cristã.

### **3.3.2. A espiritualidade cristã na atualidade**

A espiritualidade cristã pertence ao grande patrimônio da Igreja. Pertence à sua tradição, passada de geração em geração, o que se pressupõe sua importância e necessidade em cada época histórica em que se situa. De fato, a experiência secular da Igreja nos faz tomar a sério a espiritualidade, por ser um tema de suma importância e decisivo para a vida cristã.

Para Sobrino, a importância e necessidade da espiritualidade não estão somente no fato de pertencer ao patrimônio da Igreja, ou mesmo na mera repetição de suas práticas. Estas não geram necessariamente uma vida espiritual vigorosa. A verdade genérica da vida espiritual se faz mesmo preponderante quando historizada, ou seja, quando se torna eficaz na transformação da realidade marcada pelo pecado, à semelhança do Reino de Deus.

Nosso autor, não compreende a espiritualidade como mera abstração, a-histórica, desencarnada da realidade. “Deus mesmo se tornou presente na carne de Jesus e na matéria histórica de seus filhos privilegiados, os pobres”<sup>57</sup>. Considera a espiritualidade a partir de dois enfoques complementares: como dimensão fundamental do ser humano e como modo de seguir Jesus.

---

<sup>56</sup> SOBRINO, *O princípio misericórdia*, p. 8.

<sup>57</sup> BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 369.

Como *dimensão fundamental do ser humano*, “a espiritualidade é senão o espírito do indivíduo, pessoal e grupal, enquanto relacionado com a totalidade da realidade”<sup>58</sup>. É o espírito com o qual assumimos a realidade com toda sua complexidade, dando de nós mesmos para transformá-la. Para o autor, isso supõe: a) lealdade com o real, b) fidelidade ao real, e c) corresponder ao “mais” do real e deixar-se levar por ele<sup>59</sup>.

Desse modo, ao falar de espiritualidade – não de forma abstrata –, Sobrino destaca o espírito presente nos seres humanos. Nesse sentido, há no ser humano uma “vida espiritual” que o capacita a se confrontar com o real da história e diante desta reagir com ultimidade. Para o teólogo, essa dimensão fundamental-teológica é própria de todo ser humano, de modo que a espiritualidade não é algo que se sobrepõe<sup>60</sup>, senão inerente ao indivíduo, como o é sua corporeidade, sociabilidade ou praxicidade<sup>61</sup>.

Como *modo de seguir Jesus*, a espiritualidade cristã é “vida com espírito e, mais concretamente, vida com o espírito de Jesus”<sup>62</sup>. Com efeito, a vida é a realidade mais abrangente, a partir da qual as práticas espirituais constituem expressão e para a qual são iluminação e motivação<sup>63</sup>. Nesse sentido, à vida acrescenta-se o espiritual e, conseqüentemente, sem a primeira não pode haver a segunda.

Logo, não é qualquer espiritualidade, o que supõe não entendê-la de modo intimista ou mesmo alienante, alheia à realidade pessoal e histórica. Uma espiritualidade segundo o espírito de Jesus consiste, necessariamente, numa vivência no real da vida, e este real – para Sobrino – é o mundo das vítimas e dos povos crucificados.

Por isso, a espiritualidade como vida conduzida pelo espírito de Jesus, está intrinsecamente vinculada ao seguimento de Jesus – dimensão pneumatológica – e, como tal, tem a missão de atualizar Jesus na história – dimensão cristológica –, a partir de uma prática geradora de vida, a qual consiste em refazer a estrutura fundamental da vida histórica de Jesus<sup>64</sup>. Só assim a espiritualidade pode ser expressão do princípio misericórdia e,

---

<sup>58</sup> SOBRINO, J. *Espiritualidade da libertação: estrutura e conteúdos*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 23.

<sup>59</sup> Cf. SOBRINO, *Espiritualidade da libertação*, p. 24.

<sup>60</sup> Cf. BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 369.

<sup>61</sup> Cf. SOBRINO, *Espiritualidade da libertação*, p. 32-33.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>63</sup> Cf. *Ibid.*, p. 11.

<sup>64</sup> Cf. BOMBONATTO, *Seguimento de Jesus*, p. 370.

consequentemente, da identidade cristã. Nessa perspectiva, emerge uma pergunta: qual a pertinência da espiritualidade cristã na atualidade?

Sobrinho elenca cinco exigências significativas para a espiritualidade cristã na atualidade:

- a) Uma espiritualidade que exige um *espírito de fortaleza*. Para o cristão levar a cabo as opções derradeiras, arriscadas e difíceis em favor da vida, supõe a disponibilidade para com o oneroso da história, para manter-se firme nela. Significa ir ao mais íntimo da vida cristã, ao princípio do amor cristão, à disponibilidade de dar da própria vida e até a própria vida. “Vida ‘espiritual’ significa, hoje, portanto, vida com espírito de fortaleza”<sup>65</sup>.
- b) Uma espiritualidade que exige um *espírito de busca da verdade*. Esta a partir da Palavra de Deus. Através dela se pode discernir a verdade da história e os vários mecanismos que a condiciona, buscando de verdade a vontade de Deus. “Vida ‘espiritual’ significa, então, vida com um apaixonado espírito pela verdade”<sup>66</sup>.
- c) Uma espiritualidade que exige um *espírito de fidelidade*. Esta se impõe a partir das grandes e rápidas mudanças que caracterizam nossa época, trazendo novidades. A encarnação na realidade em contínua mudança exige ao mesmo tempo disposição para uma nova conversão, o que supõe disponibilidade para uma continuada encarnação. “Vida ‘espiritual’ significa, então, viver a história com espírito de abertura, de disponibilidade, de fidelidade”<sup>67</sup>.
- d) Uma espiritualidade que exige um *espírito de santidade*. A vida cristã não acontece isolada da vida comunitária, precisamente, eclesial. Reclamar-se porta voz da comunidade cristã, implica uma vivência em consonância com o Evangelho, portanto, com a vida dos pobres, na comunhão com os pastores e demais membros da Igreja. Esta corresponderá mais eficazmente com sua

---

<sup>65</sup> SOBRINO, *Espiritualidade da libertação*, p. 16.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 18.

primigênia missão, quando seus membros estiverem dispostos a dar o testemunho da santidade. “Vida ‘espiritual’ significa espírito de santidade”<sup>68</sup>.

Desse modo, a realidade atual que interpela a espiritualidade cristã exige de fato uma “vida espiritual”. Através da fortaleza, do discernimento, da fidelidade e da santidade, a misericórdia ganha feição histórica. Assim sendo, a espiritualidade é o exercício do Espírito em fazer-nos viver como filhos no Filho, com a vontade e o jeito de Jesus<sup>69</sup> – com espírito. Somente assim, a identidade cristã se torna relevante e adquire eficácia na atualidade.

### **3.3.2.1. A espiritualidade segundo o princípio misericórdia**

Para Sobrino, a espiritualidade se descobre e se vivencia no seguimento de Jesus. Por sua vez, no seguimento – como prosseguimento – se descobre também a verdadeira imagem de Cristo e esta, fundamentalmente, possui uma feição misericordiosa.

Segundo nosso autor, uma espiritualidade regida pelo princípio misericórdia, portanto, encarnada no hoje da história, supõe redescobrir o Cristo dos evangelhos, a esse que é senão Jesus de Nazaré<sup>70</sup>. Esse redescobrimento se dá – no primeiro momento – não tanto pela via da investigação teológica – ainda que seja necessária uma sistematização – mas, sobretudo, na encarnação do Evangelho no lugar em que deve ser lido e a partir do qual se torna transparente, o mundo dos pobres.

Essa argumentação funda-se no fato de que há uma intrínseca relação entre pobre e Evangelho, de modo que, quando se separam, o Evangelho corre o risco de ser convertido em mero texto ou pura doutrina. Por outro lado, “quando se unem pobres e Evangelho, então o que nos evangelhos se diz de Cristo aponta de verdade para o que em Jesus existe de Cristo, então aparece o verdadeiro Jesus portador de uma boa nova aos pobres e convertido ele mesmo em boa nova”<sup>71</sup>.

