Jeferson Felipe Gomes da Silva Cruz

TEOLOGIA POLÍTICA DA LIBERTAÇÃO

UMA LEITURA DA TEOLOGIA DE JOSÉ COMBLIN

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Francisco das Chagas Albuquerque

Apoio: CAPES

Belo Horizonte
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2018

Jeferson Felipe Gomes da Silva Cruz

TEOLOGIA POLÍTICA DA LIBERTAÇÃO

NA PERSPECTIVA DE JOSÉ COMBLIN

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Teologia, da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia da Práxis Cristã

Orientador: Prof. Dr. Francisco das Chagas Albuquerque

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2018

Jeferson Felipe Gomes da Silva Cruz

TEOLOGIA POLÍTICA DA LIBERTAÇÃO

NA PERSPECTIVA DE JOSÉ COMBLIN

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, 13 de julho de 2018.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque / FAJE (Orientador)

Prof. Dr. Paulo César Barros / FAJE

Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista / PUC Minas (Visitante)

Para Maurício Alves Pereira (Tio Maurício).

Por sua vida teologicamente política e politicamente teológica.

AGRADECIMENTOS

Agradecer e louvar.
Louvar o ventre que me gerou
e a Mão da Doçura que consagrou.
Louvar a água de minha terra
o chão que me sustenta,
a beira do abismo,
o punhal do susto de cada dia.
Agradecer as nuvens que logo são chuva,
sereniza os sentidos
e ensina a vida a reviver.
Agradecer os amigos que fiz
e que mantém a coragem de gostar de mim, apesar de mim...
Agradecer a alegria das crianças,
as borboletas que brincam em meus quintais, reais ou não.
Agradecer a cada folha, a toda raiz, as pedras majestosas
e as pequeninas como eu.
Agradecer o sol que raia o dia,
a lua que como o menino Deus espraia luz
e vira os meus sonhos de pernas pro ar.
Agradecer as marés altas
e também aquelas que levam para outros costados todos os males.
Agradecer a tudo que canta no ar,
dentro do mato sobre o mar,
as vozes que soam de cordas tênues e partem cristais.
Agradecer,
ter o que agradecer.
Louvar e abraçar!

Maria Bethânia.

Louvar, agradecer e abraçar...

MARIA JOSÉ, Lucas, Thiago, Gilson, GUILHERME, Aparecida, Maria do Carmo, PAULO Gabriel, Agenor, Eustáquio, Leandro, Nedir, José Ramos, Magno, Mariângela, Rita, Salomé, VANIA, Georgelanio, JULIANO, Robson, Marisa, Adriana, BERTOLINO, Ivan, Geraldo, Taborda, Tailer, Flávio, Kátia, Crislaine, Jordan, Izabela, ZITA, Vanda, Karoline, Miriam, Aldair, Reginaldo, Tio Marício, MARIAS, JOANAS, LUZIAS, ANTÔNIOS, JOSÉS...

Ao meu orientador Professor Dr. Francisco da Chagas Albuquerque
Ao Vicariato Agostiniano Nossa Senhora da Consolação do Brasil
Ao Colegiado da FAJE
À CAPES

“Tudo é política, mesmo que a política não seja tudo”.
Emmanuel Mounier

RESUMO

Esta pesquisa apresenta a Teologia Política da Libertação a partir da leitura de José Comblin. Propondo a compreensão da história como uma sucessão de gerações, diferentemente da compreensão adotada pela cristandade e por algumas teologias modernas, Comblin desenvolve uma teologia que se dedica à crítica dos modelos históricos e apresenta a articulação entre a esperança e o compromisso histórico como caminho para uma Teologia Política adequada e relevante. Nosso objetivo é, pois, investigar e compreender esta sua perspectiva. A análise da proposta empreende três abordagens: a apresentação do estado da questão, destacando três modelos da relação entre Teologia e Política ao longo da história; a seguir, a apreciação da perspectiva de José Comblin, especialmente sua crítica às ideologias e aos referidos modelos históricos de Teologia Política; e, em seguida, a proposta de articulação entre a esperança e o compromisso histórico em vista da realização do Reino de Deus. Por fim, a dissertação aponta a relevância da crítica combliniana e a sutileza de sua abordagem histórica na compreensão de uma Teologia Política da Libertação.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia Política. Reino de Deus. Libertação. Esperança. Compromisso histórico.

ABSTRACT

This research presents the Political Theology of Liberation from the reading of Joseph Comblin's works. By proposing the notion of history as a succession of generations, differently from the understanding adopted by Christendom and some modern theologies, Comblin develops a theology dedicated to criticize historical models and presents the joint between hope and historical commitment as a way toward a proper and relevant Political Theology. Thus, our goal is to investigate and to understand this Comblin's perspective. The analysis of this proposal undertakes three approaches: the presentation of the state of the question by contrasting three models of relation between theology and politics throughout history; then, the review of Joseph Comblin's perspective, especially his critiques to ideologies and to aforementioned historical models of Political Theology; and, afterward, the proposal of articulation between hope and historical commitment in the view of the fulfillment of the Kingdom of God. Finally, the thesis points to the relevancy of the Comblinian critique and the subtleness of his historical approach in the understanding of a Political Theology of Liberation.

KEY-WORDS: Political Theology. Kingdom of God. Liberation. Hope. Historical commitment.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CDC - Código de Direito Canônico, São Paulo.
DAp - Documento de Aparecida, São Paulo.
DH - H. Denzinger–P. Hünermann, Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral, São Paulo.
GS - Gaudium et Spes, Concílio Vaticano II, Constituição pastoral sobre a Igreja.
LG - Lumen Gentium, Concílio Vaticano II, Constituição dogmática sobre a Igreja.
PP - Populorum Progressio, Papa Paulo VI, Encíclica sobre o Desenvolvimento dos Povos.
ST - S. Tomás de Aquino, Suma Teológica, São Paulo.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	**12**
1	**TEOLOGIA E POLÍTICA: STATUS QUAESTIONIS**	**23**
1.1	**Definindo Conceitos**	**23**
1.1.1	**Teologia**	**24**
1.1.2	**Política**	**25**
1.2	**Teologia e Política: relação possível ou absurda?**	**27**
1.2.1	**Relação segundo a tipologia da substituição ou anulação**	**29**
1.2.2	**Relação segundo a tipologia do apoio e prestação de serviço**	**30**
1.2.3	**Relação segundo a tipologia da colaboração social**	**30**
1.2.4	**Teologia Política: quid sit?**	**32**
1.3	**Teologia Política na cristandade**	**33**
1.3.1	**As visões contrastantes de Carl Schmitt e Erik Peterson**	**37**
1.4	**Teologia Política europeia: "nova teologia política"**	**39**
1.4.1	**A virada antropológica**	**39**
1.4.2	**O que entender por "nova teologia política"**	**41**
1.4.3	**A contribuição de Johann Baptist Metz**	**43**
1.4.4	**A contribuição de Jürgen Moltmann**	**46**
1.5	**Teologia Política na América Latina**	**48**
1.5.1	**Libertação da teologia**	**50**
1.5.2	**O primado da práxis**	**51**
1.5.3	**A opção pelos pobres**	**53**
1.5.4	**Empenho na libertação**	**55**
	Conclusão parcial	**56**
2	**TEOLOGIA POLÍTICA NA PERSPECTIVA DE JOSÉ COMBLIN**	**58**
2.1	**O método teológico combliniano**	**58**
2.1.1	**A distinção entre Evangelho e Religião**	**59**
2.1.2	**Um método dialético**	**61**
2.1.3	**A influência de Medellín**	**63**
2.1.4	**Teologia metodologicamente aplicada à libertação**	**67**
2.2	**O político na produção teológica de José Comblin**	**68**
2.3	**Teologia Política na perspectiva de José Comblin**	**71**
2.3.1	**Crítica à Teologia Política na cristandade**	**71**

2.3.1.1 O Poder..... 72
2.3.1.2 Crítica ao poder na instituição eclesiástica..... 76
2.3.2 Crítica à Teologia Política europeia: a "nova teologia política"..... 81
2.3.3 Crítica à Teologia latino-americana da Libertação..... 84
2.4 A crítica ao messianismo..... 88
2.4.1 Crítica ao império..... 93
Conclusão parcial..... 96
3 TEOLOGIA POLÍTICA DA LIBERTAÇÃO: ESPERANÇA E COMPROMISSO HISTÓRICO..... 98
3.1 O Reino de Deus: objeto da esperança..... 98
3.1.1 O caráter cristológico do Reino de Deus..... 99
3.1.2 O caráter pneumatológico do Reino de Deus..... 105
3.2 A esperança..... 107
3.2.1 Traços da esperança bíblica..... 109
3.2.2 A esperança cristã: presente e futuro..... 110
3.2.3 A esperança cristã na América Latina: esperança dos pobres..... 113
3.2.4 A esperança cristã segundo Comblin..... 115
3.3 O Compromisso histórico..... 119
3.3.1 Teologia e História..... 120
3.3.2 A salvação na história..... 121
3.3.3 O compromisso histórico: profetismo na esperança..... 124
Conclusão parcial..... 130
CONCLUSÃO..... 132
REFERÊNCIAS..... 140

INTRODUÇÃO

A fé cristã, antes de tudo, é uma fé prática (Tg 2, 17). "Se é também objeto de reflexão, isso só tem valor quando ajuda a viver o Evangelho na vida diária".[1] Por certo a Teologia, ao se ocupar com o *intellectus fidei*, tem como tarefa "proporcionar ao homem, a partir da compreensão que ele tem de si mesmo e de seu ser nas diferentes épocas, o acesso à realidade da fé".[2] Contudo, o acesso à fé deve ajudar a viver o Evangelho na realidade histórica concreta. Realidade que é, por sua vez, impreterivelmente política.

Convencidos de que a fé cristã possui uma dimensão prática e apoiados na produção teológica de José Comblin (1923–2011), ao longo deste trabalho tentaremos responder as seguintes questões: é possível uma relação entre Teologia e Política? Como isso aconteceu ao longo da história? Os modelos históricos são evangélicos? Quais as implicações destes modelos na Igreja e na Sociedade? E o mais importante: qual a leitura de Comblin sobre tudo isso? Qual é sua proposta de Teologia Política?

Nosso interesse pela obra teológica de José Comblin se reveste primeiro lugar por um componente afetivo: Comblin era devoto de Ibiapina, Cícero e Helder. E mais ainda: na sua opção pelos pobres (feita, inclusive, como método teológico) Comblin assumiu a religião dos pobres e o jeito deles expressarem a fé. Em segundo lugar nosso interesse se justifica pela escassez de pesquisas que tratem a Teologia Política da Libertação a partir de sua perspectiva.

De fato, a maioria das pesquisas sobre a obra de Comblin dedicam-se à análise da eclesiologia, da pneumatologia e da antropologia cristã. Itacir Brassiani, por exemplo, em sua dissertação de mestrado, defendida em 1992, pesquisou sobre O Espírito Santo e a História - as mediações da ação do Espírito Santo na História segundo José Comblin.[3] Alzirinha Souza, por sua vez, em 2014, na conclusão do doutorado, defendeu a tese sobre a desconexão de sentido entre a Esperança e a ação humana a partir da obra de José Comblin.[4] Essas referências, a título de exemplo, nos aproximam do Estado da Arte, e demonstram e justificam o recorte que escolhemos e, também, sua relevância e originalidade.

---

[1] FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate*: sobre a chamada à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2018, p. 69.

[2] RAHNER, Karl. Fundamentação geral da protologia e da antropologia teológica. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus (Org.). *Mysterium Salutis*: compêndio de dogmática histórico salvífica. v. II/2. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 6.

[3] BRASSIANI, Itacir. O Espírito Santo e a História - as mediações da ação do Espírito Santo na História segundo José Comblin. 1992. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 1992.

[4] SOUZA, Alzirinha. A desconexão de sentido entre a Esperança e a ação humana a partir da obra de José Comblin. 2014. Tese (Doutorado em Teologia) - Université Catholique de Louvain, UCL, Bélgica, 2014.

Contudo, para compreender melhor a relevância da produção teológica de José Comblin precisamos contextualizá-la no bojo da tradição ocidental. Para tanto, tomamos como ponto de partida o século XX que, segundo o historiador britânico Eric Hobsbawm (1917–2012), tem seus limites cronológicos demarcados pela grande guerra de 1914–1918 e a queda do muro de Berlim em 1989 e a dissolução da União Soviética em 1991.[5]

No século XX a Teologia deu-se conta de que era preciso superar a neoescolástica e os sistemas medievais se quisesse cumprir sua missão na Igreja e no mundo. De acordo com Rosino Gibellini, no "século breve" pode-se identificar quatro movimentos que caracterizam a tipologia do fazer teológico.[6] O primeiro, cujos principais representantes são Karl Barth (1886–1968) e Hans Urs von Balthasar (1905–1988), vem com o nome de teologia da palavra de Deus ou teologia da revelação cristã. Sua principal preocupação é a identidade da fé cristã e a especificidade do discurso teológico.

O segundo movimento acrescenta à preocupação pela identidade, a da relevância do discurso cristão sobre a realidade existencial e antropológica. Aqui se destacam, por exemplo, a teologia existencial de Rudolf Bultmann (1884–1976), a teologia da cultura de Paul Tillich (1886–1965), a teologia antropológica de Karl Rahner (1904–1984), a teologia da experiência de Edward Schillebeeckx (1914–2009), a teologia ecumênica e inter-religiosa de Hans Küng, a teologia hermenêutica de Claude Geffré e de David Tracy. Neste segundo movimento ficou consagrada a "virada antropológica" na Teologia.

Um terceiro movimento transformou essa virada antropológica em virada política, propondo desenvolver os conteúdos sociais e políticos da fé cristã. Com o esforço de Johann Baptist Metz e Jürgen Moltmann, a teologia política assume a opção de entrar no campo da história e concebe a Teologia como saber prático. Uma característica que não só ocorre na teologia política europeia, mas vai firmando-se em setores mais vastos, como a Teologia latino-americana da libertação, a teologia negra nos Estados Unidos e a teologia feminista.

Essas referências, por sinal, caracterizam o quarto movimento da Teologia no século XX. Com a Teologia da libertação na América Latina, teologia da inculturação na África, nova teologia das religiões na Ásia, teologia feminista e teologia negra, a história dos povos, em sua facticidade, entra no circuito da reflexão teológica. Conhecidas como teologias do Terceiro

---

[5] Cf. HOBSBAWM, Eric. *Era dos extremos:* o breve século XX: 1914–1991. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

[6] Para a exposição seguinte dos movimentos teológicos nos valeremos da contribuição de Rosino Gibellini tal como apresentada no artigo *Paixão pelo Reino* publicado no livro *Perspectivas teológicas para o século XXI* (2005). Cf. GIBELLINI, Rosino. Paixão pelo Reino. In: GIBELLINI, Rosino (Ed.). *Perspectivas teológicas para o século XXI.* Aparecida: Editora Santuário, 2005, p. 5-24.

Mundo,[7] essas tipologias destacam-se, sobretudo, pela forte sensibilidade sócio-política, no combate à neutralidade da Igreja e da Teologia frente à história. Abandonaram a impossível neutralidade política e reconheceram que, ao negar o envolvimento a favor dos excluídos e dominados, a Igreja e a Teologia estavam exercendo uma atividade política a favor das classes dominadoras. Uma vez que, "em sentido amplo não existem condutas apolíticas, porque qualquer ação, ou mesmo qualquer omissão, tem sempre alguma repercussão pública".[8]

Essa consciência ampliada com relação ao político transpareceu, inclusive, na celebração do Concílio Vaticano II. Na Constituição Pastoral, *Gaudium et Spes*, o Concílio reconhece que **"**as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo" (GS, n. 1), e deixa claro que a Igreja se sente "intimamente ligada ao gênero humano e à sua história" (GS, n. 1). Isso acarretou uma nova relação da Igreja com o mundo e, concretamente, com a realidade social.

Obviamente, a Igreja e a comunidade política, conservando suas distinções, estão a serviço da vocação pessoal e social de todos os seres humanos. Certamente, pode e deve haver uma saudável cooperação entre elas, conforme a finalidade e a competência específica de cada uma.[9] Essa relação, por sua vez, toca igualmente a Teologia: serviço prestado à Igreja e à sociedade. Por certo, a Teologia é um discurso sobre Deus. No entanto é, também e sempre, um discurso sobre o homem. Ou, se preferirmos, o fruto dessa relação possível. O que torna inalienável o caráter político de toda Teologia.

Nos últimos anos a relação entre Teologia e Política tem sido desmerecida, ou até mesmo combatida. Apesar disso, no contexto contemporâneo, marcado pela emergência de uma religião aburguesada de caráter apologético que sustenta e desenvolve uma teologia *ad hoc* para superar o presente, sem contribuir com sua transformação real,[10] torna-se imprescindível uma Teologia que proponha, ao contrário, um discurso sobre Deus socialmente atento e politicamente vigilante. Uma teologia que, atenta aos "sinais dos tempos" (GS, n. 4; 11; 44), retome a tradição bíblica do êxodo, da profecia e da apocalíptica. Um discurso que reverbere

---

[7] GIBELLINI, Rosino. Paixão pelo Reino. In: GIBELLINI, Rosino (Ed.). *Perspectivas teológicas para o século XXI.* Aparecida: Editora Santuário, 2005, p. 18-19.

[8] GONZÁLEZ-CARVAJAL, L. Política. In: FLORISTÁN, Casiano; TAMAYO, Juan José (Org.). *Diccionario abreviado de pastoral*. Navarra: Verbo Divino, 1992, p. 367.

[9] A Igreja, no contexto político plural, "contribui para que se difundam mais amplamente, nas nações, a justiça e a caridade. Pregando a verdade evangélica e iluminando com a sua doutrina e o testemunho dos cristãos todos os campos da atividade humana, ela respeita e promove também a liberdade e a responsabilidade política dos cidadãos" (GS, n. 76).

[10] QUESADA, Fernando. Etica y utopia: para una crítica de la teología política. In: GÓMEZ, Carlos; GIMBERNAT, José (Org.). *La pasión por la Libertad:* homenaje a Ignacio Ellacuría. Estella: Verbo Divino, 1994, p. 258.

aquela Palavra que não fica sem efeito, e não descansa sem cumprir e realizar o objetivo de sua missão (Is 55, 10-11).

Uma Teologia, portanto, que supere o idealismo subjetivista e a ilusão de que é possível transformar o coração dos homens e das mulheres, deixando intocadas as estruturas sociais nas quais estes homens e mulheres vivem a vida real. Em outras palavras, urge uma Teologia que supere as práticas de "ação anestésica" ou de "ação aspirina", como diz Paulo Freire.[11] Uma Teologia que, na força da Páscoa, tome parte na transformação do mundo e no advento de "novos céus e da nova terra onde habitará a justiça" (2Pd 3, 13).

No cenário teológico atual tem-se preferido falar mais em Teologia Pública,[12] e menos em Teologia Política. De fato, o termo *Política* anda envolto numa malha de aversão. O fracasso do modelo paradigmático da ciência moderna e das matrizes expressas na Revolução Francesa; a crise do marxismo e do Estado do Bem-Estar Social, à qual juntam-se também os elementos institucionais e os pactos sociais que se desgastam no pós-guerra; tudo isso produz, "ao mesmo tempo, uma desconfiança profunda e generalizada da política e dos políticos".[13] Nesta pesquisa, insistimos na Teologia Política, porque à medida que se toma consciência de que todas as dimensões da atividade humana exigem sua inserção num "para que" mais global, inserido na história, põe-se em evidência o primado do político na experiência humana.

Persistimos no termo *Política*,[14] por entender que ele descreve de forma mais adequada nosso interesse nesta pesquisa, a saber: as implicações práticas da fé cristã e a relevância desta fé no mundo, mediante a articulação da esperança com o compromisso histórico. Não ocupa nosso interesse, portanto, a expressão pública da religião nos espaços políticos, como parece interessar aos teólogos públicos. Segundo nosso entendimento, o problema teológico atual no

---

[11] FREIRE, Paulo. La misión educadora de las iglesias en América latina. In: EQUIPO SELADOC. *Panorama de la Teologia VII*: educación y Iglesia en America Latina. Salamanca: Sígueme, 1987, p. 278.

[12] "O termo *teologia pública* é, em geral, atribuído a um artigo publicado em 1974 por Martin E. Marty sobre Reinhold Niebuhr (1892–1971), a quem viu como o principal intérprete do século do comportamento social religioso americano. Niebuhr, que não teria indicado um líder eclesiástico, mas o presidente Abraham Lincoln (1809–1865) como 'o maior teólogo da América', teria deixado como legado um paradigma de teologia pública. A partir dali surgiu nos EUA o discurso sobre teólogos públicos e teologia pública, como foi desenvolvido em seguida, do seu respectivo jeito, por católicos, luteranos e reformados". Cf. VON SINNER, Rudolf. Teologia Pública no Brasil. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio; PASSOS, João Décio (Org.). *Teologia Pública:* reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 265-266. Ao citar a Teologia Pública referimo-nos, especialmente, à compreensão de David Tracy que argumenta o caráter público do discurso teológico referindo-se, sobretudo, à pluralidade de públicos aos quais o teólogo tenta falar, a saber: a sociedade, a academia e a Igreja. Para aprofundar essa compreensão sugerimos: TRACY, David. *A imaginação analógica:* a teologia cristã e a cultura do pluralismo. São Leopoldo: UNISINOS, 2006.

[13] PICO, Juan Hernandez. *No sea así entre ustedes*: ensayo sobre política y esperanza. San Salvador: UCA Editores, 2010, p. 7.

[14] "Seria necessário distinguir entre a Política com P maiúsculo e a política com P minúsculo. Qualquer coisa que um ministro religioso faça é um fato político com P maiúsculo". Cf. BERGOGLIO, Jorge Mario; SKORKA, Abraham. *Sobre o céu e a terra*. São Paulo: Paralela, 2013, p. 117.

cristianismo não é, simplesmente, a "liberdade de expressão religiosa", mas a qualidade do conteúdo dessa expressão; sua relevância e suas implicações na realidade complexa que vivemos.

No contexto cristão ocidental, esse tipo de Teologia que se pergunta e fala sobre Deus "com os olhos voltados para o mundo" ganhou corpo a partir da segunda metade do século XX, conforme vimos no início. Nesta época desenvolveu-se na Europa a "nova teologia política", cujos expoentes são Johann Baptist Metz e Jürgen Moltmann. Na América Latina, por sua vez, graças ao Concílio Vaticano II e à Conferência de Medellín (1968), ganha corpo a Teologia latino-americana da Libertação, com a produção teológica de Gustavo Gutiérrez e Ignacio Ellacuría (1930–1989), além de outros. Essa Teologia, que não teme o político, debruça-se sobre a memória das vítimas e na luta pela libertação, entendendo que a memória de Jesus e a verdadeira páscoa não é verbalização comemorativa, mas práxis, compromisso histórico.[15]

Dentre os teólogos latino-americanos, tomamos como objeto nesta pesquisa, José Comblin. Nascido na Bélgica, mas radicado no Brasil por 53 anos, nosso autor dedicou-se ao ensino e à produção teológica com esmerado empenho. Nos últimos anos de sua vida de teólogo trocou as cátedras universitárias pelos centros populares de formação de leigos e missionários. Como todos os teólogos da sua geração, sua preocupação foi

> [...] como traduzir o evangelho para os nossos contemporâneos de tal modo que o possam compreender. Evidentemente são inumeráveis os que se afastaram da Igreja porque esta não foi capaz de traduzir a mensagem numa língua compreensível. [...] O problema não é a maneira de dizer, o problema é de fundo. O que se diz não se entende porque é dito numa cultura que já é minoritária e que a grande maioria dos contemporâneos não entende, salvo os historiadores.[16]

De fato, se para alguns a palavra Teologia remete a ideias e conceitos, para ele, Teologia remetia aos pés e às mãos: nasce das atitudes e dos embates no concreto da vida, em confronto com os problemas. Idealizador da "Teologia da enxada", Comblin desenvolveu um método teológico fiel à tradição bíblica e enraizado na vida concreta dos pobres. Segundo ele, só se pode evangelizar voltando às raízes, com a convicção de que a história acumulou muita poeira e que os discursos acumulados escondem a mensagem do Evangelho.[17] Conforme diz Carlos Mesters:

> [...] Deus deu a ele o dom da síntese e da intuição [...]. Conseguia tirar o véu e revelar o apelo de Deus que emergia de dentro da realidade [...]. Por causa das análises e críticas que fazia, parecia como alguém que vinha do futuro, do quarto milênio. Mas

[15] FREIRE, 1987, p. 280.
[16] COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a Tradição de Jesus.* São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012, p. 281.
[17] COMBLIN, 2012, p. 283.

> era só aparência. Depois de ter feito as críticas mais fortes às práticas sem futuro da Igreja, saía da sala para rezar o terço, lá fora, no campo. Padre José enxergava o futuro, sim, porque conhecia profundamente o passado. Vivia e atuava, falava e escrevia em continuidade com o grande e largo rio da tradição das Igrejas que percorre os séculos. Sua teologia era e continua sendo como os ciprestes, cuja raiz invisível é tão profunda para dentro da terra, quanto o tronco e os galhos se erguem para o alto em direção ao céu.[18]

Na valiosa produção teológica de José Comblin é possível destacar, do ponto de vista sócio-político, três etapas principais. Na década de 70 e início dos Anos 80 sua reflexão era reativa e propunha a resistência revolucionária às ditaduras latino-americanas. Em meados da década de 80, já com a sistematização da Teologia da Libertação, ele aprofunda essa Teologia que, em si, é libertadora e geradora de uma humanidade nova. Por fim, a partir dos Anos 90 e início do século XXI, Comblin se dedica mais à formação das lideranças de base, a uma crítica mais profunda à instituição eclesiástica, e a uma inserção "metodológica" na realidade dos pobres e da vida cotidiana.[19]

Destaque merecido tem sua tese de doutorado, publicada como livro em 1965 com o título *Le Christ dans l'Apocalipse*. Nela Comblin descortina as grandes linhas de sua intuição teológica. Dedica especial atenção a Cristo como testemunha e, resgatando esta dimensão da Cristologia apocalíptica, desperta a consciência dos crentes para uma lacuna no Credo de Niceia, e mesmo no chamado Símbolo Apostólico, que depois de falar do nascimento de Jesus passa imediatamente à referência de sua Paixão e Morte, ignorando sua vida histórica e sua atuação pública: o testemunho da *injustitia mundi*.

Por outro lado, mostrando que as principais referências do Apocalipse são o Êxodo e a literatura profética, de modo particular os oráculos messiânicos, Comblin atesta que "o tema predominante no Apocalipse é a realeza de Deus vindo a esse mundo e se afirmando sobre toda criação".[20] E esta constatação já sinaliza e introduz, ainda que de forma latente, temas de sua teologia política: a crítica ao poder, a crítica ao messianismo, o enfoque escatológico do Reino de Deus, o privilégio dos pobres na obra do Reino e a consequente articulação entre esperança e compromisso histórico.

---

[18] MESTERS, Carlos. Carta aberta. In: HOORNAERT, Eduardo. *Novos desafios para o cristianismo*: a contribuição de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2012, p. 15-22.

[19] BARROS, Marcelo. O padre Comblin e sua Teologia Política. In: *Paralellus*: Revista de Estudos de Religião – UNICAP, v. 6, n. 11, Especial José Comblin, Recife, 2015, p. 70. Disponível em: http://www.unicap.br/ojs//index.php/paralellus/article/view/535. Acesso em: 27 nov. 2017.

[20] COMBLIN, 1965, p. 168 *apud* BARROS, Marcelo. O padre Comblin e sua Teologia Política. In: *Paralellus*: Revista de Estudos de Religião – UNICAP, v. 6, n. 11, Especial José Comblin, Recife, 2015, p. 70. Disponível em: http://www.unicap.br/ojs//index.php/paralellus/article/view/535. Acesso em: 26 nov. 2017.

Fugindo dos escapismos idealistas e das confusões ideológicas, José Comblin propõe a esperança do Reino como máxima e única motivação para o compromisso na luta por um mundo novo. Ao contrário daquela Teologia Política que confundiu o Reino com a segurança e a expansão do domínio da Igreja e, da mesma forma, contrário àquela que, influenciada pelo otimismo hegeliano-marxista, entendeu o cristianismo como um messianismo, Comblin elabora uma Teologia Política que se configura como ação movida pelo Espírito, sem pretensões ambiciosas, protagonizada pelos pobres e marginalizados. Para ele a Teologia Política tem a tarefa de desmistificar as ideologias. Desmistificar, sobretudo, "porque as filosofias da história, fechadas dentro de uma racionalidade, impedem de ver o que acontece [...]. Se o cristianismo denuncia as filosofias da história, é em nome da obrigação de partir de todo o real, de todos os fatos".[21]

Para cumprir esta sua tarefa a Teologia Política, segundo Comblin, deve concentrar-se na compreensão do Reino de Deus que é, ao mesmo tempo, conteúdo da esperança cristã e razão do seu compromisso histórico. O Reino de Deus que já está entre nós (Lc 17,21b); que faz parte do real e cuja presença foi revelada pela própria vida de Jesus e anunciada pela vida de seus discípulos. O Reino que, pertencendo à expectativa cristã, não diz respeito a um futuro distante e incerto, alienante e alheio, mas que pertence à expectativa convicta de que "o fim já está realizado em Cristo, mas a consumação ainda está no futuro, pois a atual estrutura do mundo persiste".[22]

De acordo com José Comblin, o Reino de Deus vem com a força do Espírito e com os meios mais pobres. O Reino não vai ser estabelecido por meio de milagres, ou pelas forças humanas, políticas, econômicas, culturais. "Os pobres são os que vão dar testemunho do Reino e expandi-lo neste mundo. Contudo, dada a fraqueza dos pobres, ele não chegará a uma vida plena neste mundo".[23] Negar isso é fugir do real. E qualquer desprezo da realidade do mundo presente, qualquer reação de inconformidade com a realidade da existência humana será interpretada como sinais de falsa esperança, sinais de uma fuga e refúgio num futuro imaginário.

É justamente o desprezo do real que conduz ao equívoco de entender o cristianismo como um messianismo. Mas, "o cristianismo não é um messianismo: ele utiliza temas do messianismo para dizer outra coisa."[24] Ignorando a real novidade que o cristianismo apresenta, este equívoco, corrobora-se no fato de que a mentalidade messiânica dificilmente consegue

[21] COMBLIN, José. *O Tempo da Ação*: ensaio sobre o Espírito e a História. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 71
[22] CULMANN, Oscar. *Cristo e Política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968, p. 8.
[23] COMBLIN, José. *Viver na Esperança*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 17-18.
[24] COMBLIN, José. *O provisório e o definitivo*. São Paulo: Herder, 1968b, p. 80.

escapar da mentalidade mítica. Neste caso, o problema da mentalidade mítica, seja a que privilegia o passado ou o futuro, está na "fuga para o eterno e o absoluto, um truque da consciência para esconder uma fraqueza".[25]

Por outro lado, o equívoco de transformar o cristianismo num mito, não só descende de uma mentalidade mítica, mas também de uma visão racionalista própria das filosofias da história que têm dominado o mundo moderno: a do progresso e da revolução. Ora, "dizer que o cristianismo não é um messianismo ou que Jesus não é o messias das expectativas humanas é o mesmo que dizer que a história humana não é uma história de um final acabado, mas uma sucessão de gerações que deixam suas tarefas inacabadas".[26]

De fato, para José Comblin a história não é uma totalidade que teria uma unidade intrínseca a ela, como uma flecha atirada em direção ao futuro. A história humana é feita de obras inacabadas. Nenhuma geração ou nenhum "super-humano/messias" tem o poder de realizar plenamente, de forma absoluta e acabada, o seu projeto por melhor que seja, por mais que expresse a vontade divina. A história não será repetição indefinida dos mesmos esquemas, nem tampouco chegou ao fim, como se tivessem esgotado todas as possibilidades. Ela reserva-nos surpresas, superação do passado e construção de novas formas, seguindo o caminho da ressurreição, embora o fim seja reservado à plena manifestação fora deste mundo. Na história, o tempo fica aberto, o tempo é o ambiente em que o Espírito suscita a novidade.