Nesse sentido, “a partir dos pobres, recuperam-se os novos olhos para ler o Evangelho e compreender o Jesus dos evangelhos”<sup>72</sup>. Assim, a espiritualidade cristã

---

<sup>68</sup> Ibid., p. 19.

<sup>69</sup> Cf. Ibid., p. 160.

<sup>70</sup> Cf. SOBRINO, *Espiritualidade da libertação*, p. 200.

<sup>71</sup> Ibid., p. 200-201.

<sup>72</sup> Ibid., p. 201.

redescobre a Cristo através da relação entre Jesus e os pobres atuais, mediada pela boa nova – Evangelho – de Jesus, evidenciada no seu atuar com misericórdia.

Para Sobrino, uma espiritualidade regida pelo princípio misericórdia à semelhança de Jesus Cristo, deve ainda possuir as seguintes características:

- a) Uma espiritualidade de *proximidade*. Cristo se fez próximo a partir da encarnação e foi capitado pelos pobres porque se aproximou da realidade de seu tempo e do fato maior dessa realidade: as maiorias pobres, oprimidas, sem dignidade. Fez dessa proximidade o critério de toda a sua atuação. E essa proximidade ainda o levou a comover-se em suas entranhas diante do sofrimento do povo e sair ativamente em sua defesa, o que causou-lhe conflitos, perseguição e morte de cruz<sup>73</sup>. A espiritualidade cristã assume a misericórdia consequente, na proximidade da realidade opressora e inumana dos pobres, reagindo para descê-los da cruz.
- b) Uma espiritualidade *libertadora*. Cristo se fez próximo e por isso, a partir dos Evangelhos – lidos à luz dos pobres – é percebido como um Jesus libertador. Os pobres veem nele o anunciador e realizador da libertação, conforme Lucas 4,18-19; aquele que com palavras e gestos leva esperança e dedica sua vida para que a libertação se torne realidade. Os pobres o percebem como aquele que “os liberta no mais profundo de seu coração; liberta-os de sua angústia, de sua resignação, de seu individualismo, de seu desespero. Em Jesus veem aquele que lhes comunica uma força interior que os transforma, pessoal e grupalmente”<sup>74</sup>, fazendo-os livres para esperar, para unir-se e para lutar contra sua situação de inumanidade. A espiritualidade cristã assume a misericórdia consequente, na medida em que exercita uma prática destinada à transformação da sociedade opressora numa sociedade de fraternidade e justiça, em favor dos últimos e aprisionados pela miséria histórica.
- c) Uma espiritualidade no *presente da história*. Cristo se fez próximo dos pobres. Essa leitura deve ser feita não somente enquanto realidade do passado – Evangelhos – mas também a partir do presente. Daí a necessidade de buscar

---

<sup>73</sup> SOBRINO, *Espiritualidade da libertação*, p. 202.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 203.

Jesus no hoje da história. Isso supõe “que o conhecimento de Cristo se desenvolve dialeticamente entre o que dele sabemos mediante os evangelhos e o que dele captamos no presente”<sup>75</sup>. Supõe ainda, se deixar conduzir pelo Espírito de Jesus que o atualiza no presente. A espiritualidade cristã assume a misericórdia consequente, a partir da novidade de Cristo no presente, o que supõe acolhê-lo, sobretudo, de modo privilegiado nos pobres, a quem se assemelhou ao dizer: “cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes” (Mt 25, 40).

- d) Uma espiritualidade com *boa notícia*. Cristo na sua proximidade é captado em Jesus como boa notícia, portanto, sua presença gera alegria aos pobres e a todos que deles se aproximam. É o grande dom de Deus a este mundo. Suas palavras e suas obras são essa boa nova. Por meio dele o Pai acolhe os pobres e estes recuperaram a esperança de um dia se sentarem na mesa comum da fraternidade. A espiritualidade cristã assume a misericórdia consequente, no anúncio dessa boa notícia. Para o cristão a historização da misericórdia se converte em carga ao mesmo tempo pesada e leve, mas também na alegria de que vale a pena gastar a vida em favor da “vida em abundância” dos pobres.

Sobrino desenvolve a noção de espiritualidade a partir da articulação entre o Espírito de Jesus e o espírito do seguidor. Isso não significa uma mera imitação ou práticas exteriores, senão uma comunhão de espíritos. Comunhão com o Espírito de Jesus, que o gera para a história através da encarnação, o acompanha na fidelidade à missão, o conduz na paixão e cruz, e o ressuscita para a plenitude da vida. Comunhão com o espírito do seguidor, chamado a prosseguir a vida de Jesus, atualizando-a na história, assumindo suas atitudes, suas opções, enfim, sua missão e destino.

Essa comunhão de espíritos, geradora da espiritualidade, evidencia-se no concreto da vida, isto é, na historização da misericórdia. Com efeito, a espiritualidade cristã, é a experiência de proximidade do mundo real: dos vitimados da história, os pobres. A espiritualidade conduz a esta realidade, impulsiona a tomar decisões, eliminando a indiferença, bem como capacita para a percepção de Deus nos clamores dos crucificados. No

---

<sup>75</sup> Ibid., p. 206.

assumir esses clamores, a partir do prosseguimento da vida de Jesus, a misericórdia se explicita como princípio configurador da espiritualidade cristã, portanto, da identidade cristã.

Nesse sentido, a oração – expressão da espiritualidade – é uma experiência de gratuidade. Assim o foi a oração de Jesus, assim deve ser a oração do cristão.

### **3.3.2.2. “A oração de Jesus e do cristão”**

A oração pode ser considerada uma das formas de se colocar em contato com a divindade. É um fenômeno típico das diversas religiões. Através da oração – no caso, a cristã –, o ser humano entra em relação com aquele a quem considera absoluto, totalidade, experiência de sentido, portanto, explicitação daquilo que é considerado como último. Na oração cristã, o divino – a partir de Jesus – é chamado Deus-Pai. Essa experiência singular, de acesso a Deus, é parte integrante da espiritualidade, portanto, pertence à totalidade da fé cristã<sup>76</sup>.

Por isso, refletiremos tendo como base a oração de Jesus para quem, a partir da íntima relação com seu Pai, esteve em sintonia com sua ação e esta movida pela oração. A intimidade com seu Deus e Pai, o levou à planície e esta o conduzia novamente ao Pai (cf. Mc 1,35; 6,46; Lc 6,12s). Tudo isso para afirmar: a mera ação pode levar ao pragmatismo ideológico se não estiver alicerçada na oração; por sua vez, a oração sem um compromisso com o real da vida – sem uma práxis transformadora –, corre o risco de alienar-se e de não ser uma oração cristã.

Assim, ao tratar dessa temática, queremos evidenciar sua necessidade à vida cristã, o que provém do fato de se perguntar se a oração é contato com o Deus de Jesus, ou um pretense contato com a divindade em geral. Nosso objetivo, então, partindo da oração de Jesus, é destacar a íntima relação existente entre a oração e a ação e vice-versa. Ambas não se opõem, antes, pertencem à essência mesma da espiritualidade cristã. Todavia, uma oração-ação que nasce da consciência de quem seja o Deus de Jesus, conforme ele o concebia na sua oração. Por fim, trataremos da oração do cristão – à luz da oração de Jesus – destacando os critérios fundamentais daquilo que deve ser a oração cristã: seu fundamento e sua estrutura.

#### **3.3.2.2.1. A oração de Jesus**

---

<sup>76</sup> Cf. SOBRINO, J. *A oração de Jesus e do cristão*. São Paulo: Loyola, 1981, p. 7.

Sobrino chama a atenção para o fato de que Jesus orava, e o conteúdo e o contexto de sua oração estão suficientemente situados<sup>77</sup>. Como um bom judeu conhecia e praticava a oração tradicional de seu povo, com quem diversos momentos esteve em oração. Contudo, Jesus não foi um ingênuo, e percebeu os perigos historicamente inerentes a ela, perigos que ele observa e denuncia. Ele próprio não a exercitou por mera rotina ou tradição.