Em termos práticos, essa novidade suscitada pelo Espírito consiste em continuar a luta em favor dos pobres e dos marginalizados sabendo que será, sempre, tarefa inacabada, certos de que nessa luta é que se revela a presença de Deus na história. Consiste ainda em pronunciar, utilizando todos e só aqueles meios conformes com o Evangelho e segundo a variedade dos tempos e circunstâncias, um juízo moral também acerca das realidades políticas, sempre que os direitos fundamentais da pessoa ou a salvação das pessoas o exigirem, em vista do bem de todos (GS, n. 76).

Para levar a cabo esta novidade do Espírito a comunidade cristã preconizada pela Igreja não pode colocar sua esperança nos privilégios que lhe oferece a autoridade civil; mais ainda, ela deve renunciar ao exercício de alguns direitos adquiridos, quando verificar que o seu uso põe em causa a sinceridade de seu testemunho (GS, n. 76). Em todo caso, conforme lembra Francisco de Aquino Júnior, é preciso ter claro e levar muito a sério o critério fundamental da atuação política da Igreja, que corrobora a relação entre Teologia e Política. "Uma vez que ela

---

[25] COMBLIN, 1968b, p. 74.
[26] MO SUNG, Jung. Tarefas inacabadas das gerações, o reino de Deus e o novo império. In: HOORNAERT, Eduardo. *Novos desafios para o cristianismo*: a contribuição de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2012, p. 152.

se dá a partir e em vista de sua missão, isto é, da realização do reinado de Deus tem a ver fundamentalmente com a justiça aos pobres e oprimidos deste mundo, estes se constituem em critério e medida de sua atuação política".[27]

É esta, justamente, a principal caraterística da perspectiva teológico-política de José Comblin, conforme apresentaremos nesta pesquisa. Para ele, a Teologia Política apresenta-se, sobretudo, como uma instância crítica da fé; da Igreja em sua missão e relação com mundo; da realidade; e da própria Teologia. De acordo com Eduardo Hoonaert, "José Comblin adotou um método teológico que, ao mesmo tempo, inclui exigente criticidade e honestidade intelectual e comprometimento real com a melhoria de vida e bem-estar dos pobres".[28]

Ao longo deste trabalho, almejando expor a Teologia Política da Libertação na perspectiva de José Comblin, utilizamos uma pesquisa bibliográfica que abarcou tanto suas principais obras, como diversos artigos que escreveu. A fim de facilitar a compreensão e exposição de suas ideias, optamos, em primeiro lugar, pelo uso das publicações em língua portuguesa. Em segundo lugar estão as publicações em espanhol e, por fim, em francês. Contudo, no caso das obras em língua estrangeira, utilizamos traduções livres feitas por nós mesmo.

Além da referência à produção teológica de José Comblin, ao longo da pesquisa evocamos, num "contrato de solidariedade orgânica", a contribuição de outros tantos teólogos e teólogas, historiadores, sociólogos e místicos. Essa variedade de olhares, longe de comprometer negativamente nossa pesquisa, lhe concede maior densidade e, sobretudo, fidelidade ao estilo teológico de Comblin. Em tempos de interdisciplinaridade e pluralidade de saberes, a presença e o diálogo com outros pensadores favorece e legitima a cientificidade de nosso esforço.

Autores como Metz e Moltmann, por exemplo, nos ajudam na compreensão ampliada da Teologia Política moderna e europeia. Já autores como Ellacuría, Jon Sobrino e outros teólogos da libertação, facilitam a compreensão da Teologia Política no contexto latino-americano. Libanio e Aquino Júnior, por sua vez, nos fazem apropriar com mais segurança as distinções conceituais e epistemológicas da Teologia Política. Já Jung Mo Sung e Alzirinha Souza, enriquecem nossa abordagem pela seriedade e ciência de seus estudos sobre o pensamento de Comblin. Estas contribuições, ora mencionadas diretamente ao longo do texto,

---

[27] AQUINO JUNIOR, Francisco de. *Nas periferias do mundo:* fé, Igreja, sociedade. São Paulo: Paulinas, 2017, p. 123.

[28] HOORNAERT, Eduardo. *Novos desafios para o cristianismo*: a contribuição de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2012, p. 13.

ora sugeridas em notas de rodapé, estão compiladas e articuladas de forma que a coerência e a clareza de nossa tese sejam mantidas e acessadas pelo leitor.

Em vista disso, nosso trabalho está estruturado em três capítulos:

No primeiro capítulo tratamos de apresentar o *status quaestionis* da Teologia Política. Partindo da explicitação e distinção conceitual apresentamos, em linhas gerais, as tipologias de relação entre Teologia e Política. Depois, definindo aquilo que entendemos por Teologia Política apresentamos, em três momentos, as principais referências que ocuparão o horizonte da crítica de José Comblin, a saber: a teologia política na cristandade; a "nova teologia política"; e a teologia política latino-americana. Neste capítulo Karl Rahner favorece nossa abordagem, sobretudo, naquilo que diz respeito à virada antropológica. Além dele, outros teólogos europeus e latino-americanos compõem o quadro do estado da questão, enriquecido com as referências de alguns historiadores.

No segundo capítulo, debruçamo-nos sobre a Teologia Política na perspectiva de José Comblin. Primeiramente apresentamos seu método teológico, um método dialético que, influenciado por Medellín, fez-se aplicado à libertação e lúcido quanto à distinção entre Evangelho e Religião. Em seguida, tratamos especificamente sobre o tema do "político" na sua produção teológica. Destacamos suas principais obras e como o tema político aparece nelas. Isso posto, tratamos do específico de sua perspectiva: a crítica às ideologias e modelos de Teologia Política: a cristandade e seu abuso de poder; a "nova teologia política" e sua fixação na mentalidade europeia; a Teologia latino-americana e sua adoção do otimismo hegeliano-marxista. Por fim, tratamos de sua relevante e contundente crítica ao messianismo e, derivada desta, ao "novo império". Aqui, destacamos a contribuição do pensamento de Edward Schillebeeckx.

No terceiro e último capítulo, reconhecendo que o pensamento de José Comblin é marcado pela criticidade e pelo comprometimento, expomos sua projeção para uma adequada Teologia Política. Ao contrário daquelas apresentadas no primeiro capítulo, Comblin entende que a verdadeira Teologia Política, que busca fidelidade à tradição de Jesus, não pode ser outra senão aquela que articula a esperança e o compromisso histórico. A esperança que, longe de ser escapista e mítica, é constante e vigilante. E o compromisso histórico que, uma vez inspirado no seguimento de Jesus, reveste-se de profetismo ao enxergar a história como lugar teológico da salvação. Neste capítulo, oferecem especial contribuição teólogos como Yves Congar e Jacques Dupuis, sobretudo, na referência à Pneumatologia e à Cristologia.

Esses três capítulos de nossa pesquisa são, segundo nossa avaliação, adequados ao desejo de apresentar a Teologia Política da Libertação na perspectiva de José Comblin.

Composto por um delicado esforço de composição e articulação de suas ideias, este trabalho atesta o quanto a figura e a contribuição de Comblin fermentam a teologia cristã latino-americana, especialmente, brasileira. E em tempos como os nossos, no qual parte da Igreja, privando-se de sua visão profética, tende a formalizar-se na ritualização burocrática, na qual a esperança, sem relação com o futuro concreto, se volta à mera abstração alienada e alienante, a Teologia Política da Libertação de José Comblin figura como um sopro do Espírito reclamando o retorno ao Evangelho e ao projeto de Jesus.

Conforme lembra o Papa Francisco, na recente exortação apostólica *Gaudete et Exsultate* (2018), a grande regra de santidade e comportamento para o cristão é sempre o Evangelho e o reconhecimento de Cristo nos pobres. Neste apelo a reconhecê-lo nos pobres e atribulados (Mt 25, 31-46), "revela-se o próprio coração de Cristo, os seus sentimentos e as suas opções mais profundas".[29] A fé cristã e a Teologia, portanto, só terão relevância se atenderem, antes de tudo, a este apelo do Senhor. A Teologia Política da Libertação quer ser, então, uma voz que reverbera e aplica essas opções mais profundas de Cristo, convicta de que tudo o que se faz a um dos pequeninos é a Ele próprio que se está fazendo (Mt 25,40).

[29] FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate*: sobre a chamada à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2018, p. 61.

1 TEOLOGIA E POLÍTICA: *STATUS QUAESTIONIS.*

A Teologia é um discurso sobre Deus. No entanto, é também um discurso sobre o homem que ao indagar-se sobre Deus indaga-se mais sobre si mesmo.[1] Sua principal tarefa, conforme lembra Karl Rahner (1904–1984) é "proporcionar ao homem, a partir da compreensão que ele tem de si mesmo e de seu ser nas diferentes épocas, o acesso à realidade da fé".[2] No quadro, portanto, de uma lógica responsorial, impossibilitada de subtrair o homem e suas circunstâncias,[3] a Teologia deve, necessariamente, entender-se Política.

Neste capítulo, para situar esta nossa convicção, propomos a análise do *status quaestiones* da Teologia Política. Esta referência ao estado da questão, especialmente aos modelos históricos da relação entre Teologia e Política, reveste-se de capital importância para uma adequada aproximação do nosso objeto de estudo, a saber: a Teologia Política da Libertação na perspectiva de José Comblin. Conforme veremos, para nosso autor, a crítica histórica baseada na constante e pertinente referência ao Evangelho é marca inalienável do fazer teológico.

Para lograr este nosso objetivo, portanto, cuidaremos de definir, inicialmente, os conceitos *Teologia* e *Política*, apresentando as significações que mais se adequam à nossa abordagem. Depois trataremos, especificamente, da possibilidade de relação entre Teologia e Política. E, por fim, exporemos as principais formas que essa relação tomou ao longo da história.

1.1 Definindo conceitos

Antes de tratar de qualquer relação entre termos, o primeiro passo metodológico é, sempre, defini-los em suas formalidades. Por isso, nesta primeira parte do capítulo, nos dedicaremos à clarificação conceitual. De antemão, salientamos que, no bojo da multiplicidade de significações que um único termo pode adquirir, faremos nossa eleição de acordo com a

---

[1] Conforme lembra Adolphe Gesché, "é importante falar corretamente de Deus. É importante também que a teologia fale bem do ser humano [...]. É, porém, igualmente, se não mais, que se fale corretamente da relação entre Deus e o ser humano. Primeiro, porque é na capacidade e na qualidade de relação entre dois termos que sempre se conhece melhor a verdade de um e de outro. Depois, porque definitivamente, mesmo quando o ser humano indaga-se sobre Deus, no fundo está indagando-se mais sobre si próprio". Cf. GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 5. (Coleção Deus para pensar, v. 6).

[2] RAHNER, Karl. Fundamentação geral da protologia e da antropologia teológica. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus (Org.). *Mysterium Salutis*: compêndio de dogmática histórico salvífica. v. II/2. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 6.

[3] "Eu sou eu e minhas circunstâncias, e se não salvo a ela, não salvo a mim". Cf. ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote.* Madrid: Revista de Occidente, 1956, p. 18.

abordagem a que nos propomos. Em outras palavras, para assegurar nossa honestidade intelectual, seremos parciais ao escolher uma significação para cada termo em questão. No entanto, entendemos que nossa opção por uma determinada perspectiva de pensamento teológico e sobre a relação teologia-história-ser humano, não prejudica a cientificidade da abordagem, antes a favorece. Passemos, então, aos conceitos.

1.1.1 Teologia

Seguindo uma abordagem meramente etimológica da expressão (*Théos* = Deus e *logia* = palavra), a Teologia se define como um discurso sobre Deus.[4] No entanto, a Teologia não trata de Deus sem mais. Trata de Deus, sim, enquanto e na medida em que Ele se faz presente e atua na história. Ela ocupa-se, portanto, da ação de Deus na história, que é sempre, de alguma forma e em alguma medida, re-ação frente a determinadas situações e acontecimentos, e inter-ação com pessoas e povos concretos.[5]

Assim, quando empregamos o termo *Teologia*, referimo-nos não a uma suposta "inteligência" da palavra *Deus* (de Deus), mas à possibilidade de acesso ao seu mistério, pela mediação da fé, à medida que o vemos historicizado. Seguindo esta lógica, entendemos que a Teologia se apoia na estrutura paulina tripartida do crer (Rm 10,14-15.17): primeiro, ouve-se a pregação da Palavra de Deus; depois reflete-se sobre tal acolhimento; e por fim, acrescenta-se à aceitação da fé o aspecto metódico e crítico que configura o ato de teologar. Em todo caso, é preciso considerar que

> [...] não há modo de chegar à captação da palavra e a realização da salvação, senão por meio de uma permanente circularidade entre a vida transmitida e recebida, por um lado, e, por outro, a situação histórica [...]. À altura do nosso tempo parece ingênuo dar por acertado que é possível uma reflexão teológica pura, ou que a relativa puridade

[4] De fato, trata-se de um termo complexo, insuficiente em certa medida. De qualquer forma é importante considerar que "há termos parecidos com "teologia", que têm também referência fundamental a Deus, mas a partir de outro ponto de vista. Assim "teosofia", apesar de seus diversos significados, conota determinado tipo de conhecimento de Deus que remonta a uma especulação filosófica de raiz mística, refere-se a um estudo especulativo da sabedoria divina e, em sua forma vulgar, a forma de ocultismo relacionado com religiões do Extremo Oriente. Diferentemente da teologia, propugna um saber sobre a divindade, que deriva mais da intuição iluminadora provocada por sentimento religioso que de discurso intelectivo. E, por sua vez, "teodicéia" significa, na acepção de Leibniz, que criou a palavra, a justificativa da bondade divina em resposta ao problema da existência do mal. Depois tornou-se sinônimo de "teologia natural", que procura - à luz da simples razão humana, isto é, da filosofia - responder às duas questões "*an sit Deus*" - se Deus existe - e "*quid sit Deus*" -qual é a essência de Deus". Cf. LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia*: perfil, enfoques, tarefas. São Paulo: Loyola, 1996, p. 63.

[5] AQUINO JUNIOR, Francisco de. O caráter práxico da teologia. In: AQUINO JÚNIOR, Francisco; MAIER, Martin; CARDENAL, Rodolfo (Org.). *A civilização da pobreza.* O legado de Ignacio Ellacuría para o mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 5.

> da reflexão teológica possa ser alcançada pelo distanciamento no sentido de separação real.[6]

Logo, ao dizer *Teologia* referimo-nos à possibilidade de acesso e compreensão da ação de Deus, que derrama sobre nós a abundância de sua graça dando-nos a conhecer o mistério de seu plano e sua vontade (Ef 1, 8-9). Isto nos faz reconhecer que a mensagem cristã mais importante sobre Deus não é sua existência, mas, ao contrário, "a mensagem a respeito de Deus é que ele é ação: Deus age neste mundo. Age, não apenas no passado, mas no presente. Age em seu povo".[7] A Teologia, portanto, é palavra sobre esse agir de Deus na história humana.

1.1.2 Política

O termo P*olítica*, por sua vez, dependendo da ênfase que se queira dar, pode assumir diversas significações. Em sua acepção original, o adjetivo *politikós* refere-se à vida pública, à cidade. Figura, também, como ciência dos fenômenos referentes ao Estado ou ainda à arte de bem governar os povos. Para Aristóteles, é qualidade inalienável do homem: "animal político por natureza".[8]

É certo que o termo *Política*, atualmente, está envolto numa delicada malha de desconfiança. E isto é fruto da decepção que marcou a pós-modernidade, com o fracasso do modelo paradigmático da ciência moderna e das matrizes expressas na Revolução Francesa. Além disso, claro, existe a crise do marxismo e do Estado do Bem-Estar Social, à qual juntam-se também os elementos institucionais e os pactos sociais que se desgastam no pós-guerra, ocasionando uma crise nos marcos da sociedade moderna. Tudo isso produz, "ao mesmo tempo, uma desconfiança profunda e generalizada da política e dos políticos".[9] Por outro lado, à medida que se toma consciência de que todas as dimensões da atividade humana exigem sua inserção num "para que" mais global, inserido na história, põe-se em evidência o primado do político na experiência humana.

Segundo o teólogo João Batista Libanio (1932–2014) existem duas vertentes semânticas principais que definem o termo *politikós*: uma que entende o político como tudo o que, ultrapassando o âmbito estritamente pessoal ou das relações íntimas, diz respeito às relações

---

[6] ELLACURÍA, Ignacio. *Escritos teológicos I*. San Salvador: UCA Editores, 2000a, p. 225. (Coleção Teología Latinoamericana, v. 25).
[7] COMBLIN, José. *O tempo da ação:* ensaio sobre o Espírito Santo e a história. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 46.
[8] ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010. (Coleção Folha: livros que mudaram o mundo, v. 11).
[9] PICO, Juan Hernandez. *No sea así entre ustedes*: ensayo sobre política y esperanza. San Salvador: UCA Editores, 2010, p. 7.

sociais, à realidade social global; e outra que relaciona o político com o poder.[10] Em nossa abordagem, o termo *Política* é evocado especialmente na esteira da primeira vertente semântica. Ou seja, como referência ao que nos faz ser com os outros, ao vínculo social e coletivo que caracteriza nosso modo de vida. Contudo, no pensamento de José Comblin, também é importante sua abordagem naquilo que diz respeito ao poder, sobretudo por sua relação e efeito na coletividade.

> Neste sentido amplo não existem condutas apolíticas, porque qualquer ação, ou mesmo qualquer omissão, tem sempre alguma repercussão pública. Isto afeta a Igreja que, perante os problemas sociopolíticos, só pode adotar duas atitudes: pronunciar-se, em cujo caso faz política conscientemente; ou guardar silêncio, em cujo caso, por aquilo de que "quem cala consente", faz política inconscientemente a favor do *status quo*. Falando neste sentido amplo, a Igreja não pode eleger se fará ou não política, senão só a favor de quem a fará.[11]

Política, portanto, é a existência humana que não pode subtrair da intimidade sua dimensão social e pública. E, neste sentido, ainda mais política é a Teologia, uma vez que versando sobre a ação de Deus na história, não pode subtrair-se de sua incidência prática na vida concreta dos seres humanos e na sociedade.

Esclarecidos os termos, passaremos agora ao trato da relação entre *Teologia* e *Política*. Essa relação é desejável? Possível ou absurda? A questão merece ser apresentada. Inclusive, e sobretudo, pelos efeitos desastrosos que a má compreensão e condução dessa relação pode acarretar, conforme sinaliza o sociólogo Zygmunt Bauman (1925–2017):

> [...] como as organizações que buscam poder político ou religioso atuam no mesmo território, têm em vista a mesma clientela e prometem atender a necessidades semelhantes, não surpreende que tendam a intercambiar técnicas e estratégias, e a adotar, com pequenos ajustes, métodos e argumentos uns dos outros. Os fundamentalismos religiosos recorrem pesadamente ao inventário de problemas sociais que se julga pertencer ao domínio e à propriedade da política; os fundamentalismos políticos (ostensivamente seculares) em geral se valem da linguagem religiosa sobre o combate decisivo do bem contra o mal e usam a tendência monoteísta para detectar, anatematizar e exterminar qualquer sintoma, por minúsculo, inócuo e marginal que seja, de heresia ou heterodoxia, inclusive a atitude morna ou indiferente em relação à (una e única) doutrina verdadeira.[12]

---

[10] De acordo com João Batista Libanio, "ambas as tendências não desconhecem que a esfera política é a do poder. Aí está realmente a especificidade do político. Mas a primeira relaciona com o poder qualquer ato de alcance social, mesmo que a relação seja indireta, longínqua, implícita. A segunda tendência prefere reservar o nome "político" somente para aquelas ações que se referem de modo explícito, quase diria intrínseco, ao poder [...]. Estas tendências não são simplesmente excludentes. A primeira tendência inclui no seu conceito de político as realidades que a segunda inclui, e mais outras. Enquanto que a segunda tendência exclui do âmbito do político, não todas, mas diversas realidades que a primeira ainda inclui. A primeira tendência alarga a abrangência do termo "político" em detrimento de sua maior determinação". Cf. LIBANIO, João Batista. *Fé e Política:* autonomias específicas e articulações mútuas. São Paulo: Loyola, 1985, p. 14-15.

[11] GONZÁLEZ-CARVAJAL, L. Política. In: FLORISTÁN, Casiano; TAMAYO, Juan José (Org.). *Diccionario abreviado de pastoral*. Navarra: Verbo Divino, 1992, p. 367.

[12] BAUMAN, Zygmunt. *44 cartas do mundo líquido moderno.* Rio de Janeiro: ZAHAR, 2011, p. 153.

A urgência desta realidade, então, atesta a necessidade da *quaestio* sobre a relação entre Teologia e Política. E para favorecer nossa reflexão, nos valeremos da contribuição do teólogo salvadorenho Ignacio Ellacuría (1930–1989). Antes, porém, trataremos rapidamente da abordagem política nos escritos neotestamentários, reconhecendo ser eles a primeira via de acesso à mensagem e à pessoa de Jesus, magno referencial da Teologia cristã.

1.2 Teologia e Política: relação possível ou absurda?

Antes de tratar especificamente da possível relação entre Teologia e Política, é importante salientar, que a vida e a mensagem de Jesus não são diretamente ao poder. Para o bem da verdade, Jesus superou, inclusive, a tentação de um messianismo político caracterizado pelo domínio sobre as nações (Mt 4, 8-11; Lc 4, 5-8) e manteve-se autônomo e independente dos partidos políticos, não assumindo compromissos com nenhum projeto de governo ou ideologia.[13]

Embora encontremos no Novo Testamento referências à relação entre fé cristã e vida política, convém notar que a doutrina neotestamentária sobre a Política não é sistemática, isto é, não abrange todos os elementos da realidade política; mas, por outro lado, não é abstrata, quer dizer, não toma a vida política no seu sentido geral. De certa forma,

> [...] o Evangelho é indiretamente político. A vida de Jesus e o anúncio do Reino de Deus contém significados políticos. Em plano formal, o Evangelho expressa a negação do caráter sagrado da política, ou seja, desvincula a religião dos poderes políticos. No plano substancial, pode-se afirmar que a vida e a mensagem de Jesus trazem consequências políticas.[14]

Conforme Juan Luis Segundo (1925–1996), a "*clave política*" é a melhor chave linguística para introduzir o acesso à história pré-pascal de Jesus, por exemplo. Para ele, é impossível subtrair o motivo histórico de sua condenação à morte como agitador político, conforme a concordância dos evangelistas e dos testemunhos não cristãos contemporâneos à época. E, mais ainda, é impossível insistir na compreensão de que religião e política são instâncias que não se cruzam.[15]

---

[13] GASDA, Élio Estanislau. Política, Cristianismo e Laicidade. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 47, n. 132, p. 204, mai./ago., 2015.
[14] GASDA, 2015, p. 204.
[15] SEGUNDO, Juan Luis. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*: de los Sinópticos a Pablo. Santander: Editorial Sal Terrae, 1991, p. 174-186.

É certo que Jesus não se arvorou por um messianismo político, como defendiam e esperavam, por exemplo, os zelotas.[16] No entanto, é preciso convir, que

> Jesus não só anuncia que a força de Deus vai introduzir em Israel um novo governo e vai criar nele uma nova sociedade. Jesus prepara esse governo. Não precisamente organizando meios para fazer isso com o poder, mas transformando as consciências – especialmente as dos pobres – para se colocarem de acordo com essas mudanças inevitáveis. E isso é política, porque constitui um sistema de eficácia posto ao serviço de um plano para estruturar de novo a sociedade de Israel de acordo com a escala de valores que Jesus atribui ao coração de Deus.[17]

Neste sentido, a fé e seus enunciados, para serem críticos, precisam ter um significado na realidade humana. E, como a existência humana é uma existência pessoal mediada por relações sociais, para que a fé tenha significado real nessa realidade, precisa ser socialmente mediada. Em outras palavras, a fé e a teologia têm uma hermenêutica política, isto é, o político pertence à fé e à teologia como um constitutivo do seu processo de verificação: "a ortopráxis é o preço da ortodoxia".[18]

Atestamos, portanto, que a relação entre Teologia e Política não é somente possível, mas necessária. Inclusive porque, além de ser historicamente constatável, pertence à estrutura mesma da revelação cristã, uma vez que a experiência e a teologia cristã estão condicionadas pelo fato histórico da libertação e constituição de Israel e, sobretudo, pela prática histórica de Jesus de Nazaré. Esta relação, portanto, "pertence à essência da comunicação de Deus com o homem, tal como é vista pela Escritura, desde o Gênesis até o Apocalipse".[19] É uma relação que resguarda e potencializa a revelação d'Aquele que "não veio ocupar-se com os anjos, mas, sim, com a descendência de Abraão" (Hb 2, 16). Como bem diz Antonio González, "Deus não se manifestou primordialmente nem como a verdade do mundo nem como o fundamento último de toda verdade e de todo conhecimento [...]. Deus se manifestou como um Deus salvador, como fundamento da salvação e da liberdade do homem, ou melhor, Deus se manifestou primordialmente no ato mesmo de salvar".[20]

---

[16] Os zelotas foram um partido judaico, o mais violento, que defendia a "Teocracia" como sistema político. "Os zelotes recrutaram os seus sequazes sem dúvida também entre os deserdados e desesperados da sociedade da época; decisiva, porém, foi a motivação agudamente escatológica desse movimento, a convicção de, aqui e agora, ter de agir assim e não de outra maneira, isto é, pela violência, já que chegara o *Kairos* soteriológico e, com isso, a chance definitiva para a implantação do Reino de Deus". Cf. MAIER, Johann. *Entre os dois testamentos:* história e religião na época do Segundo Templo. São Paulo: Loyola, 2005, p. 299-300.
[17] SEGUNDO, 1991, p. 185.
[18] METZ, Johann Baptist. Chiesa e popolo ovvero il prezo dell'ortodossia. In: GIBELLINI, R. (Ed.) *Ancora sulla "teologia politica":* il dibattito continua. Brescia: Queriniana, 1975, p. 160-161.
[19] ELLACURÍA, 2000a, p. 304.
[20] GONZÁLEZ, Antonio. *Trinidad y liberación.* San Salvador: UCA Editores, 1994, p. 59.

Daí a relevância e estreiteza da relação entre Teologia e Política. Primeiro, porque a revelação de Deus, segundo a experiência cristã, acontece numa história[21] social e política concreta e, segundo, porque é uma revelação salvífica, ou seja, com implicação nos processos e estruturas sociais e políticas. Uma relação onde a salvação

> [...] não é apenas o céu, ou a salvação da alma, nem a aquisição de uma graça que permaneceria puramente interior ao homem. A nota característica do cristianismo consiste nisto: que a salvação eterna é presente desde já, agora [...]. Se se tratasse de salvar a própria alma mais tarde, tratar-se-ia de um problema individual. Mas, o problema é trabalhar para o advento do Reino de Deus agora, ou o estabelecimento da caridade.[22]

Isso posto, temos por certo que a teologia cristã é política. Seja porque os cristãos, à medida que se agrupam, são realidades sociais e políticas; seja porque a experiência e o discurso cristão estão condicionados pela história de Israel e, sobretudo, pela história de Jesus de Nazaré; seja ainda, porque a fé, enquanto entrega ao Deus de Jesus, é participação na sua prática salvadora; seja, enfim, porque a Teologia é intelecção da "ação" do Reinado de Deus e, enquanto atividade teórica específica, é uma atividade social e política.[23]

A esta altura, é importante destacar as tipologias ou modelos de relação entre Teologia e Política. Para tanto, como dissemos, valer-nos-emos da contribuição do teólogo salvadorenho, Ignacio Ellacuría que, em seus estudos, identificou três possíveis modelos-tipos desta relação.[24]

1.2.1 Relação segundo a tipologia da substituição ou anulação

A relação segundo a tipologia da substituição ou anulação, correspondente a uma disposição ou posição reducionista. Ela supõe que o importante é a libertação, fundamentalmente, sócio-econômica-política. A realização do Reino de Deus se dirige a essa libertação que, uma vez alcançada, poderá abrir-se a outros valores. A urgência e, consequentemente, o mais valioso e importante é alcançar o triunfo revolucionário. Ainda que

---

[21] A relação entre Revelação e História, ou melhor, da Revelação como história, ficou muito bem explicitada na obra de Wolfhart Pannenberg (1928–2014). Para ele é importante considerar a "Revelação entendida como significado profundo da concatenação histórica dos fatos, mas também como primado ontológico do futuro a partir de uma leitura apocalíptica da história e como centralidade da prolepse cristológica da interpretação da Revelação como história". Cf. ACOORDINI, Giuseppe. *Wolfhart Pannenberg.* São Paulo: Loyola, 2006, p. 20. (Coleção Teólogos do século XX). Para aprofundar esse tema da relação entre Revelação e História sugerimos: PANNENBERG, W.; *et al. La Revelación como historia.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

[22] COMBLIN, José. *Os sinais dos tempos e a evangelização*. São Paulo: Duas Cidades, 1968c, p. 201-202.

[23] AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *A dimensão socioestrutural do Reinado de Deus*. Escritos de teologia social. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 53.

[24] Para tanto, faremos uso do artigo: Teología de la liberación frente al cambio sócio-histórico en América Latina. In: ELLACURÍA, Ignácio. *Escritos teológicos I.* San Salvador: UCA, 2000a, p. 313-353.

se possa apelar à grandeza e extrapolação do “amor ao próximo”, na perspectiva desta tipologia, pode-se chegar não só à ruptura com a Igreja visível, mas também ao abandono do cultivo da fé, caso ele venha impedir ou frear a luta revolucionária.

1.2.2 Relação segundo a tipologia do apoio e prestação de serviço

Segundo a tipologia do apoio e prestação de serviço, a fé mantém sua autonomia, mas faz o possível para pôr-se a serviço dos processos de libertação. Este modelo, ao contrário do supracitado, não esgota a razão de ser da fé libertadora no “para” o processo histórico revolucionário, mas pensa que uma missão importante da fé é promover a luta pela justiça e, para que isto aconteça, esta deve optar por algum dos movimentos políticos. Não bastando o colocar-se autonomamente a serviço dos oprimidos, se prefere, portanto, potencializar as forças que realmente possam tomar o poder ou manter-se nele, perdoando-lhes aquelas debilidades que a luta política leva consigo. Nesta tipologia reduz-se a luta social e política à luta das organizações, como se a fé e a comunidade eclesial não pudessem realizar sua dimensão social e política por outros caminhos. Além disso, compromete-se a capacidade crítica da fé, frente às organizações políticas e sociais.

1.2.3 Relação segundo a tipologia da colaboração social

Fruto de uma disposição ou posição realista, na relação segundo a tipologia da colaboração social parte-se do específico e, ao mesmo tempo, dos limites da fé diante dos processos de libertação. O específico da fé e da Igreja, neste caso, é a realização histórica do Reino de Deus que, por sua vez, tem dimensão social e política, ainda que não se esgote nelas. Neste tipo de relação se salva a especificidade e a autonomia da fé e da instituição eclesial. Nem a Igreja, nem nenhuma parte dela, há de subordinar-se a nenhuma instância política. Porque, uma coisa é o compromisso social em favor da justiça e outra coisa é a subordinação a outras organizações. Pode acontecer de a ação ou linha eclesial favorecer mais a uma organização que a outra, mas deve ser como uma consequência, não como um princípio.