Nosso Autor, de modo dialético procura demonstrar, em primeiro lugar, o que Jesus condena na oração de seus contemporâneos. Eis alguns exemplos:

- a) *A oração do fariseu* (Lc 18,11): Jesus a condena porque é auto-afirmação do “eu” egoísta, logo, viciada na raiz. A referência nessa oração não é Deus, mas o próprio homem que pretende rezar, menos ainda o homem a quem se despreza (v. 9); é narcizista e gratificante, um auto-engano. Jesus a condena porque falta-lhe o fundamento que carece toda oração, isto é, a alteridade, a auto-compreensão de quem reza a partir de alguém, e este é senão, Deus e, conseqüentemente, o outro desprezado<sup>78</sup>.
- b) *A oração hipócrita* (Mt 6,5s): Jesus a condena porque é viciada em sua essência, pois supõe-se que é através de manifestações religiosas que se consegue a fama de homens justos. Condena ainda, a atitude teológica de pobreza diante de Deus, uma vez que pretende ser expressão de grandeza. Para Jesus, a autêntica boa fama é conferida somente por uma oração que seja expressão das obras de justiça e caridade<sup>79</sup>.
- c) *A oração dos gentios* (Mt 6,7s): Jesus a critica pela forma mecânica e mágica dos palavreados, que vê na repetição de fórmulas uma correta relação com Deus, daquilo que não é o mais profundo da pessoa que ora. No fundo, critica a falta de confiança em Deus, pressuposto indispensável na oração<sup>80</sup>.
- d) *A oração alienante* (Mt 7,21): Jesus a critica pela ausência de uma práxis, e a vincula com a salvação, isto é, com a entrada no Reino dos Céus. Em outras palavras, a oração sem ação é vã, de modo que sem uma práxis não existe o

---

<sup>77</sup> Cf. SOBRINO, *A oração de Jesus*, p. 13.

<sup>78</sup> Cf. SOBRINO, *A oração de Jesus*, p. 14.

<sup>79</sup> Cf. *Ibid.*, p. 15.

<sup>80</sup> Cf. *Idem.*



material sobre o qual possa acontecer uma experiência cristã de sentido, e, portanto, a oração<sup>81</sup>.

Essas passagens mostram a consciência de Jesus quanto às falsificações típicas da oração de seu povo: narcisismo espiritual, hipocrisia, palavreado, instrumentalização espiritual alienante. De fato, Jesus não foi ingênuo com relação à oração, menos ainda lhe concedeu tal autonomia como se um mecanismo qualquer de oração já fosse suficientemente salvífico. Antes, sua atitude mostra exatamente o contrário.

A partir dessa negação da oração, passemos, então, a abordar o que foi positivamente a oração de Jesus. É fato que Jesus fez oração e esta teve grande importância em sua vida. Contudo, a importância não se deriva tanto dos condicionamentos externos – lugares, tempos, formas – mas, sobretudo, da qualidade de sua oração.

Segundo o teólogo salvadorenho, os sinóticos apresentam dois tipos de afirmações: uma versa sobre a figura de Jesus em oração e outra explicita a oração mesma de Jesus. Na realidade, seja a modo analítico como reflexivo, ambas estão entrelaçadas. Fixaremos nossa reflexão na *oração mesma de Jesus*, a qual se distingue em três níveis:

- a) *No nível da oração usual dos judeus piedosos*: Jesus abençoa a mesa (cf. Mt 14,19; 15,36; 26,26s), observa o culto sabático e reza com a comunidade (cf. Lc 4,16)<sup>82</sup>.
- b) *No nível mais característico de Jesus em situação de tomar decisões históricas importantes*: este pode ser considerado o nível de oração pessoal. Toda a vida de Jesus se realiza num clima de oração: inicia com a vida pública no batismo (Lc 3,21; cf. Mt 3,13-17; Mc 1,9-11) e termina na paixão e cruz (cf. Mt 27,47; Mc 15,34; Lc 23,46). Ainda durante sua vida, a oração aparece de modo fundamental: ao eleger os doze (cf. Lc 6,12s), ao ensinar o Pai Nosso (cf. Lc 11,1), antes de curar o menino epilético (cf. Mc 9,29), por seus verdugos (cf. Lc 23,34)<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> Cf. Ibid., p. 16.

<sup>82</sup> Cf. SOBRINO, *A oração de Jesus*, p. 18.

<sup>83</sup> Cf. Idem.

c) *No nível em que Jesus condensa o mais profundo de sua vida numa oração: é considerado o conteúdo da oração de Jesus. Nele aparece o sentido último de sua vida, sua atividade e seu destino diante do Pai. Duas passagens são fundamentais para compreender esse nível: a oração de ação de graças e a oração do Horto. Na primeira, Jesus louva ao Pai por ocultar as coisas dos sábios e doutores e as revelar aos pequeninos (cf. Mt 11,25; Lc 10,21). Trata-se de uma oração de louvor e ação de graças, cujo conteúdo é o Reino de Deus (cf. Dn 2,44). Neste contexto dialético, Jesus dá graças ao Pai porque são precisamente os “pequenos” que o compreendem, enquanto os sábios continuam na ignorância. Sua exultação advém da realização do Reino de Deus entre os pequenos. Aqui, o Pai aparece como horizonte último da pessoa e atividade de Jesus, mas não abstratamente, senão de forma parcial para com os pequenos: “Sim, Pai, porque assim foi do teu agrado” (Mt 11,26). Na segunda, Jesus cai por terra diante do sofrimento e ora ao Pai que o livre daquela hora (cf. Mc 14,35s; Mt 26,39; Lc 22,41s). Trata-se de uma oração de petição, cujo conteúdo é a crise de Jesus, a ameaça ao sentido da totalidade de sua vida. É uma oração historizada, pois decorre de sua história concreta, como também desemboca numa decisão histórica. Não pede ao Pai para livrá-lo da morte como tal, senão da morte consequência de sua história de vida: é a decisão de ser fiel até o fim à vontade do Pai. Imerso na paixão, permanece viva a confiança no seu “Abba” como aquele que é o polo referencial de sentido de sua vida: “seja feita a tua vontade” (cf. Mc 14,36; Lc 22,42)<sup>84</sup>.*

Desse modo, podemos afirmar que a oração de Jesus é de modo profundo uma forma de entrega e obediência à vontade do Pai, horizonte último e sentido de sua existência. Na oração, expressa essa totalidade e esta vivida no concreto da história. De fato, pela oração Jesus percebe que não há sentido pleno sem a referência a alguém que vai plenificando aquilo que na história se revela parcialmente. Em outras palavras, a oração de Jesus do modo como a fez, nasce da compreensão de quem seja esse Alguém<sup>85</sup>. Com efeito, oração para Jesus não é simplesmente “colocar-se em relação com Deus”, senão colocar-se diante de um Deus bem

---

<sup>84</sup> Cf. SOBRINO, *A oração de Jesus*, p. 19-21.

<sup>85</sup> Cf. *Ibid.*, p. 22.

determinado: seu Deus e Pai. Será a realidade desse Deus que explicará a oração de Jesus. É o que veremos a seguir, ao tratar do “Deus de Jesus” como pressuposto de sua oração.

### 1) O “Deus de Jesus”

Vimos como foi a oração de Jesus. Refletiremos agora, porque foi dessa maneira e não de outra. Sua oração foi de “uma maneira determinada porque tinha uma concepção e uma experiência definidas de Deus”<sup>86</sup>, afirma Sobrino. Qual seria, então, a noção de Deus que Jesus tinha?