> Não é aceitável a identificação da opção em favor dos pobres com a opção em favor da revolução, nem a opção pela revolução com a opção por uma determinada organização revolucionária. [...] Essas instâncias políticas são necessárias, como o são também as instâncias científicas, tecnológicas, etc. A fé tem uma palavra sobre elas, umas vezes de denúncia e outras de alento. Pode-se entender a fé como um modo mais universal de viver a caridade. Mas dificilmente se dará o caso em que seja mais

> benéfico para o Povo e as maiorias populares que a Igreja abandone a pregação e a realização da fé em favor de um compromisso partidário.[25]

De fato, conforme ensina o Concílio Vaticano II, a Igreja, que em razão da sua missão e competência, de modo algum está ligada a qualquer sistema político determinado (GS, n. 76) reconhece que sua relação com a política visa a contribuir na defesa da dignidade humana, da justiça e do bem comum (GS, n. 76), tendo como única razão para tal, Jesus, o Filho de Deus, que com sua encarnação, uniu-se a todo ser humano. Neste sentido a fé cristã agindo como fermento (Mt 13, 33), possui incidência social, e tem o Reino de Deus, anunciado como boa notícia aos pobres e humilhados, como sua principal referência.

Portanto, a relação entre Teologia e Política, além de pertencer à estrutura mesma da revelação, da fé e da Teologia cristã, é condição *sine qua non* para a realidade e o dinamismo cristão. Afinal, "a dimensão política da fé não deve ser entendida como se fosse mera dedução de consequências ou aplicações políticas dela, mas como algo inerente ao ato da fé como tal, em seu contexto concreto de práxis histórica".[26] Sua incidência na realidade concreta não é detalhe, mas garantia de sua verificação.

> A fé é o mesmo ato histórico do homem (que descobrimos como essencialmente político) na medida em que, ao radicalizar a pergunta por seu sentido histórico, mergulha de tal forma no seu "para que" humano que se encontra aí com o mistério de Deus na história e jamais fora dela. Ao encontrar-se com esse mistério, que é o mistério-sentido de sua história fechada e situada, se tornam relevantes para ele todas as experiências de aprofundamento do sentido humano da história, que outros fizeram antes que ele. É assim que sua capacidade de "escutar" os desafios de sua história o abre para levar a sério o que outros "escutaram" da mesma forma radicalmente histórica, ou seja, se abre à revelação. Desse modo a escuta da revelação não se antepõe, como um a priori, à sua realidade histórica atual, antes só se tornará algo concreto quando passa através dela.[27]

Nesta necessária consideração da história, o problema reside nas formas práticas e teóricas de articulação entre Teologia e Política. Fica claro, no entanto, que "por sua própria natureza, a Teologia cristã não pode ser reduzida à política nem pode prescindir da política. É uma Teologia Política, sim; mas não é política sem mais".[28] Mas, o que é "Teologia Política"? Qual seu significado?

---

[25] ELLACURÍA, 2000a, p. 330-331.
[26] GARCIA RUBIO, Alfonso. *Teologia da Libertação:* política ou profetismo? São Paulo: Loyola, 1983, p. 82.
[27] ASSMAN, Hugo. *Teología desde la práxis de la liberación*. Ensayo teológico desde la América dependiente. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973, p. 21.
[28] AQUINO JÚNIOR, 2011, p. 65.

1.2.4 Teologia Política: *quid sit*?

Antes de tudo é conveniente dizer que a Teologia Política não pode ser considerada como um movimento teológico homogêneo; trata-se, na verdade, de um conceito amplo e, segundo Johann Baptist Metz, ambíguo, que não deixa de prestar-se a mal-entendidos.[29] Por outro lado, é certo que "quando a teologia cristã reflete sobre suas dimensões políticas, ela sempre encontra essa esfera já ocupada por religiões políticas e teologias políticas, nas quais os interesses políticos dominam a religião, a teologia e as igrejas".[30] Por isso salientamos, desde já, que ao falar de Teologia Política não estamos tratando de "politização da igreja", como pode parecer ao leitor apressado e desatento. Falamos de Teologia Política, entendendo-a como uma Teologia com a face voltada para o mundo, que se ocupa do falar sobre Deus para os homens e mulheres de nosso tempo.

A expressão "Teologia Política", *ipsis litteris*, remonta ao estoicismo. Designa a teologia encarnada nas leis e nos cultos da cidade. Isso, seguindo a distinção triádica da religião em *Theologia fabularis* (Teologia mítica), *Theologia naturalis* (Teologia natural) *e Theologia civillis* (Teologia política). De acordo com esta divisão, a primeira fica a cargo dos poetas, a segunda dos filósofos e a terceira a cargo dos príncipes e magistrados.[31] Em todo caso, o termo "Teologia Política", em seu sentido clássico, quer ser, conforme lembra Hugo Assmann,

> [...] justificação "teológica" da "razão do Estado", com clara função ideológica de legitimar o *status quo*. Houve muitas variantes, também "cristãs", ao longo da história. Exemplos clássicos: a *teologia politiké* dos gregos, a *teologia civilis* dos romanos, as teologias políticas do "Estado cristão". [...] a religião na "Educação moral cívica" [...]. Em todo tipo de "cristandade", de direita ou de esquerda, se faz presente esta teologia política legitimadora que tem como núcleo a epifania de Deus nas instituições.[32]

A fim de aprofundar o estado da questão, passaremos agora à análise das diversas compreensões da Teologia Política ao longo da história. Iniciaremos pela abordagem da teologia política na Cristandade e os desdobramentos que daí se seguiram. Logo depois saltaremos para o século XX, berço da teologia política como disciplina específica. E, neste contexto, destacaremos a "nova teologia política". Por fim, nos ateremos ao desdobramento, na América Latina, do caráter político da Teologia como Teologia da libertação. Esses três

---

[29] METZ, Johann Baptist. *Teología del mundo.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1970, p. 139.
[30] MOLTMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*. Santo André: Academia Cristã, 2011, p. 396.
[31]MILBANK, John. Política (Teologia). In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de Teologia.* São Paulo: Paulinas, 2004, p. 1406.
[32] ASMANN, 1973, p. 15-16.

momentos, inclusive, serão objeto da análise crítica da Teologia política na perspectiva de José Comblin.

1.3 Teologia Política na Cristandade

Conforme lembra Comblin, até à secularização dos Estados no Ocidente no século XVIII, "os atos religiosos tinham eminente valor político. A religião era o elemento mais importante do governo; era a parte mais importante da política".[33] O contexto histórico do desenvolvimento do dogma da Trindade, por exemplo, teve como pano de fundo não apenas as controvérsias teológicas entre e dentro dos centros do cristianismo, mas também, de modo muito significativo, a ascensão da "Igreja imperial". Após o episódio da Ponte Mílvia, em 312, no qual se atribuiu ao *signum crucis* a vitória de Constantino sobre o exército de Maxêncio e, mais tarde, sobre Licínio, em 324, a Igreja teve um patrono imperial.

> Em 313, o Edito de Milão não apenas havia assegurado aos cristãos a liberdade de culto, como também havia restaurado a propriedade da Igreja, confiscada durante as perseguições, tanto as particulares como as do Estado. A mulher de Constantino, Fausta, doou seu palácio no Latrão para a Igreja, e inúmeras outras propriedades e riquezas tiveram o mesmo destino. Em 321 Constantino legalizou doações para a Igreja, cuja riqueza era agora suplementada pelas propriedades de todos aqueles que morriam sem herdeiros. Uma base sólida para a crescente riqueza da Igreja havia sido estabelecida. Concedeu-se ao clero imunidade em relação a várias responsabilidades civis; bispos recebiam ajuda do império para viagens e administração; e a jurisdição dos tribunais da Igreja começou a se estender também aos assuntos civis, tais como a *manumissio*[34] dos escravos.[35]

Dado de importante relevo é o que envolve a convocação e realização dos quatro primeiros Concílios Ecumênicos: Niceia (325), Constantinopla (381), Éfeso (431) e Calcedônia (451). Conforme lembra José Maria Castillo, esses quatro Concílios, tão decisivos para a fé e a vida da Igreja, não foram nem convocados nem presididos pelos bispos de Roma, mas, sim, pelos imperadores.

> Logicamente, a primeira ideia que ocorre a qualquer um, ao saber que os concílios foram convocados e presididos pelos respectivos imperadores e não pelos papas, é que a teologia, que se definiu nesses concílios, só pode ter sido uma doutrina condicionada pela política, relacionada com a política, aprovada pelo poder político e, nesse sentido, uma *teologia política*, no pior sentido que pode ter essa expressão, uma vez que, logicamente, era a teologia que interessava ao poder político.[36]

---

[33] COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a Tradição de Jesus.* São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012, p. 320.
[34] A *manumissio* (de *manu mittere*, "enviar, expedir com a mão") é um ato por meio do qual um dono confere a liberdade ao seu escravo.
[35] LINDBERG, Carter. *Uma breve história do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 43.
[36] CASTILLO, José Maria. *Jesus, a humanização de Deus.* Petrópolis: Vozes, 2015, p. 239.

De fato, concordam Castillo e Comblin, os imperadores não queriam o Evangelho, mas queriam uma religião que fizesse a unidade de todos os povos do Império. Queriam uma religião que desse um valor sagrado ao Império. "Neste sentido, os sociólogos da religião falam do papel que a religião desempenha na construção da sociedade ao fornecer uma base ontológica para as instituições civis. Isto é, a sociedade e suas instituições têm suas raízes na mente de Deus".[37]

Assim, é fato que, desde os tempos de Constantino e da cristianização da Europa, o cristianismo assumiu o papel de religião política. Ele cristianizou a religião estatal e, em contrapartida, foi politizado de acordo com os interesses e parâmetros do Estado. A prova disso é o rápido e progressivo aparecimento do caráter sagrado do imperador, por um lado, e do caráter político do clero, por outro lado. "No Ocidente, o papa quis ser reconhecido como chefe da cristandade, superior ao imperador e aos reis. Os bispos tinham um papel político primordial e os presbíteros eram como os funcionários do Estado para o culto. Eram a primeira categoria de classificação social. O clero era o primeiro estado na sociedade, mais alto que a própria nobreza".[38]

Fato que ilustra perfeitamente a ascensão do poder temporal do clero, especialmente do Papa, é a pretensa *donatio constantini*, uma falsificação que aparece em meados do século XVI. De acordo com a *donatio,* ao papa e seus sucessores foram concedidos, pelo Imperador, o palácio do Latrão.

> Também o diadema, isto é, a nossa coroa, e ao mesmo tempo o gorro frígio, isto é, a tiara, e o manto que costumam usar os imperadores e ainda o manto purpúreo e a túnica escarlate e toda a veste imperial, e além disso também a dignidade de cavalheiros imperiais, outorgando-lhes também os cetros imperiais e todas as insígnias e estandartes e diversos ornamentos e todas as prerrogativas da excelência imperial e a glória do nosso poder. [...] deixamos e instituímos em seu poder, por decreto imperial, como possessões de direito da santa Igreja romana, não só o nosso palácio como foi dito, mas também a cidade de Roma e todas as províncias, distritos e cidades da Itália e Ocidente.[39]

Essa doação do Imperador daria fundamento jurídico ao domínio do Papa sobre Roma e toda parte ocidental do Império Romano. Com a coroação de Pepino, o Breve, a teologia política na cristandade ganha nova e especial força. Em 754, o papa Estevão II (752–757) conferiu a Pepino a unção real. Com esse fato a realeza carolíngia obteve o que nenhum rei possuíra antes: a benção eclesiástica. "A função do rei era, por assim dizer, sacralizada,

---

[37] LINDBERG, 2008, p. 43.
[38] COMBLIN, 2012, p. 272.
[39] MATOS, Henrique Cristiano José. *Introdução à História da Igreja.* v. 1. Belo Horizonte: O Lutador, 2009, p. 181-183.

tornando-se um ministério cristão envolto pelo sagrado".[40] Mais tarde, Carlos Magno, coroado no ano 800, levaria adiante a relação de apoio entre o poder temporal e espiritual, iniciada por seu pai. Sua atuação foi de fundamental significado para a difusão geográfica do cristianismo.

> O que fora para Pepino, o Breve, ainda em boa parte, uma questão de habilidade política – dar apoio à Igreja em troca da legitimidade de sua autoridade – tornou-se no reinado de seu filho um ideal. Para este, Igreja e Estado não eram duas realidades separadas, com apenas alguns interesses em comum. Pelo contrário, era uma espécie de unidade dual, a manifestação histórica do Reino de Deus, esperado por muitos. Carlos Magno sentia-se, de fato, simultaneamente rei e sacerdote, Vigário de Cristo tal como o Papa.[41]

Essa sacralidade dos poderes instituídos ganhará maior relevo no século XVII, na época dos reis absolutistas, pela teoria do direito divino dos reis,[42] cujo principal representante ideológico é Jacques-Bénigne Bossuet (1627–1704).

> Acerca das origens remotas do poder por direito divino, é preciso dizer que se trata de tese galicana. Portanto, as origens devem ser procuradas no final da Idade Média, época em que os escritores realistas, no esforço de refutar as pretensões do papado à concentração de poderes expressa em ideias como na Teoria dos dois gládios, desenvolveram uma nova noção de soberania. No conflito com Roma pode-se buscar as primeiras ideias que iriam dar consistência ao direito divino dos reis. Apesar das origens remotas no passado, foi apenas na segunda metade do século XVI que a difusão do direito divino iniciou-se como um corpo doutrinal responsável pela elevação do poder régio "a uma altura decisivamente acima da fidelidade limitada e recíproca da suserania real medieval".[43]

Pelo que se pode perceber, ao lado do simbolismo mítico da tradição judaico-cristã, a teoria do direito divino dos reis, incluía elementos da racionalidade política moderna, como, por exemplo, o conceito de soberania. E não só isso. Ela tornava ilegítima qualquer resistência à vontade do soberano, contribuindo assim para fortalecer a posterior ideia de Estado. De fato, a doutrina do direito divino dos reis desenvolveu um emaranhado de símbolos sobre o poder e as relações sociais.

---

[40] MATOS, 2009, p. 192.
[41] MATOS, 2009, p. 195.
[42] Ideologia formada por várias teses referentes a um princípio: o poder e a autoridade reais teriam Deus por fonte exclusiva, sem a possibilidade de intervenção popular ou da Igreja. No plano da política, a expressão máxima dessa doutrina é o direito incontestável de um só, de forma que as prerrogativas do príncipe obrigavam todos a se curvarem à sua vontade, mas ele não estava obrigado pela vontade de ninguém. O único limite era a sua própria consciência cristã, uma espécie de "freio moral": deveria ter as mãos livres para fazer o bem e atadas para agir no mal. Outra marca relevante, sobretudo a partir das monarquias modernas, é a hereditariedade como prova da transmissão do poder diretamente das mãos de Deus. Cf. LOPES, Marcos Antônio. De Deus ao Rei: o direito sagrado do mando. (Implicações teológico-religiosas na teoria política moderna). *Síntese*, Belo Horizonte, v. 37, n. 118, mai/ago, 2010, p. 215-226.
[43] LOPES, 2010, p. 223.

> Acerca dessa doutrina de justificação do poder régio é preciso dizer que ela foi a expressão de uma época que conseguiu conciliar as necessidades de poderes seculares modernos em ascensão com alguns princípios teológico-doutrinais vigentes ao longo da Idade Média. Historicamente, a teoria do direito divino dos reis triunfou a partir do Renascimento, com a ruptura do pensamento político medieval, ruptura essa baseada no enfraquecimento ou mesmo no término da longa série de conflitos e controvérsias entre o Papado e o Sacro Império Romano.[44]

Neste sentido, é curioso observar que a legitimação teológica que até então servia aos jogos simbólicos da Igreja passou a atender as finalidades políticas das monarquias absolutistas. Assim, a linguagem política dos primeiros séculos modernos preservou pressupostos teológicos típicos da Idade Média.

> Na esteira de uma concepção teológica da história, a ordenação da sociedade idealizada pelo pensamento político moderno apareceu como a cópia equivalente da ordem celeste: um modelo necessariamente hierarquizado em que o humano e o divino deviam harmonizar-se. O direito divino dos reis representou muito mais que uma simples auréola sagrada para o poder monárquico. Criou representações da política e da sociedade pelas quais os privilégios, as hierarquias e as divisões entre os que mandavam e os que obedeciam foram aceitas como dados naturais, eternos e imutáveis.[45]

Exemplo claro de *theologia civillis*, a doutrina do direito divino dos reis caracteriza uma época em que o ato de fazer política, e teoria política, implicava trabalhar com referências transcendentes a fim de encontrar, para tudo que quisesse ser aceito, justificativa teológico-religiosa. De fato, como lembrará Carl Schmitt (1888–1985), "todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados".[46]

Remanescentes dessa religião política continuam sendo colocadas em primeiro plano na esfera da educação religiosa cristã, que aprecia a proteção do Estado, podendo existir, inclusive, onde há uma separação democrática entre a Igreja e o Estado. O nacionalismo do século XIX, por exemplo, invocou religiões patriotas. Houve também as religiões políticas do Imperialismo, do Capitalismo e do Socialismo; cada uma com seus símbolos, sacrifícios e altares. E como portadoras das religiões da sociedade, as igrejas cristãs estão constantemente sujeitas a uma ou outra forma de religião, impossibilitadas de serem não-políticas ou apolíticas, portanto.

> Não estaremos errados em presumir que sociedades modernas também precisam de, e produzem, religiões políticas – se não fizerem isso com o auxílio das igrejas estabelecidas, então farão sem e contra elas. Isso produz um dilema para a teologia política: quanto mais as igrejas se tornam departamentos da religião burguesa, mais fortemente terão de suprimir a lembrança do julgamento político de Cristo, perdendo sua identidade como igrejas cristãs, pois a lembrança disso ameaça sua relevância

[44] LOPES, 2010, p. 216.
[45] LOPES, 2010, p. 225.
[46] SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 35.

> político-religiosa. No entanto, se saírem da temática social da "religião burguesa", se tornam seitas irrelevantes na fronteira da sociedade e dão o seu lugar a outros.[47]

Apesar de tudo isso, no entanto, é somente no século XX que a Teologia política adquire *status* disciplinar próprio. De acordo com John Milbank, no *Dicionário Crítico de Teologia* (2004), a "Teologia Política" pertence ao século XX; e colocou-se em três ocasiões: 1) no debate que opôs Erik Peterson (1890–1960) a Carl Schmitt (1888–1985); 2) com o problema do agostinismo político[48]; 3) e, especialmente com a teologia política na Alemanha, nos anos 1960.

Para aprofundar nossa compreensão elegemos tratar, apenas, sobre o debate entre Schmitt e Peterson. Apesar da distância cronológica, incluímos essa referência ainda neste tópico que trata da teologia política na cristandade pela manutenção do princípio ideológico: como na cristandade, na mentalidade desses dois pensadores a referência justificativa ainda é a metafísica e o teísmo. No próximo tópico dedicaremos mais atenção à "nova teologia política", sobretudo pela relevância das contribuições de Johann Baptist Metz e Jürgen Moltmann que introduzem novos elementos na consideração desta teologia.

1.3.1 As visões contrastantes de Carl Schmitt e Erik Peterson

Conforme a teoria de Carl Schmitt,[49] filósofo político conservador, existe uma isomorfia entre a estrutura social e a imagem metafísica do mundo; uma espécie de correspondência conceitual, não somente de acordo com seu desenvolvimento histórico, porque os conceitos da teoria de Estado moderna foram transferidos da Teologia, mas, também, na estrutura sistemática. Revolucionários e contra-revolucionários, tentam fundamentar suas teses, ideologicamente, com analogias de uma teologia teísta.

---

[47] MOLTMANN, 2011, p. 399-400.

[48] Caracteriza-se pela apropriação do pensamento de Agostinho e sua aplicação às teorias políticas, sobretudo de Estado. Para aprofundamento, sugerimos: RAMOS, Manfredo Thomaz. *A ideia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho*. Porto Alegre: Letra e Vida, 2015.

[49] "No universo das ideias contemporâneas sobre política, a de Carl Schmitt viria precisamente marcada por esta contraposição entre amigo e inimigo. O inimigo não é o indivíduo particular, mas o inimigo público e coletivo. Neste sentido, a política seria um conflito de totalidades situadas uma diante da outra, e onde a qualidade desse antagonismo de forças se caracterizaria por sua intensidade máxima. Assim, parte inseparável da dinâmica social seria esta violência consentida e conatural que divide os indivíduos em grupos de adversários e correligionários e onde, às vezes, a sua posição qualitativa faz com que o conteúdo dessa violência nunca seja concreto, mas aplicável aos múltiplos campos da vida ideológica (social, religiosa, econômica, etc.). Aqui a essência da unidade política iria consistir em canalizar esse antagonismo dualista, reduzindo-o a uma posição agonística que possibilite a fundamentação do político no Estado, de forma que seja esta instância a decidir em cada caso quem é o inimigo e quem é o amigo". Cf. LOPEZ DE LA OSA, José R. Política e Moral. In: VIDAL, Marciano (Ed.). *Ética Teológica.* Conceitos Fundamentais. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 638. Para aprofundar a teologia política de Schmitt, sugerimos a obra, já citada: SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

> A sua teologia política nada mais era que uma doutrina de soberania legitimada teologicamente [...]. Ele fundamentou teologicamente a necessidade da ditadura política com uma doutrina secularizada do pecado original: "Diante do mal radical, só existe [como meio] a ditadura", como se a própria ditadura com suas "decisões absolutas, injustificáveis, criadas do nada" não fosse mal radical! Pelo fato de o ser humano ser "mau" por natureza, ele necessita de uma mão forte que lhe ponha freios. Essa antropologia negativa sempre prestou bons serviços aos ditadores no afã de justificarem o seu domínio coercitivo. Para Carl Schmitt, tratava-se da trindade anti-revolucionária, conservadora, formada por "monoteísmo, monarquia e monogamia", [...]. O sujeito de sua teologia política é o poder do Estado, e não a igreja.[50]

Para Schmitt, portanto, a ideia de Deus assegura tanto a soberania pessoal do monarca, na compreensão dos conservadores, quanto a soberania da *volonté générale*, na compreensão democrática. De fato, mesmo as teorias políticas distanciadas da realidade recorrem às noções de norma universal e de vontade geral, o que se faz acompanhar de um vago deísmo. Segundo Tocqueville, "no pensamento democrático, pairaria o povo sobre toda a vida estatal, assim como Deus sobre o mundo como causa e fim de todas as coisas, de quem tudo emana e para quem tudo retorna".[51]

Erik Petersonn, por sua vez, opondo-se a Schmitt, defendeu que o "monoteísmo político", isto é, a sacralização do poder imperial e, mais geralmente, do poder do soberano, não era de origem cristã. Segundo ele, essa sacralização é fruto da fusão entre o monoteísmo cósmico (uma só potência divina reinando sobre o cosmo) e o monoteísmo judaico. Fusão esta operada por Fílon (13 a.C.–54 d.C.). Essa visão influenciou, de forma particular, os teólogos cristãos arianos e semi-arianos, especialmente Eusébio de Cesaréia (263–339), que tinha sob os olhos a visão da unidade do Império Romano e a convicção de que a *Pax Augustana* favoreceria a difusão do Evangelho.[52] No entanto, ainda que a maioria dos teólogos cristãos associem monoteísmo e monarquia, há quem defenda por exemplo, como é o caso de Gregório de Nazianzo (329–389), que a ortodoxia trinitária apresente-se como uma unidade de princípio e de acordo mútuo, mais que o exercício de uma vontade solitária.[53]

---

[50] MOLTMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica*: caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004, p. 105.

[51] TOCQUEVILLE *apud* SCHMITT, 2006, p. 45.

[52] "A antiga convicção cristã de que Jesus é o Messias, que Deus enviou na plenitude dos tempos, significava para eles que a história universal estava preparada para esse evento. O Império Romano era, pois, parte do plano providencial de Deus. A pax romana pacificara o mundo Mediterrâneo e suprimira o roubo e a pirataria ao longo das estradas e rotas marítimas romanas. A rede de estradas possibilitava a navegação, o comércio e as comunicações desde as Ilhas Britânicas até o norte da África, da Península Ibérica ao Oriente Próximo, facilitando a difusão das missões cristãs". Cf. LINDBERG, 2008, p. 26.

[53] Para aprofundar essa dimensão de uma nova aproximação da ortodoxia trinitária sugerimos a obra: FORCADES I. VILA, Teresa. *La Trinitat, avui.* Barcelona: Publicacion de l'Abadia de Montserrat, 2012.

Neste debate permanece como centro do interesse teológico o *status quo* do poder político. A principal tarefa da teologia política continua sendo, portanto, a justificativa ou o esclarecimento das origens e das prerrogativas deste poder. Contrária a esta mentalidade é que se desenvolve a "nova teologia política".

1.4 A Teologia política europeia: "nova teologia política"

Segundo Jürgen Moltmann, o motivo mais profundo de seu surgimento "foi o assombro causado pelo fracasso das igrejas e dos teólogos no que se refere ao crime alemão contra a humanidade, indelevelmente marcado com o nome de "Auschwitz". Por que o terrível silêncio dos cristãos? Por que o fatal olhar desviado por parte dos cristãos?".[54] Tentando responder essas perguntas, conforme veremos, Johann Baptist Metz apelará para a insistente "cultura anamnética" das "memórias perigosas", e Jürgen Moltmann, para uma teologia da cruz do "Deus co-sofredor" e para a crítica aos ídolos da religião política e às compulsoriedades da religião civil.

Esta "nova teologia política", contudo, é fruto da "virada antropológica" na teologia do século XX. Não se entende bem aquela, sem a referência a esta. Por isso, antes de tratar especificamente da "nova teologia política" dedicaremos atenção a este modo de fazer teologia que confronta, considera, dialoga e responde às solicitações antropológicas.

1.4.1 A virada antropológica

O movimento teológico que se convencionou chamar "virada antropológica", é fruto da consideração de um ponto de viragem da mentalidade cosmocêntrica para a antropocêntrica. O principal teólogo desta virada é Karl Rahner. Em 1967, por exemplo, Rahner publicou no manual *Mysterium Salutis* um importante artigo sobre o lugar da antropologia na teologia. Para ele, esta não é um campo a mais entre outros semelhantes na teologia, mas, sim o próprio lugar da teologia, afinal "nenhuma teologia pode afirmar coisa alguma acerca de Deus sem dizer, já nisso mesmo, algo acerca do ser humano e vice-versa".[55]

No seu *Curso fundamental da fé*, tratando de formular a unidade entre filosofia e teologia, Rahner deixa claro que, antes de tudo, deve-se refletir sobre o homem como a questão universal que ele é para si mesmo. Nessa questão deve-se considerar a condição de

[54] MOLTMANN, 2004, p. 103-104.
[55] RAHNER, 1967, p. 342.

possibilidade de a resposta cristã vir a ser ouvida; e pensando a afirmação fundamental do cristianismo como resposta à questão sobre o que o homem é, deve-se fazer teologia.[56] Em outras palavras, o mistério da autocomunicação de Deus, que na profundidade da existência chama-se graça e, na história, se chama Jesus Cristo, só pode ser plenamente entendido pelo homem "caso este se entenda a si mesmo como alguém que está orientado e remetido ao mistério a que chamamos Deus".[57]

Pelo que se vê, a virada antropológica de Rahner é marcada por um otimismo, tipicamente moderno.[58] Tanto é assim que no livro *A fé em história e sociedade* (1978), Johann Baptist Metz critica a antropologia rahneriana chamando-a de "transcendental-idealista". Para ele, o sujeito transcendental é uma ideia abstrata, fora da realidade concreta vivida. O ser humano de Rahner, seria um ser humano sem mais, quase um conceito, uma ideia apenas. Segundo Metz, o ser humano "em geral" não existe, logo a teologia antropológica não pode falar dele. O ser humano só existe em um dos lados da história, numa determinada situação social, numa cultura específica, num contexto real. Se a teologia for indiferente a esses dados, corre o risco de perder sua relevância.

Conforme lembra Moltmann, ao identificar a "ideia de Cristo" com o ser humano bem-sucedido, o interesse de Rahner é, antes de mais nada, apologético: "despir o ser cristão de sua estranheza religiosa num mundo humanista".[59] Na avaliação de Moltmann, no entanto, é justamente este método idealista que favorece a privatização da religião, que "não tem mais a intenção nem está apta para questionar as condições sociais e os limites políticos desta experiência da subjetividade dos homens modernos. Ela se acomoda sem contestação às necessidades da 'religião burguesa' da sociedade moderna".[60]

Se a primeira Ilustração colocou em pauta a pergunta do sujeito, da razão autônoma, da liberdade individual, a segunda Ilustração avançou, na trilha dos filósofos da práxis, colocando a questão do sujeito social, das condições materiais do conhecimento, do primado e relevância da práxis para a formulação da verdade. Obviamente, nesta segunda Ilustração, levantou-se

---

[56] RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*: introdução ao conceito de cristianismo. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2015, p. 22.
[57] RAHNER, 2015, p. 24.
[58] "A antropologia teológica permanece ancorada à forma moderna na qual a questão do homem é colocada. É marcada por um antropocentrismo que traz traços conspícuos de "objetificação" do mundo. A modernidade separa o homem do mundo. O homem se torna o arquiteto de seu destino (*homo faber*) através do mundo e transformando o mundo". Cf. BRAMBILLA, F.G. *Antropologia Teologica:* chi è l'uomo perché te ne curi? Brescia: Queriniana, 2005, p. 19.
[59] MOLTMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*: cristologia em dimensões messiânicas. Petrópolis: Vozes,1992, p. 96.
[60] MOLTMANN, 1992, p. 97.

suspeitas contra a religião, as Igrejas e a Teologia. Estava em jogo a credibilidade da fé. Neste cenário, então, impõe-se a pergunta pelo político. Uma pergunta que

> [...] desafia uma Igreja e uma teologia voltadas quase exclusivamente para a sua esfera interna, revelando uma fé privatizada, despojada de qualquer dimensão política. A suspeita vai mais longe. Pois uma fé que se julga apolítica, restrita à esfera privada, termina, em última análise, confirmando o "status quo". Assim na sua apoliticidade, a teologia termina por ser política, só que conservadoramente e não crítica, ao justificar o sistema dominante.[61]

É neste sentido, de crítica ao transcendentalismo-idealista que favorece uma religião privativa e apolítica, que se desenvolve, por volta dos Anos 60 do século XX, uma "nova teologia política". Sua tarefa será "determinar novamente a relação entre religião e sociedade, Igreja e sociedade pública, fé escatológica e práxis social, com a intenção não de chegar a uma renovada identificação entre as duas realidades, mas de repensar a respectiva relação de modo pós-crítico".[62]

1.4.2 O que entender por "nova teologia política"

A "nova teologia política", pelo que vimos, coloca o problema da relação entre teologia e prática. Conforme sua compreensão, a fé cristã deve fazer-se prática na história e na sociedade. Muito mais que uma razão estética, ou crítica, a nova teologia política põe em ação uma razão prática: "a tão discutida crise de identidade do cristianismo é primeiramente crise não da mensagem, mas de seus sujeitos e de suas instituições que muito frequentemente se subtraem ao sentido inevitavelmente prático da própria mensagem e assim minam a força de sua inteligibilidade".[63]

Trata-se, portanto, de uma Teologia Política que não tem nada em comum com as ideologias teológicas a serviço do poder. Ao contrário, quebra as teologias de justificação do *status quo*, adotando uma conexão com o novo sentido do que é "político", ou seja, de que o terreno do político não se limita ao binômio cidadão-estado (eleitor-poderes constituídos), mas diz respeito a tudo o que tem implicação na sociedade, onde tudo tem dimensão política. Além disso, é uma adequada resposta e interpretação ao processo de secularização,[64] já que obriga a

---

[61] LIBANIO, João Batista. *Teologia da Libertação:* roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987, p. 95.

[62] COCCOLINI, Giacomo. *Johann Baptist Metz.* São Paulo, Loyola, 2011, p. 61. (Coleção Teólogos do século XX).