Primeiramente, nosso autor parte da constatação de que Jesus descendia do povo judeu, em cuja religião existiam diversas tradições sobre Deus. Partindo do que aparece na sua pregação e na sua vida, destacamos algumas dessas tradições que o influenciaram:

- a) As *tradições proféticas*: Jesus usava essas tradições, nas quais Deus se manifesta como parcial, isto é, dá preferência ao pobre e oprimido; o Deus que se coloca contra o pecado histórico, o qual provoca injustiça, e busca implantar a justiça entre as pessoas. Por outro lado, é um Deus que deseja a conversão pessoal do ser humano; suscita a vocação do profeta, de quem exige anúncio e denúncia e até mesmo a própria vida; é um Deus do conflito por causa de sua preferência para com os injustiçados<sup>87</sup>.
- b) As *tradições apocalípticas*: Jesus usa também dessas tradições, nas quais dão ênfase à renovação da realidade como obra dos últimos tempos, renovação esta fruto da gratuidade do poder de Deus, precedida por um cataclismo universal<sup>88</sup>.
- c) As *tradições sapienciais*: Jesus se utiliza também dessas tradições, nas quais destacam-se um Deus criador e providente, que permite o crescimento juntos, na história, dos justos e injustos, deixando para o final dos tempos a concretização da justiça. A confiança na bondade desse Deus, se revela no seu cuidado pelas necessidades cotidianas de todos<sup>89</sup>.

---

<sup>86</sup> Cf. SOBRINO, *A oração de Jesus*, p. 23.

<sup>87</sup> Cf. *Ibid.*, p. 25.

<sup>88</sup> Cf. *Idem.*

<sup>89</sup> Cf. *Ibid.*, p. 26.

d) *A tradição da qual só se escuta o silêncio de Deus*: Jesus se utiliza dessa tradição, vinda talvez, de alguns salmos, nas lamentações de Jeremias e no Qohelet. Esta tradição aparece no final de sua vida, como no Horto e na cruz<sup>90</sup>.

Para Sobrino, essas tradições e suas concepções de Deus influenciaram, de certo modo, a vida concreta de Jesus, mas não sem certas tensões. Com efeito, Deus se manifesta no cotidiano da vida – e na vida inumana –, e se revela como algo escatológico – como quem se manifestará no final da história. Revela-se também, como exigência ao ser humano em favor dos subjugados da história e, ao mesmo tempo, como gratuidade – porque está na origem e futuro do Reino. Manifesta-se ainda, como proximidade – a quem se pode chamar “Abba” e, como mistério santo e insondável a quem não se pode manipular. E no final da vida de Jesus, manifesta-se como presença e ausência, como poder e onipotência<sup>91</sup>.

Nosso autor deixa claro que, ainda que tais concepções de Deus tenham influenciado a vida histórica de Jesus, o importante é a síntese objetiva que ele fez dessas noções em sua história concreta. Aí está, precisamente, a originalidade de Jesus a qual se faz perceber ao longo de sua vida: Deus é um Deus sempre maior, e sua realidade mais profunda é a realidade do amor. É isto que a oração de Jesus vai explicar.

De fato, em Jesus não aparece nenhum conceito sistemático de “transcendência”, de que “Deus é amor”. Contudo, a defesa da transcendência de Deus pode ser inferida de sua doutrina e atitudes. É o que destaca o teólogo salvadorenho, ao apresentar alguns pontos fundamentais:

a) Nas *palavras* de Jesus *aparece poucas vezes a ideia do Deus criador*, ainda que não esteja ausente (cf. Mc 10,6; 13,19). De modo operativo, *aparece a ideia da soberania de Deus* noutras formas, tais como: incompreensível (cf. Mt 11,25s), tem poder sobre a vida e a morte (cf. Mt 18,23-25), pode fazer com que o corpo e alma pereçam no inferno (cf. Mt 10,28), seu nome deve ser respeitado e pelo qual não se deve jurar (cf. Mt 5,33-37; 23,16-22), o ser humano é servo de Deus (cf. Lc 17,7-10), seu escravo (cf. Mt 6,24; Lc 16,13).

---

<sup>90</sup> Cf. Idem.

<sup>91</sup> Cf. SOBRINO, *A oração de Jesus*, p. 26.

Portanto, Jesus reconhece a soberania de Deus e desenvolve uma maneira própria de expressá-la<sup>92</sup>.

- b) Nas *discussões* de Jesus com os fariseus (cf. Mc 7,1-17), acusa-os de tentarem manipular a Deus através das tradições humanas (v. 8 a 13), anulando, assim, a palavra de Deus (v. 13)<sup>93</sup>.
- c) Num *pronunciamento mais radical* quando diz: “Nada há no exterior do homem que, penetrando nele, o possa tornar impuro” (Mc 7,15). O contexto dessa afirmação é ético, o que supõe que não existe nada exterior ao homem que, ainda que seja delimitado pela lei, possa torná-lo impuro. Doutra forma, afirma que Deus está para além de qualquer espaço criado pelo homem para delimitá-lo<sup>94</sup>.

Segundo Sobrino, a transcendência de Deus explica a própria história de Jesus, assim como o Jesus histórico é a história de Jesus e a fé de Jesus é a história de sua fé<sup>95</sup>. Com esse trocadilho, nosso autor quer chamar a atenção para as diversas etapas da vida de Jesus nas quais sua concepção de Deus vai se alargando – o que acontece não sem crise, inclusive o não saber tudo sobre um Deus sempre maior –, seja no nível externo descritivo, seja no nível de sua interioridade. Por outro lado, no deixar que Deus seja Deus – realidade transcendente – em sua vida, é o que explica a vida de Jesus.

Nesse sentido, a transcendência de Deus aparece como pressuposto de toda a vida de Jesus: na pregação, na atitude reverente, nas discussões com os que acreditam ter aprisionado Deus em suas tradições, assim como na sua própria trajetória sempre aberta à vontade soberana de Deus.

Para o nosso Autor, se “*formalmente*” o Deus de Jesus é sempre um ser maior, por outro lado, *o conteúdo de sua realidade é amor*. Este conteúdo é expresso no uso que Jesus faz do termo “Pai” o que, antropológicamente falando, se manifesta na experiência máxima de sentido, a qual para Jesus é amor. Com efeito, ao chamar Deus de Pai, Jesus declara desde o princípio que o fundo último de sua realidade não está no poder, senão no

---

<sup>92</sup> Cf. *Ibid.*, p. 27.

<sup>93</sup> Cf. *Ibid.*, p. 28.

<sup>94</sup> Cf. SOBRINO, *A oração de Jesus*, p. 28.

<sup>95</sup> Cf. *Idem.*

amor<sup>96</sup>. Essa essência de seu Pai se revela não de modo abstrato ou atemporal, e sim no amor que se expressa de modo “parcial”, na história e dentro dos condicionamentos históricos. Portanto, o amor situado torna-se mediação privilegiada para o acesso a Deus.

Mas para Jesus, Deus não quer proclamar nenhum direito para si a não ser seu amor eficaz ao ser humano. Isso Sobrino explicita através das passagens que falam do culto, do sábado e do duplo mandamento.

Na passagem *do culto* – esfera do sagrado, portanto, “dos direitos de Deus” – Jesus desacraliza totalmente essa esfera, não porque a anule ou mesmo tenha uma concepção secular de Deus, mas precisamente, por sua concepção de Deus. Ou seja, se Deus é amor, é impossível que exista um culto que não seja manifestação de amor. Por isso, ao comer com os pecadores e publicanos e ao não guardar o sábado, Jesus recorda aos fariseus escandalizados a passagem de Oséias: “misericórdia é que eu quero e não sacrifício” (Os 6,6; cf. Mt 9,13; 12,7). E noutra passagem, recorda que a oração deve ser acompanhada pela ação: “se tiverdes alguma coisa contra alguém, perdoai-lhe” (Mc 11,25). Desse modo, o culto e o cultural, não possuem uma autonomia absoluta, pois, para Jesus, Deus não é um ser egocêntrico, e sua realidade apesar de ser para si mesmo, é também um ser para os outros. Por isso mesmo, o culto deve ser acompanhado do amor, porque somente dessa forma se pode corresponder ao Deus que se louva<sup>97</sup>.