[63] METZ, Johann Baptist. *A fé em história e sociedade*: estudos para uma teologia fundamental prática. São Paulo: Paulinas, 1980, p. 7.

[64] "O processo de secularização não encontrou até o presente uma interpretação e uma resposta teológica suficientes. A 'teologia política' tomou deste processo a crítica marxista da religião. Como todos sabem, não é

Igreja a tomar consciência crítica de sua própria existência política e de suas funções sociais concretas.

> Uma "teologia política" não é nenhuma dogmática nova. Quer despertar, desde a teologia fundamental, a consciência política de toda teologia cristã. Existe uma teologia que é consciente de sua própria função política. E também convive com esta outra teologia politicamente ingênua e inconsciente. Mas há algo indiscutível: não existe uma teologia apolítica, nem na terra nem no céu [...]. Uma "teologia política" não faz das questões políticas os temas centrais da teologia. Pelo contrário quer ser cristã até nas funções políticas da dogmática. Não pretende politizar as igrejas, senão que tenta cristianizar o compromisso político dos cristãos. Por isso recolhe a crítica funcional da religião e vai desde a ortodoxia da fé à orto-práxis do seguimento de Jesus.[65]

A "nova teologia política", assim, expande a virada antropológica ocorrida na teologia, superando a redução de história e sociedade, recuperando não apenas o sujeito em relação ao objetivismo metafísico, mas considerando-o em suas dimensões históricas e sociais; e desprivatizando o sujeito em relação ao objeto por meio da consideração da ancoragem de sua prática na história e na sociedade. Conforme lembra Rosino Gibellini,

> [...] se se compara o modelo das teologias correlacionais[66] em suas variadas versões e o modelo da nova teologia política – como faz o teólogo norte-americano Mattew Lamb que se coloca na linha da teologia política europeia – pode-se notar que o primeiro modelo efetua "correlação crítica teórica" entre fé e cultura, enquanto o segundo efetua "correlação crítica" entre fé e práxis; no primeiro caso a teologia tem caráter de abertura de sentido, no segundo tem caráter transformativo da prática; no primeiro caso a prática é derivação e aplicação da teoria, no segundo a teoria é orientada à prática e encontra verificação na prática.[67]

Seguindo essa diferenciação, numa correlação crítica entre fé e práxis, essa "nova teologia" abandona qualquer concepção estática da ordem e adota, ao contrário, a concepção da mudança e da promessa; e põe em confronto a religião bíblica do êxodo, da profecia e da apocalíptica com a moderna religião burguesa, de cunho marcadamente privado,

---

uma crítica objetiva dos conteúdos da fé religiosa, nem da teologia Cristã, mas uma crítica funcional da importância política, psíquica e social da religião e da Igreja. Já não se pergunta teoricamente se uma doutrina teológica é verdadeira ou não. Simplesmente, se examina de forma prática se essa doutrina é opressora ou libertadora, alienante ou humanizadora. Dessa maneira, a práxis é elevada a critério da verdade". Cf. MOLTMANN, Jürgen. *Teología Política, Ética Política.* Salamanca: Sígueme, 1987, p. 103.

[65] MOLTMANN, 1987, p. 104.

[66] "A teologia é concebida como correlação a ser desenvolvida entre dois polos: por um lado, o polo da revelação e da tradição que a transmite, e por outro o polo existencial (Bultmann), cultural (Tillich), antropológico (Rahner), experiencial (Schillebeckx, Küng, Geffré e Tracy). [...] O método da correlação é justo o método proposto e posto em prática por Tillich em sua *Teologia sistemática*. Segundo Tillich, a reflexão teológica desenvolve-se entre dois polos: a *verdade* da mensagem cristã e a interpretação dessa verdade, a qual deve levar em conta a *situação* em que se encontra o destinatário dessa mensagem: a teologia, como função da Igreja cristã, deve servir às necessidades da Igreja. Um sistema teológico é chamado a satisfazer as duas necessidades básicas: a afirmação da verdade da mensagem cristã e a interpretação dessa verdade por cada nova geração. Cf. GIBELLINI, Rosino. Paixão pelo Reino. In: GIBELLINI, Rosino (Ed.). *Perspectivas teológicas para o século XXI.* Aparecida: Santuário, 2005, p. 11.

[67] GIBELLINI, 2005, p. 15.

individualizado e emotivo que, segundo Moltmann, por essa "migração ao interior", favorece o pecado social, sem oferecer impedimento por uma possibilidade de resistência.[68] Seu esforço, portanto, é por superar um discurso religioso e teológico existencial e subjetivamente reduzido, em favor de um discurso socialmente atento e politicamente vigilante.

> A nova teologia política pressupõe um testemunho público da fé e da liberdade para viver o seguimento de Cristo em sua dimensão política, não apenas privada, nem exclusivamente intra-eclesial. Não pretende "politizar" a igreja, como os seus críticos se queixam, mas sim cristianizar a existência política de igrejas e cristãos, inspirados no critério do seguimento de Cristo, tal como enunciados no Sermão da montanha: uma cultura fundada na não-violência. A política é o maior contingente de qualquer teologia cristã, que deve ser crítica da religião política e da política religiosa, e afirmativa com relação aos cristãos que estão concretamente empenhados pela "justiça, a paz e a preservação da criação".[69]

Esse programa de "nova teologia política" ganha corpo nas obras de Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann e Dorothea Sölle (1929-2003).[70] O comum a estes teólogos e teóloga é o falar sobre Deus a partir da orientação escatológica com responsabilidade sociocrítica, tendo como centro a dimensão política da cruz de Cristo e a relevância política do Reino de Deus. Para enriquecer nossa abordagem, elegemos tratar as contribuições específicas de Metz e Moltmann. Sobretudo, pela relação de ambos com a teologia latino-americana.

1.4.3 A contribuição de Johann Baptist Metz

Metz, como teólogo fundamental, elabora sua teologia política, atento e combatendo o perigo de um "narcisismo eclesiológico". Para ele, a Igreja, chamada a colocar-se a serviço da 'responsabilidade da esperança' (1Pd 3,15), deveria interpretar a fé de maneira

---

[68] MOLTMANN, Jürgen. *Dio nel progetto del mondo moderno*. Contributi per uma rilevanza pubblica dela teologia. Brescia: Queriniana, 1999, p. 45.
[69] MOLTMANN, 1999, p. 46.
[70] A teologia política de Sölle é marcada por uma atenção significativa ao tema do sofrimento. Sua contribuição é, sobretudo, na linha da crítica ao "masoquismo cristão" e ao "sadismo teológico", buscando elaborar uma teologia não teística da compaixão. Nos anos setenta sua contribuição desemboca numa teologia feminista da libertação que, contrária à religião patriarcal que se inspira no poder e no domínio de Deus, pensa Deus como poder de vida, criador que liberta e que habilita, possível de ser experimentado nas pequenas coisas, nos conflitos e nas atividades do dia a dia. "Em virtude desse poder vital e dessa força da relação misticamente presente, as mulheres e os homens podem descobrir as condições sociais em que vivem e sofrem, contestá-las e opor-se a elas. Graças à experiência e à celebração de uma transcendência inserida no tecido da vida, eles se tornarão capazes, em sua opinião, de trabalhar a mudança de todas as estruturas sociais injustas, de todos os mecanismos coercitivos e de todas as relações sociais opressivas que destroem a comunhão e a 'igualdade das raças, das classes e dos sexos' inscrita na ordem da criação". Cf. ARENS, Edmund. Novos desenvolvimentos da Teologia Política: a força crítica do discurso público sobre Deus. In: GIBELLINI, Rosino. (Ed). *Perspectivas teológicas para o século XXI.* Aparecida: Editora Santuário, 2005, p. 74.

correspondente à situação histórica do presente. Isso não significa que a teologia política deva se aplicar a uma neopolitização da fé, que nada mais faria senão captar o teológico tornando-o uma só coisa com o político. Antes, significa buscar uma dimensão laica do mundo que, tomando parte em seus destinos, viva responsavelmente a relação com ele.

> Justamente porque a salvação à qual se refere a esperança cristã não é uma salvação privada, mas mundana e pública, que, assim, inaugurou um autêntico processo histórico no qual a história da salvação se exprime como uma salvação da história, a teologia é chamada a confrontar-se, por um lado, com seus fundamentos cristológico-políticos, ou seja, com aquelas promessas que Deus fez por meio de Jesus Cristo ao mundo, às quais ele próprio permanece fiel e, por outro lado, com aquela parcela de secularização que tende a transformar-se em ateísmo e incredulidade.[71]

Frente a isto, Metz propõe a Teologia Política, em primeiro lugar, como um corretivo crítico à teologia que tende à privatização. O advento da modernidade quebrou a evidente unidade entre religião e sociedade. Isto fez com que a religião cristã, no mundo contemporâneo, aparecesse como coisa particular, de cunho privado. A crítica moderna à religião, ainda que embasada nos mesmos princípios de crítica às ideologias, favoreceu a privatização do discurso sobre Deus em dois sentidos: primeiro, porque o enclausurou nas dimensões domésticas e particulares, e, segundo, porque, com a supervalorização do individual frente ao coletivo, o transformou num discurso subjetivo e emotivo, desvinculado de sua implicação pública e social. Segundo Metz, atualmente,

> [...] a hermenêutica da interpretação existencial do Novo Testamento se move no círculo da relação privada "eu-tu". Portanto, faz falta aqui uma "desprivatização" crítica da compreensão dos fundamentos de nossa teologia. Esta desprivatização é a primordial tarefa teológico-crítica da teologia política. Parece que, em certo sentido, esta tarefa é tão importante quanto o programa da desmitização. Pelo menos, a esta desprivatização há de acompanhar sempre uma legítima desmitização, já que esta última corre sempre o perigo de reduzir Deus e a salvação à categoria de correlativo privado da existência, e de nivelar a mensagem escatológica até abaixá-la ao plano das paráfrases simbólicas da problematicidade metafísica do homem e da situação de suas decisões privadas.[72]

Somente pela superação da privatização da fé e da teologia, e consequente desmitização de Deus e da salvação, é que a teologia poderá propor uma formulação da mensagem escatológica cristã nas condições atuais. E esta é a segunda tarefa da teologia política, segundo Metz.

Para ele, é tarefa inalienável da Teologia Política a valorização da relação entre a mensagem escatológica de Jesus e a realidade sócio-política. Isto significa que a salvação

[71] COCCOLINI, 2011, p. 62-63.
[72] METZ, 1970, p. 143.

proclamada por Jesus está permanentemente relacionada com o mundo em seu sentido sócio-político. "As promessas escatológicas da tradição bíblica – liberdade, paz, justiça, reconciliação – não se podem 'privatizar', nem se podem reduzir ao círculo privado. Elas nos obrigam incessantemente à responsabilidade social".[73] Assim, desemboca-se na terceira dimensão da teologia política: fazer a Igreja uma instituição de liberdade sociocrítica.

De acordo com Metz, a Igreja desempenha sua missão em estreita relação com o mundo, ou melhor, no mundo. Deve-se considerar, no entanto, que esse mundo não é o cosmos, nem tampouco a realidade puramente existencial ou pessoal. O mundo é uma realidade social que está em processo histórico. É, justamente, dentro dessa realidade que a Igreja vive como instituição, tendo que realizar uma tarefa crítica e libertadora. Para cumprir essa sua tarefa, no entanto, a Igreja deve partir, primeiramente, da crítica à sua forma de institucionalização, buscando ser, sobretudo, promotora de uma consciência crítica da fé, consciente da diferença fundamental que existe entre ela mesma e o Reino de Deus.

> Essa é uma Igreja que vive em íntimo contato com o mundo, com suas leis e linguagens, mas é também uma Igreja que, justamente por esse motivo, enquanto "instituição de segunda ordem", se abre a todos aqueles que, como seres humanos, vivem no mundo também como não crentes. O objetivo da desprivatização do cristianismo, [...] quer restituir o mundo ao ser humano graças àquela "reserva escatológica" que serve de elemento dialético que põe constantemente em crise a permanência de cada instituição, inclusive a Igreja.[74]

Somente assim a própria Igreja poderá empreender uma função crítico-libertadora com respeito à sociedade e seu processo histórico, valendo-se, especialmente, de sua reserva escatológica e da potência crítica que reside na tradição central acerca do amor cristão. Neste caso, a teologia política é uma hermenêutica teológica crítica em um contexto social.

Por fim, para concluir a referência à contribuição de Metz, cabe salientar que a categoria da memória se torna o elemento teológico que caracteriza o perfil de uma teologia política que pretende ser crítica para a sociedade e para a Igreja. Essa memória, porque *memoria Jesu Christi*, é perigosa. Ela nos faz lembrar não de um futuro qualquer, mas daquele descrito por Jesus, em seu testamento, e por isso mesmo nos induz continuamente a mudar, superando o risco de uma memória idealisticamente compensatória e fazendo-nos transfigurar o presente. É uma memória prática que considera a história, do ponto de vista não só dos abastados e realizados, mas sobretudo dos derrotados e das vítimas.

---

[73] METZ, 1970, p. 148.
[74] COCCOLINI, 2011, p. 67.

> Esta nova teologia política tenta fazer justiça, antes de tudo, ao fato de que o tratamento das questões metafísicas perdeu sua inocência social, histórica e cultural. "Quem fala – como, de onde, para quem, com que propósito – de Deus?" Tais perguntas passam a ser perguntas constitutivas da teologia, que com isso fica submissa aos critérios da condição de sujeito: a práxis e a alteridade. [...] Daí que a nova teologia política seja considerada também uma teologia "pós-idealista" especialmente sensível à teodiceia. [...] Tenta assegurar o universalismo e a capacidade de verdade de um discurso sobre Deus, com a ajuda sobretudo da categoria de *memoria passionis* – no sentido de "rememoração" do sofrimento alheio. Para ela a história, enquanto macro-narração, só existe como história da paixão da humanidade [...]. Desde muito cedo, a nova teologia política acentuou a base anamnética de sua racionalidade, de seu discurso sobre Deus e sobre seu Cristo – na forma de recordação perigosa -, e abordou o tema "história" desde o enfoque do "futuro a partir da memória do sofrimento".[75]

Dessa memória, a Igreja faz-se testemunha e transmissora pública e, por isso, é chamada a um compromisso no mundo, a uma responsabilidade radical com ele, já que a verdadeira liberdade não se confunde nem com o ideal de maioridade e de emancipação, típico do iluminismo burguês, nem com a apoteose de uma libertação revolucionária. E, exatamente por não existir nenhum sujeito, senão Deus em sua soberania escatológica, que possa ser o sujeito da história global, a *memoria* na teologia política, é memória orientada para o futuro e movida pela esperança. Neste sentido, a contribuição de Metz completa-se com a de Jürgen Moltmann.

1.4.4 A contribuição de Jürgen Moltmann

Moltmann introduz na Teologia Política, pela via da esperança, o problema do futuro. Para ele toda hermenêutica cristã da Bíblia, como testemunho das promessas de Deus e da história da esperança dos homens, tem como fio condutor o interesse pelo poder do futuro. Entenda-se, no entanto, que a escatologia cristã é, em seu núcleo essencial, cristologia em perspectiva escatológica. Em outras palavras, na ressurreição de Jesus o futuro começa a realizar-se.

> Em consequência, se pode resumir a mensagem e a atuação de Jesus no conceito da antecipação messiânica: por meio dele, e dessa maneira, o "reino de Deus se aproximou", de forma que se possa experimentar já agora seus efeitos curadores, libertadores e redentores. Por ele e nele, o fim da história está já presente de maneira oculta no meio da história. Por conseguinte podemos resumir os diversos títulos neotestamentários e dizer: "Jesus-Anticipator regni Dei"[76].

Dessa promessa nasce a crítica, portanto. E à *promissio* segue a *missio* que é, justamente, a prática voltada à mudança e inclinada ao novo; e se realiza em apostolado da esperança. À

[75] METZ, Johann Baptist. *Memoria passionis*: una evocación provocadora en una sociedade pluralista. Santander: Sal Terrae, 2007, p. 249.
[76] MOLTMANN, 1987, p. 107.

medida que a comunidade cristã vive sob a expectativa do Reino de Deus, ela não pode olhar só o lado individual e privativo da salvação, mas deve interessar-se e comprometer-se com a vida social e política dos homens, assumindo sua essência de comunidade salvífica escatológica.