Na passagem *do sábado* (cf. Mt 12,1-8; Lc 6,1-5), na qual Jesus mostra o modo correto do ser humano se relacionar, revela de modo contundente sua concepção de Deus. Para Jesus, se Deus é amor o correto acesso a ele é impossível sem corresponder a essa realidade de amor. Logo, se Deus é para os homens, não pode haver culto a Deus nem “sábado” que não seja para os homens. Nesse sentido, o correto serviço a Deus é serviço ao homem, e ao homem na sua necessidade: “O sábado foi feito para o homem, e não o homem para o sábado” (Mc 2,23-28)<sup>98</sup>.

Finalmente, a passagem *dos mandamentos, do amor a Deus e ao próximo* (Mc 12,28-34; Mt 22, 34-40; Lc 10,25-27) é de suma importância para se compreender a experiência que Jesus tinha de Deus e sua revolução teológica. Nos três sinóticos há uma

---

<sup>96</sup> Cf. Ibid., p. 29.

<sup>97</sup> Cf. SOBRINO, *A oração de Jesus*, p. 30.

<sup>98</sup> Cf. Ibid., p. 31.

afirmação evidente: a equiparação do amor a Deus como o amor ao próximo. Essa equiparação aparece ainda melhor sintetizada nos escritos de João: “se Deus nos amou, devemos, nós também, amar-nos uns aos outros” (1Jo 4,11). Nesse sentido, responder a Deus é corresponder a Deus amando-nos uns aos outros. Em outras palavras, o verdadeiro contato com Deus significa fazer-se semelhante a ele, participando da sua realidade de amor; quem se sabe por Ele amado e deseja corresponder a esse amor é chamado a fazer o que Deus faz: amar o ser humano<sup>99</sup>. Mas essa afirmação “amar a Deus” tem uma implicação doxológica, ou seja, a realidade última e experiência de sentido para o ser humano – sobretudo o cristão – é realizar a experiência do amor. Isso significa que se corresponde a Deus concretamente na práxis do amor. Logo, não é possível amar a Deus diretamente, senão pela mediação de um amor historizado. Materialmente falando, esse amor se concretiza no amor ao próximo e, mais precisamente, no próximo vitimado. Este qualifica a forma desse amor e torna-se a mediação e a historização do amor a Deus<sup>100</sup>.

Nosso Autor recorda que não existem dois objetos diferentes do amor, a quem o sujeito possa se dirigir arbitrariamente: Deus e o próximo. Com efeito, há “uma única experiência da práxis do amor, cujo *material* é o amor ao próximo, em cuja *forma* – quando se faz sem reservas – se dá a experiência de Deus; por isso pode-se formular como amor a Deus”<sup>101</sup>. Acrescenta ainda, que o “amor ao próximo” não só é condição de possibilidade para que o “amor a Deus” se efetive – portanto, tenha sentido – mas também a condição para que exista uma verdadeira experiência de Deus como transcendente, como Deus maior. Assim, conclui: “se existe alguma realidade histórica que possa servir de mediação para a transcendência de Deus, essa realidade é o amor”<sup>102</sup>.

Nesse contexto, a experiência de Deus que Jesus tem, só pode ser compreendida a partir do Reino de Deus e da própria história de Jesus em relação a esse Reino. O Reino de Deus é alteridade última para Jesus, pois enquanto “Reino” – como forma de ser – aponta para o amor real – concreto, encarnado, parcial – o qual o indivíduo é chamado a vivenciar em comunhão com os outros seres humanos e destes com sua origem e seu futuro: Deus, e enquanto é “Reino de Deus” aponta para sua última realidade.

---

<sup>99</sup> Cf. SOBRINO, *A oração de Jesus*, p. 34.

<sup>100</sup> Cf. Idem.

<sup>101</sup> Idem.

<sup>102</sup> Idem.

Desse modo, para Jesus Deus é inequivocadamente um Deus a favor do ser humano, a começar pelos pobres e oprimidos. Esse a favor, em outras palavras, significa: salvação plena, libertação do pecado histórico, justiça criativa – não vindicativa –, parcialidade com as vítimas, amor historizado. Jesus vai concretizando esse amor em sua própria pessoa, em meio à conflitividade de sua história. Para ele Deus é, pessoalmente, o pai amoroso, a quem chama carinhosamente “Abba”. Mas esse amor não se apresenta de modo atemporal, senão por uma experiência prático-ética. Corresponder ao amor de Deus significa responder às exigências que esse amor impõe, o que se dá através da historicidade dessas exigências que se vão manifestando na história<sup>103</sup>.

Assim, o conteúdo da oração de Jesus mostra-se na aceitação da vontade de Deus sobre o Reino e sobre sua própria pessoa; e mostra-se também na alegria e gratidão porque o Reino se historiza na parcialidade aos pequenos e pobres e na aceitação destes. Este conteúdo expressa a máxima experiência de sentido de Jesus: nele Deus vai se fazendo presença na história através do amor. Isto faz com que a oração de Jesus tenha, em princípio, um lugar privilegiado e este é, senão, aquele no qual o Reino vai acontecendo através da práxis do amor. Esta práxis é, de um lado, resultado da palavra escutada, e do outro, fonte da palavra que Jesus pronuncia na oração. O amor realizado torna-se o lugar privilegiado da oração de Jesus.

#### **3.3.2.2.2. A oração do cristão**

Uma vez que descrevemos sobre a oração de Jesus, desejamos agora abordar o fundamento e a estrutura daquilo que, segundo Sobrino, deve ser a oração do cristão.

##### *1) O fundamento da oração cristã*

Primeiramente, nosso Autor é incisivo ao afirmar que a oração do cristão é aquela segundo a oração de Jesus. Essa afirmação baseia-se no fato de que Jesus foi quem viveu originariamente e em plenitude a fé (cf. Hb 12,2), e quem em sua vida terrestre também apresentou pedidos e súplicas (cf. Hb 5,7). Devemos, então, levar em conta que a oração cristã à semelhança da oração de Jesus deriva de sua historicidade, segundo o que nos relata os evangelhos, naquilo que foi a experiência da comunidade cristã primitiva.

---

<sup>103</sup> Cf. SOBRINO, *A oração de Jesus*, p. 35.



A fé cristã primitiva formulou sua experiência de Deus da seguinte maneira: com a ressurreição de Jesus algo novo aconteceu e essa novidade é descrita de dois modos diferentes e correlativos: apareceu a novidade de Deus e os cristãos se experimentam como homens novos. Esta novidade tem como pano de fundo a experiência do Antigo Testamento, onde Deus é chamado “Javé”. Na nova formulação expressam sua experiência de Deus trinitariamente: Pai, Filho e Espírito Santo<sup>104</sup>.

Essa nova concepção do mistério de Deus marcará decisivamente a estrutura da oração cristã. A fé cristã reconhece nesse mistério uma circularidade. Sabe-se quem é o Pai através do Filho, do mesmo modo quem seja o Espírito, pela história que este desencadeia em Jesus. Por sua vez, reconhece ainda que, o atuar do Filho de determinada maneira ou de o Espírito impulsionar uma determinada história, depende da última realidade do Pai.

No tocante aos cristãos, acontece a mesma interação. O que desencadeia a vida cristã é o Espírito, mas não qualquer espírito, senão o Espírito de Jesus, que faz os seres humanos conformes Jesus, impulsionando-os a uma história segundo Jesus. Em outras palavras, só se sabe quem é Jesus a partir da história desencadeada pelo Espírito<sup>105</sup>. Esta realidade trinitária, explica a oração no Novo Testamento.

Tomando como base o capítulo 8 da Carta de Paulo aos Romanos, Sobrino procura descrever a situação do cristão que ora e enumera os elementos essenciais dessa oração. Em primeiro lugar, afirma que o mistério de Deus, o Pai, continua sendo mistério santo e incontrolável, inclusive na oração. Isso para destacar a incapacidade radical do ser humano para orar, o que não se refere à incapacidade psicológica ou mesmo intelectual de pensar em Deus mas, sobretudo, a incapacidade que provém, em primeiro lugar, do Deus a quem se ora. O “não saber orar como convém” (cf. v. 26) é condição de possibilidade de toda verdadeira oração<sup>106</sup>.

Para o teólogo, o lugar concreto da oração cristã não é outro senão a história e a inserção do cristão nela. E o apóstolo Paulo indica esses lugares a partir dos quais o cristão é chamado a se solidarizar e jamais deles evadir: os sofrimentos (v. 8), a vaidade da criação (v. 20), nossa fraqueza (v. 26). A solidariedade paulina é expressa através dos “gemidos” da

---

<sup>104</sup> Cf. SOBRINO, *A oração de Jesus*, p. 40.

<sup>105</sup> Cf. *Ibid.*, p. 41.

<sup>106</sup> Cf. *Ibid.*, p. 42.

oração (v. 22) e dos gemidos dos cristãos (v. 23). É dentro da história – na vida real, no meio da miséria humana e em solidariedade com ela – e não fora dela que a oração cristã se faz no Espírito, e a vida no Espírito é que torna possível a realidade da oração. Em outras palavras, a vida no Espírito possibilita uma oração como a de Jesus que chama a Deus “Abba” e, por outro lado, continua buscando sua vontade para realizá-la na história<sup>107</sup>.

Desse modo, para que a oração seja cristã, fruto da solidariedade com a vida humana, portanto, expressão da misericórdia, é chamada a ser trinitariamente, conforme sintetiza nosso Autor:

Ora-se ao Pai como mistério último da realidade, que permanece transcendente, mas a quem se pode chamar de Pai. Ora-se a Jesus, usando sua mesma expressão: ‘abba’, engajados na história como ele, em solidariedade com ela; dirigindo-se ao Pai com a mesma confiança e com os mesmos gemidos. Ora-se no Espírito, isto é, dentro de uma vida realmente cristã<sup>108</sup>.

Nesse sentido, a oração cristã na sua estrutura fundamental continua sendo como a oração de Jesus. Do mesmo modo como o Espírito nos torna filhos no Filho, assim também a oração que o Espírito suscita em nós não pode ser outra que a oração de Jesus. Com efeito, o *fundamento da oração cristã* não é outro, senão o da vida no Espírito e com o espírito de Jesus. Assim, a espiritualidade cristã não se fundamenta em si mesma, mas na realidade da vida cristã.

## 2) A estrutura da oração cristã

Jon Sobrino desenvolve a estrutura da oração cristã – apoiando-se na observação de Jesus e na realidade do Deus de Jesus – a partir de três passos fundamentais:

- a) O primeiro passo da oração é *ouvir* a palavra de Deus. Este ouvir supõe que o mistério de Deus é pessoal e que ele tem uma vontade salvífica e libertadora para o ser humano. De modo concreto, as mediações desse *ouvir* serão sempre a própria vida de Jesus, a Sagrada Escritura e a Tradição naquilo que acumulou como escuta da palavra. E não menos importante, a situação histórica concreta, nas suas dimensões pessoais, sócio-políticas e eclesiais<sup>109</sup>.

---

<sup>107</sup> Cf. SOBRINO, *A oração de Jesus*, p. 42.

<sup>108</sup> Idem.

<sup>109</sup> Cf. *Ibid.*, p. 43.

- b) O segundo passo da oração é *fazer* o que se escutou. Este fazer se concretiza no corresponder à realidade de Deus, cuja palavra se escuta. Essa correspondência não é algo puramente intencional mas, sobretudo, real. Nesse sentido, o fazer, além de ser uma exigência da ética cristã, é essencial também à oração, pois é fundamentalmente no fazer e não na mera intenção da oração onde as atitudes do cristão vão se tornando concretas. Ou seja, o fazer – enquanto práxis do amor – é a condição de possibilidade e lugar de se verificar se a atitude de quem ora é cristã<sup>110</sup>.
- c) O terceiro passo da oração é a ação de graças ou pedido de perdão. É o momento de pronunciar – *falar* – o “Abba” à maneira de Jesus – dando graças –, ou à maneira do filho pródigo – pedindo perdão. Essa palavra de resposta é o modo de se corresponder à realidade que chamamos Deus. Com efeito, o “dar graças” ou “pedir perdão” é a expressão da afinidade experimentada com Deus, cujo mistério – ausência-presença – último é amor<sup>111</sup>.

Assim, Sobrino afirma: “a oração do cristão é a história de sua oração”<sup>112</sup>. Significa que não há uma oração sem uma história, e essa história tem como referencial o Deus de Jesus: princípio e fim da oração. Logo, para ser oração cristã deve ser como a de Jesus: oração possibilitada pela realidade de ser filho no Filho e na medida em que se é filho, ou seja, na entrega do próprio “eu” historicizando a práxis do amor, da qual a oração é expressão.

Em guisa de conclusão, percebemos que ao resgatar a densidade teológica do “princípio misericórdia” enquanto configurador da identidade cristã, Sobrino recoloca e atualiza a reflexão acerca da vida cristã, valorizando, sobretudo, o chão a partir do qual o ser cristão se historiza. Por outro lado, colabora para atualizar essa categoria no conjunto da reflexão cristológica e na vida do cristão, chamado a prosseguir a vida de Jesus, imerso no hoje da história. Chama ainda a atenção e desperta a sensibilidade humana e cristã para os vários tipos de sofrimento que atingem o ser humano, sobretudo a pobreza – e suas causas –, que continuam a crucificar os filhos e filhas de Deus.

---

<sup>110</sup> Cf. SOBRINO, *A oração de Jesus*, p. 44.

<sup>111</sup> Cf. *Idem*.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 45.

Com efeito, ser cristão hoje implica um jeito particular de ser e viver a fé. Consiste em viver a fé na inserção no “submundo” da vida dos pobres; exige uma espiritualidade solidária, na forma de seguimento de Jesus com espírito; exige um agir compassivo e misericordioso, um amar à maneira de Jesus. Somente o exercício da misericórdia pode humanizar as relações, levar esperança aos pobres e dar plausibilidade à fé cristã. A realidade crucificada do mundo de hoje clama com o profeta: “misericórdia é que eu quero e não sacrifício” (Os 6,6). A misericórdia ao historizar-se, torna-se a característica fundamental do ser humano cabal e, mais precisamente, do cristão cabal nos dias atuais.

## CONCLUSÃO

Nossa pesquisa teve por objetivo refletir sobre a identidade cristã e seu significado na atualidade, tendo como eixo estruturante o “princípio misericórdia”, categoria cristológica central na estruturação do pensamento de Jon Sobrino. Todo o trabalho está perpassado pela intuição desse princípio, a partir do qual procuramos evidenciar o essencial da vida cristã.

*No primeiro capítulo*, ao analisarmos a realidade latino-americana, na sua feição historicamente predominante, o mundo dos pobres, chamada por Sobrino, de “realidade maior”, vimos o quão grande é a marca da antimisericórdia. Esta se mostra de modo evidente no contexto social de pobreza como o mundo das vítimas, sob a forma histórica do desemprego. Nessa realidade, a Igreja do continente fez-se solidária através das opções das conferências do episcopado, nas quais procura resgatar a dramaticidade atual do mundo da pobreza e sua responsabilidade histórica diante dela. Em outras palavras, a Igreja reconhece que a revelação de Deus tem como mediação os fracos e pequenos, e que a chaga da pobreza da qual são vítimas não comporta indiferença, senão esforço para superá-la. Nesse sentido, a realidade latino-americana torna-se o lugar para a historização da vida cristã. Mas para que tenha relevância não pode ser apenas fruto individual do cristão, mas deve situar-se num contexto mais amplo da Igreja dos pobres, corpo de Cristo Crucificado encarnado na história e no mundo dos pobres. Com efeito, a vida cristã está mediada pelo testemunho dos irmãos que professam a mesma fé, como também daqueles que precederam na vivência desta fé e tornaram possível o testemunho na atualidade. Assim, a comunidade eclesial é o instrumento para melhor conhecer a realidade, discerni-la e nela inserir-se, com o compromisso de transformá-la.

*No segundo capítulo*, percebemos que a identidade cristã tem seu fundamento na pessoa de Jesus de Cristo. De fato, a vida cristã não se realiza à margem da fé, menos ainda na simples admiração à sua pessoa, mas através de um profundo relacionamento e identificação com sua vida. E o caminho que melhor explicita esse conhecimento é a estrutura apresentada

por Sobrino – encarnação, missão, cruz e ressurreição –, através da qual o cristão historiza sua identidade. Por essa metodologia, descobrimos que a misericórdia caracterizou a vida de Jesus e através dela revelou a face terna de seu Pai, e ao mesmo tempo o ser humano ideal, tonando-se, assim, imagem da verdadeira humanidade. Com efeito, o ser humano cabal é aquele que se orienta pela misericórdia.

*No terceiro capítulo*, compreendemos melhor a categoria cristológica “princípio misericórdia”. Sobrino esforça-se para superar eventuais ambiguidades do conceito misericórdia, dado que este dá margens para variadas interpretações e não alcança seu real sentido. Já o princípio misericórdia tem a ver com algo estruturante, está no início de um processo, continua ativo ao longo dele, dá-lhe direção e provoca seu destino. Por isso, é a categoria que melhor expressa o ser de Deus, de Jesus e do ser humano. Nesse sentido, a identidade cristã se historiza no seguimento de Jesus que reagiu com misericórdia diante do sofrimento das vítimas. Para Sobrino, o seguimento significa prosseguimento da vida de Jesus nas mediações históricas atuais. Com efeito, realizar a identidade cristã a partir do seguimento supõe viver em constante tensão entre reproduzir e atualizar. Ou seja, o seguidor de Jesus deve reproduzir a estrutura fundamental de sua vida, historizando-a na práxis da misericórdia em favor dos excluídos da sociedade e, ao mesmo tempo, atualizá-la de acordo com as exigências que advém do contexto em que está inserido.

Assim, resgatamos alguns pontos significativos desenvolvidos nos três capítulos da dissertação, a partir dos quais emitimos um juízo, à guisa de conclusão.

*Do ponto de vista da temática desenvolvida aqui*, ressaltamos que a relação entre o princípio misericórdia e a identidade cristã se dá tanto do ponto de vista epistemológico quanto ético. Sob o ponto de vista da estruturação do pensamento teológico, a questão da misericórdia assumida como princípio de interpretação possui uma densidade de sentido capaz de definir o cerne da vida cristã. É o princípio mais adequado, pois apresenta fundamentação bíblica e histórica. Sob o ponto de vista da ética – a práxis histórica – o princípio misericórdia pertence à estrutura da identidade cristã quando orienta a uma ação em favor da erradicação do sofrimento das vítimas. A vida cristã orientada pela misericórdia deixa de ser algo intimista e passa a ser dom, pois impulsiona e conduz ao descentramento, isto é, em direção ao outro – sob forma histórica das vítimas –, na realidade na qual está inserida, explicitando, desse modo, a sua essência. De fato, num mundo fortemente marcado pela pobreza, onde filhos e filhas de Deus carecem do elementar para sua sobrevivência, o

princípio misericórdia não só desperta para o que há de verdadeiro no humano e no cristão, como também aponta para o modo e o lugar de fazer-se humano e cristão e, portanto, historiza-se na identidade cristã.

*Entendemos que a principal contribuição* oferecida pelo princípio de interpretação da cristologia de Sobrino seja a de possibilitar às demais áreas da teologia uma reflexão a partir da realidade das vítimas. Ao mesmo tempo, introduz os pobres e sua inumana situação no universo teologal. De fato, Sobrino afirma que a teologia deve, antes de tudo, caracterizar-se como “*intellectus misericordiae*”, ou seja, a inteligência deve ser movida pela misericórdia em favor dos vitimados da história. Dessa forma, os pobres tornam-se sacramento da revelação de Deus e presença atual de Jesus no mundo. Nesse sentido, nosso autor situa-se na perspectiva da teologia da libertação, que quer ser uma teologia encarnada na realidade, portanto, a serviço da vida.

Ademais, no âmbito da cristologia, o princípio misericórdia contribui para pensar a questão do discipulado ao retomar a história de Jesus de Nazaré como referencial impulsionador da identidade cristã. De fato, Sobrino entende o seguimento como prosseguimento da vida de Jesus nas mediações históricas atuais. Desse modo, há uma intrínseca relação entre o seguimento como prosseguimento e o princípio misericórdia. Ou seja, o verdadeiro seguimento traz no seu cerne a misericórdia. Por sua vez, a misericórdia impulsiona, configura e conduz o discípulo à pessoa de Jesus, pois não há seguimento sem a efetiva luta em favor da superação da injustiça histórica que gera pobreza e continua a crucificar os filhos e filhas de Deus. Desse modo, não há vida cristã à margem dessa realidade. A misericórdia, assim, torna-se característica essencial da vida cristã.

Por conseguinte, os primeiros cristãos conheceram e refletiram sobre Jesus Cristo, a partir da vivência de sua vida, de modo que a práxis antecedeu a reflexão, tornando-se substrato para a elaboração da cristologia. Nesse sentido, Sobrino afirma que o processo lógico coincide com o cronológico. Por isso, a relevância da cristologia sobriniana está em recuperar a realidade como espaço capaz de fazer a experiência de Jesus – e ter acesso à totalidade de sua pessoa –, isto é, sua atividade em favor da transformação da realidade sofrida dos pobres. O conhecimento de sua pessoa é inseparável de sua prática, de modo que a identidade cristã também se explicita e se define a partir de sua inserção ativa na realidade para transformá-la.

Assim, o princípio misericórdia contribui para explicitar o que de verdadeiro e humano existe no cristão. Emerge como o princípio capaz de configurar a identidade cristã ao sintetizar a experiência cristã do seguimento, ao realçar os valores da solidariedade, da justiça, da gratuidade, do bem, tendo como horizonte a vida humana na sua feição mais sofrida e injusta, evidenciada, sobretudo, no rosto dos pobres. Emerge, ainda, como princípio capaz de romper a indiferença, num mundo que faz todo possível para ocultar o sofrimento e lançar o cristão a um compromisso efetivo com Jesus, superando qualquer atitude de indiferença em relação à situação desumana em que vivem inúmeros seres humanos. A historização da identidade cristã, na promoção da vida e na solidariedade ao sofrimento dos pobres, é o que dará relevância à fé na atualidade.

*Um compromisso ético.* O pensamento sobriniano apoia-se na misericórdia como um apelo à solidariedade com as vítimas. A misericórdia cristã implica um compromisso ético em favor da vida na força do Espírito de Jesus, o qual leva o cristão assumir a estrutura fundamental da sua vida. Por esse caminho, é chamado a prosseguir, agindo de acordo com Jesus Cristo, de modo a responder criativamente às exigências sociais, sobretudo, combatendo aquelas que ferem a dignidade dos pobres. O compromisso com a libertação das vítimas emana da ação do próprio Jesus que se fez vítima, libertando, para que houvesse esperança para os vitimados da história. Na sua vida, enquanto primeira referência cristã de libertação, historiza-se a misericórdia do Pai, como também acena para o modo prático de ser cristão no mundo. Assim, a configuração à sua vida não supõe um agir por agir, senão um agir consequente em favor da libertação dos pobres, pelo direito que possuem de viver dignamente como filhos de Deus.

Hoje, a grande exigência que se impõe à identidade cristã é deixar-se conduzir pela misericórdia, historizando-a na práxis do amor às vítimas, os alquebrados de nossa história. Trata-se de seguir a Jesus – a vítima da história, crucificado e ressuscitado, que ama os pobres e a partir deles a todos – com entranhas de misericórdia e, dessa forma, acolher as vítimas e engajar-se em todos os esforços possíveis para descê-los da cruz da pobreza.



## Referências Bibliográficas

### Obras do autor

#### Livros

SOBRINO, Jon. *A oração de Jesus e do cristão*. São Paulo: Loyola, 1981.

\_\_\_\_\_. *Jesus na América Latina: seu significado para a fé e a cristologia*. São Paulo: Loyola, 1985.

\_\_\_\_\_. *Espiritualidade da libertação: estrutura e conteúdos*. São Paulo: Loyola, 1992.

\_\_\_\_\_. *O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*. Petrópolis: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. *Jesus, o Libertador. I - A história de Jesus de Nazaré*. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. *Fora dos pobres não há salvação: pequenos ensaios utópico-proféticos*. São Paulo: Paulinas, 2008.

\_\_\_\_\_. *A fé em Jesus Cristo. Ensaio a partir das vítimas*. Petrópolis: Vozes, 2000.

#### Artigos

SOBRINO, Jon. El Vaticano II desde América Latina. *Selecciones de Teología*, n. 97, 1999, p. 140-144, enero-marzo, 1986.

\_\_\_\_\_. Identidade cristã. In: FLORISTÁN S. Cassiano & TAMAYO-ACOSTA, Juan-José (Orgs.). *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 342-354.

\_\_\_\_\_. Jesús y Pobres. Lo meta-paradigmático de las cristologías. *Selecciones de Teología*, v. 38, n. 150, p. 160-168, 1999.

\_\_\_\_\_. Reverter a história. *Concilium*, Petrópolis, n. 308, p. 138-148, 2004.

## **Bibliografia primária**

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1985.

BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador*. Petrópolis: Vozes, 1980.

\_\_\_\_\_. *Do lugar do pobre*. Petrópolis: Vozes, 1984.

BOMBONATTO, Vera Ivanise. *Seguimento de Jesus: uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino*. São Paulo: Paulinas, 2002.

CODINA, Victor. *Para compreender a Eclesiologia a partir da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1993.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO [CELAM]. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina: conclusões da Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*. 5 ed. São Paulo: Loyola, 1979.

\_\_\_\_\_. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio: conclusões de Medellín*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1969.

\_\_\_\_\_. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. São Paulo: Paulus / Paulinas, Brasília: Edições CNBB, 2007.

\_\_\_\_\_. *Documentos do CELAM: Rio, Medellín, Puebla, Santo Domingo*. São Paulo: Paulus, 2004.

ELLACURÍA, Ignacio. El pueblo crucificado: ensayo de soteriologia histórica. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 19, n. 76, oct-dic, p. 325-342, 1980.

\_\_\_\_\_. O Reino de Deus e o desemprego no Terceiro Mundo. *Concilium*, Petrópolis, n. 180, p. 124-132, 1982.

\_\_\_\_\_. El Pueblo Crucificado signo de los tiempos. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 29, n. 116, p. 243-246, oct-dic, 1990.

JOÃO PAULO II. *O trabalho humano – Laborem Exercens*. São Paulo: Paulinas, 1990, n. 99.

KASPER, Walter. *La misericordia: clave del Evangelio y de la vida cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2012.

LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II. Em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. *Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano: do Rio de Janeiro a Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2007.

MOLTMANN, Jürgen. *O Deus crucificado: a cruz de Cristo, como base e crítica da teologia cristã*. Santo André: Academia Cristã, 2011.

PIXLEY, Jorge; BOFF, Clodovis. *Opção pelos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1986.

## **Bibliografia secundária**

- ANSELMO, Santo. *Por que Deus se fez homem?* São Paulo: Novo Século, 2003.
- BRIGHENTI, Agenor. *A desafiante proposta de Aparecida*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- CATALFO, Carlos Eduardo. *A teologia da encarnação na cristologia de Jon Sobrino*. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio (Org.). *Dialogando com Jon Sobrino*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- FERREIRA, A. B. Holanda. *Novo Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- GASDA, Élio Estanislau. *Trabalho e capitalismo global: atualidade da doutrina social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- GONZÁLEZ FAUS, J. Ignacio. *Este es el hombre*. Estudios sobre identidad cristiana y realización humana. Santander: Sal Terrae, 1980.
- HURTADO, Manuel. Crer em Jesus Cristo hoje. *Vida Pastoral*, n. 284, p. 3-8, maio-jun. 2012.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro (Org.). *Opção pelos pobres no século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2011.

## **Bibliografia Geral**

- ANSELMO, Santo. *Por que Deus se fez homem?* São Paulo: Novo Século, 2003.
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1985.
- BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Do lugar do pobre*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- BOMBONATTO, Vera Ivanise. *Seguimento de Jesus: uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino*. São Paulo: Paulinas, 2002.
- BRIGHENTI, Agenor. *A desafiante proposta de Aparecida*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- CATALFO, Carlos Eduardo. *A teologia da encarnação na cristologia de Jon Sobrino*. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio (Org.). *Dialogando com Jon Sobrino*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- CODINA, Victor. *Para compreender a Eclesiologia a partir da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1993.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO [CELAM]. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina: conclusões da Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*. 5 ed. São Paulo: Loyola, 1979.

\_\_\_\_\_. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio: conclusões de Medellín*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1969.

\_\_\_\_\_. *Documentos do CELAM: Rio, Medellín, Puebla, Santo Domingo*. São Paulo: Paulus, 2004.

\_\_\_\_\_. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. São Paulo: Paulus / Paulinas, Brasília: Edições CNBB, 2007.

ELLACURÍA, Ignacio. El pueblo crucificado: ensayo de soteriología histórica. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 19, n. 76, oct-dic, p. 325-342, 1980.

\_\_\_\_\_. O Reino de Deus e o desemprego no Terceiro Mundo. *Concilium*, Petrópolis, n. 180, p. 124-132, 1982.

\_\_\_\_\_. El Pueblo Crucificado signo de los tiempos. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 29, n. 116, p. 243-246, oct-dic, 1990.

FERREIRA, A. B. Holanda. *Novo Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

GASDA, Élio Estanislau. *Trabalho e capitalismo global: atualidade da doutrina social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2011.

GONZÁLEZ FAUS, J. Ignacio. *Este es el hombre: estudios sobre identidad cristiana y realización humana*. Santander: Sal Terrae, 1980.

HURTADO, Manuel. Crer em Jesus Cristo hoje. *Vida Pastoral*, n. 284, p. 3-8, maio-jun. 2012.

JOÃO PAULO II. *O trabalho humano – Laborem Exercens*. São Paulo: Paulinas, 1990, n. 99.

KASPER, Walter. *La misericordia: clave del Evangelio y de la vida cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2012.

LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II. Em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. *Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano: do Rio de Janeiro a Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2007.

MOLTMANN, Jürgen. *O Deus crucificado: a cruz de Cristo, como base e crítica da teologia cristã*. Santo André: Academia Cristã, 2011.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro (Org.). *Opção pelos pobres no século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2011.

PIXLEY, Jorge. & BOFF, Clodovis. *Opção pelos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1986.

SOBRINO, Jon. *A oração de Jesus e do cristão*. São Paulo: Loyola, 1981.

\_\_\_\_\_. *Jesus na América Latina: seu significado para a fé e a cristologia*. São Paulo: Loyola, 1985.

\_\_\_\_\_. *Espiritualidade da libertação: estrutura e conteúdos*. São Paulo: Loyola, 1992.

\_\_\_\_\_. *O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*. Petrópolis: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. *Jesus, o Libertador. I - A história de Jesus de Nazaré*. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. *Fora dos pobres não há salvação: pequenos ensaios utópico-proféticos*. São Paulo: Paulinas, 2008.

\_\_\_\_\_. *A fé em Jesus Cristo. Ensaio a partir das vítimas*. Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. El Vaticano II desde América Latina. *Selecciones de Teología*, n. 97, 1999, p. 140-144, enero-marzo, 1986.

\_\_\_\_\_. Identidade cristã. In: FLORISTÁN S. Cassiano & TAMAYO-ACOSTA, Juan-José (Orgs.). *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 342-354.

\_\_\_\_\_. Jesús y Pobres. Lo meta-paradigmático de las cristologías. *Selecciones de Teología*, v. 38, n. 150, p. 160-168, 1999.

\_\_\_\_\_. Reverter a história. *Concilium*, Petrópolis, n. 308, p. 138-148, 2004.