> A nova "teologia política" e a "hermenêutica política" pressupõem a crítica da igreja primitiva à teologia política das religiões políticas. Porém, elas se tornam mais radicais quando buscam recuperar, a partir da tradição bíblica, a noção de um julgamento entre a mensagem escatológica de Jesus e a realidade social e política. "A salvação, o objeto da fé cristã na esperança, não é privada. Sua proclamação forçou Jesus a um conflito moral com os poderes públicos de sua época[...]. Essa 'publicidade' não pode ser retraída ou dissolvida, bem pode ser atenuada[...]. Toda teologia escatológica, portanto, deve ser tornar uma teologia política, ou seja uma teologia (sócio -) crítica.[77]

A contribuição de Moltmann continua, partindo da teologia da esperança, à medida que chega à teologia da cruz, que introduz a história do sofrimento humano no movimento messiânico e reconhece em Cristo crucificado o sofrimento de Deus. Através dessa história do Deus sofredor-crucificado os homens são chamados a corresponder compassivamente ao *pathos* de Deus. "Desse modo abrem-se caminhos para a libertação psíquica e política dos círculos viciosos da pobreza, da violência, da alienação, da destruição da natureza, e também da falta de sentido e do abandono por parte de Deus".[78]

Neste sentido, Moltmann desenvolve uma verdadeira teologia política da cruz. Isso tem como consequência a libertação do estado da idolatria política e a libertação dos homens da alienação e da tutela política, por um lado, e a autolibertação da teologia das supostas necessidades e pretensões da religião dominante. Segundo seu entendimento, a Igreja deve reconhecer-se como comunidade do êxodo e da cruz, que tende a uma fraternidade não dominadora e, como Igreja do Reino, catalizadora crítica dos processos econômicos, políticos e culturais. Uma verdadeira comunidade a serviço do Reino de Deus.

Por fim, é importante observar que a concepção da teologia política de Moltmann é, ao mesmo tempo: uma crítica teológica da religião política que tende a legitimar o estado e conforma-se com o poder dominante; uma proposta de interpretação política do Evangelho e das promessas bíblicas; combate à exploração econômica, compromisso contra a opressão política, apoio aos direitos do homem e à democratização, tudo isso em união com a ética política e no interesse da ética política que se inspira na justiça econômica; e um esforço por

[77] MOLTMANN, 2011, p. 402.
[78] ARENS, 2005, p. 73.

uma teologia em solidariedade crítica e proximidade com outras teologias empenhadas na libertação.[79]

De acordo com o que vimos até aqui, portanto, a "nova teologia política" enquanto corretivo crítico às tendências de privatização, sublinha a dimensão política da fé, introduzindo todas as categorias teológicas básicas (graça, salvação, redenção, pecado, etc.) dentro da história. Além disso, revendo a relação entre teoria e prática, concebe a Igreja como uma instituição de crítica social e da liberdade crítica da fé, pelo resgate da memória perigosa, contida na mensagem cristã.

Até aqui, tratamos de frutos gestados no contexto europeu. É justo que dediquemos especial atenção aos frutos da relação entre Teologia e Política em contextos diferentes, como é o caso da América Latina. Continuando, portanto, nossa análise do estado da questão, deter-nos-emos agora sobre a abordagem e perspectiva latino-americana de uma teologia que se entende política.

1.5 Teologia Política na América Latina

A virada antropológica na Teologia logrou consequências plurais, de acordo com a diversidade dos contextos que a recebiam e aplicavam. Na América Latina seu efeito foi mediado e expandido graças ao *aggiornamento* provocado pelo Concílio Vaticano II e, sobretudo, pelas Conferências de Medellín (1968) e Puebla (1979). O ser humano ao qual era preciso comunicar a fé e facilitar o acesso ao Mistério, não é simplesmente um "conceito antropológico", como já disseram os mestres da "nova teologia política", mas pessoas de carne e osso, marcadas, neste continente, pela dura realidade da opressão, da pobreza e da exclusão. "O interlocutor da teologia latino-americana não seria mais o homem moderno e seus humanismos ou então o homem pós-moderno com seus anti-humanismos [...], mas o homem vítima do poderio expansivo da civilização industrial e da globalização atual".[80]

Aquele homem transcendental, proposto pela antropologia teológica de Rahner, na América Latina está "identificado com uma história concreta, vivendo em um determinado sistema econômico-político, [...] que, desde seu mesmo descobrimento e encontro com a civilização europeia, tem sido considerado como 'não-homem'".[81] A virada antropológica da modernidade foi de Deus ao homem, o giro antropológico na América Latina, por sua vez, é do

[79] ARENS, 2005, p. 74.
[80] GARCÍA RUBIO, Alfonso. *Unidade na pluralidade.* São Paulo: Paulus, 2001, p. 90.
[81] FLORES, Alberto Vivar. *Antropologia da libertação latino-americana.* São Paulo: Paulinas, 1991, p. 52-53.

homem moderno ao homem sem mais. Assim, a Teologia latino-americana fez como que uma segunda virada antropológica: do ideal ao concreto, do transcendental à existência acidental. E neste processo, estabelece o diálogo nem com a modernidade nem com a pós-modernidade, mas com os "*anawin*" da colonização do continente. E ao fazê-lo, assume-se política. Este movimento, em certa medida, confunde-se com o desenvolvimento da Teologia da Libertação. Contudo, ainda que nos refiramos a aspectos da Teologia da Libertação, convém salientar, consideramos que esta Teologia, enquanto tal, configura-se como "verdadeira Teologia".[82] Ou seja, não a consideramos como resumo de um aspecto isolado, mas como genuína e completa Teologia cristã.

No entanto, conforme lembra Hugo Assmann (1933 – 2008),

> [...] existe na América Latina uma teologia política simplesmente porque existe uma teologia real e a realidade é política em seu plano mais decisivo. Nessa teologia, muito mais que na incipiente teologia política europeia, surgem para relacionar-se com as mesmas fontes da fé, as categorias da infraestrutura latino-americana. O documento de Medellín fala de "libertação" porque é a tradução correta de toda mensagem salvífica do evangelho. Fala de "situação social do pecado" por que é a interpretação mais cabal até o momento do conceito neotestamentário (e particularmente joanino e paulino) de pecado[...]. E consequentemente entram, pelo direito próprio, a formar parte da teologia mais séria os termos que apontam à mencionada infraestrutura: conscientização, imperialismo, mercado internacional, monopólios, classes sociais, desenvolvimento.[83]

Na consideração da realidade política em relação com a fé, a Teologia latino-americana acabou por desenvolver uma abertura à positividade da política, reconhecendo-a não apenas como um setor da vida humana, mas como uma dimensão que abrange e condiciona, exigentemente, toda tarefa humana. Como bem lembrava Gustavo Gutierrez, na obra *Teologia da Libertação* (1971), "toda realidade humana tem, pois, uma dimensão política",[84] e considerá-la não só exclui o setorialismo socialmente infecundo, mas, antes, tem em conta a multidimensionalidade do homem que, no contexto político, surge como um ser livre e responsável, em relação com a natureza, em relação com outros homens, e com a história.

De fato, conforme lembra Faustino Teixeira, há nas reflexões da teologia latino-americana o resgate da política, "entendida em seu âmbito mais nobre, direcionada ao bem comum. Nesse sentido mais amplo a política relaciona-se com a dinâmica da realização da vontade primária de Deus: que as maiorias pobres tenham mais vida, que construam suas casas e as habitem, que plantem suas vinhas e comam de seus frutos (Is 65, 21-22)".[85]

---

[82] BOFF, Leonardo. *A fé na periferia do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 11.
[83] ASSMANN, 1973, p. 24.
[84] GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 257-258.
[85] TEIXEIRA, Faustino. *Cristianismos e Teologia da Libertação.* São Paulo: Fonte Editorial, 2014, p. 42.

Como resultado da compreensão de que a fé possui uma dimensão social e deve desenvolver-se, sobretudo, como reflexão crítica sobre a práxis, a Teologia latino-americana é, marcadamente, uma Teologia política. No entanto, essa consideração se faz atestar se levamos em conta o processo de libertação da teologia, empreendido no continente.

1.5.1 Libertação da Teologia

Foi Juan Luís Segundo (1925–1996) quem salientou e formulou esta necessidade básica para a teologia latino-americana: um método que visa a "libertação da teologia", ou seja, um método que, tratando da Palavra de Deus, relaciona o passado com o presente. Para alcançar a almejada libertação da teologia, no entanto, seria preciso acatar a necessidade e a compreensão de um círculo hermenêutico[86] que, para Segundo, só existe a partir de duas condições:

> [...] a primeira é que as perguntas que surgem do presente sejam tão ricas, gerais e básicas, que nos obriguem a mudar nossas concepções costumeiras da vida, da morte, do conhecimento, da sociedade, da política e do mundo em geral. Somente uma mudança tal ou, ao menos, a suspeita geral acerca de nossas ideias e juízos de valor sobre essas coisas, nos permitirão alcançar o nível teológico e obrigar a teologia a descer à realidade e colocar a si mesma perguntas novas e decisivas. A segunda condição está intimamente ligada à primeira. Se a teologia chegar a supor que é capaz de responder às novas perguntas sem mudar sua costumeira interpretação das Escrituras, já terminou o círculo hermenêutico. Além disso, se a interpretação da Escritura não muda junto com os problemas, estes ficarão sem resposta, ou, o que seria pior, receberão respostas velhas, inúteis e conservadoras.[87]

Este círculo põe em evidência a clara diferença entre um teólogo dito acadêmico e um teólogo da libertação. Este último se vê obrigado a colocar juntas, na elaboração da teologia, disciplinas "do passado" e disciplinas que explicam o presente, ciente de que sua tarefa é interpretar a palavra de Deus para o aqui e agora. Já o primeiro, acredita que a palavra de Deus se aplica às realidades humanas, sem mais. A libertação da teologia, portanto, seria a superação destas amarras que se prendem ao passado puro e simples, e, em contrapartida, a aceitação das ferramentas e legítimas provocações do presente.

---

[86] "Uma primeira definição pode ser esta: a contínua mudança de nossa interpretação da Bíblia em função das contínuas mudanças de nossa realidade presente, tanto individual quanto social. Hermenêutica quer dizer interpretação. O caráter circular dessa interpretação significa que cada realidade nova obriga a interpretar de novo a revelação de Deus, a mudar, com ela, a realidade e, daí, voltar a interpretar[...] e assim sucessivamente. A expressão círculo hermenêutico foi usada em sentido estrito para designar o método empregado por Bultmann para a interpretação da Escritura, particularmente do Novo Testamento". Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da Teologia*. São Paulo: Loyola, 1978, p. 10-11.

[87] SEGUNDO, 1978, p. 11.

Este processo, então, conduz à libertação da falsa consciência universal, típica da teologia clássica, e consequentemente, livra a teologia de pensamentos e ações conservadoras; isso nem tanto pelo conteúdo, mas porque uma teologia "não libertada" carece de critérios atuais para julgar a realidade e o que seria desculpa para aprovar o que já existe, ou desaprovar, caso não corresponda aos preceitos mais velhos. Por isso, é preciso entender que a Teologia "na América Latina está mais interessada em ser libertadora do que em falar da libertação. Em outras palavras, a libertação não pertence tanto a conteúdo quanto ao método que se usa para fazer teologia frente à nossa realidade".[88]

De certa forma, a libertação da teologia, entendida como aceitação, acolhida e consideração das perguntas atuais, corresponde à necessidade de conhecer e compreender o mundo em que se vive; e isto diz respeito, especialmente, à Igreja que, para levar a cabo sua missão, deve "investigar a todo momento os sinais dos tempos, e interpretá-los à luz do Evangelho; para que assim possa responder, de modo adaptado a cada geração, às eternas perguntas dos homens acerca do sentido da vida presente e da futura, e da relação entre ambas" (GS n. 4).

Uma vez libertada, portanto, a teologia não deve privilegiar a teoria em detrimento da prática. Não pode enclausurar-se nos conceitos e subtrair-se à inserção na realidade concreta. Daí que não há outra saída, senão, conceder à práxis o primado no fazer teologia. Esta foi, e é, a opção característica da Teologia latino-americana que, como já dissemos, prefere ser libertadora a simplesmente falar de libertação.

1.5.2 O primado da práxis

A "fé enquanto dinamismo de vida ou modo de viver e configurar a vida, diz respeito à totalidade da vida humana [...] ela tem, portanto, uma dimensão sociopolítica constitutiva".[89] Neste mesmo sentido, o documento de Puebla assegura que "o cristianismo deve evangelizar a totalidade da existência humana, inclusive a dimensão política" (Puebla, n. 515); isso por uma necessidade que vem do mais íntimo da fé cristã: o domínio de Cristo que se estende a toda vida, e marca a irmandade definitiva da humanidade (Puebla, n. 516). O dinamismo suscitado pelo Espírito de Jesus deve configurar, então, não apenas as relações interpessoais que exigem conversão do coração, mas também, as relações sociais que clamam por transformação. Movida

[88] SEGUNDO, 1978, p. 11.
[89] AQUINO JÚNIOR, 2011, p. 22.

por esta convicção, a teologia latino-americana valorizou o primado da práxis da fé cristã, como característica mesma do método teológico.

E fez isso partindo da consideração de que, conforme lembra João Batista Libanio, na produção teológica há um regime de dependência: a produção teológica depende da práxis em que o teólogo está engajado. É a distinção e relação entre o lugar epistêmico e o lugar social, no processo de produção da teologia. O primeiro define o código, que regula o objeto teórico da teologia, enquanto que o segundo permite à teologia ser uma realidade social. O epistêmico desdobra-se sobre as relações de objetividade interna; o social, rege-se pelas relações políticas.[90]

Diversos fatores, no entanto, contribuíram para acentuar, de forma preferencial e diversamente do passado imediato, os aspectos existenciais e ativos da vida cristã. Operou-se, em primeiro lugar, fecunda redescoberta da caridade como centro da vida cristã. Isto levou a ver a fé mais biblicamente como um ato de confiança, de saída de si mesmo, como um compromisso com Deus e com o próximo, como uma relação com os demais. Paralelamente, aconteceu uma significativa evolução na espiritualidade cristã, que passou do exclusivismo monástico-contemplativo aos movimentos de mendicância e pregação que se reconheceram na fórmula: "*contemplata aliis tradere*". Mais tarde, houve a transposição inaciana para a difícil, mas fecunda, síntese: "*in actione contemplativus*". A isto soma-se a busca de uma espiritualidade do laicato, e os estudos sobre o valor religioso do profano e a espiritualidade da atuação do cristão no mundo; e à valorização dos aspectos antropológicos da revelação junta-se o caráter fontal da vida da Igreja, resgatado pela "*Nouvelle Theologie*" e a atenção aos sinais dos tempos.

> Finalmente a redescoberta, em teologia, da dimensão escatológica levou a perceber o papel central da práxis histórica. Com efeito, se a história humana é, antes de tudo, abertura ao futuro, aparece como tarefa, como labor político; construindo-a o homem orienta-se e abre-se ao dom que dá sentido último à história: o encontro definitivo e pleno com o Senhor e com os demais homens. "Fazer a verdade", no dizer do Evangelho, adquire assim significação precisa e concreta: a importância da ação na existência cristã. A fé num Deus que nos ama e nos chama ao dom da comunhão plena com ele e da fraternidade entre os homens não só não é alheia à transformação do mundo mas leva necessariamente à construção dessa fraternidade e dessa comunhão na história.[91]

Neste sentido, buscando superar a quase exclusividade do doutrinal, entende-se a práxis como o caráter ativo e transformador da fé e, por outro lado, como contemplação na ação,

---

[90] LIBANIO, João Batista. *Teologia da Libertação*: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987, p. 123-125.
[91] GUTIERREZ, 1975, p. 22.

abrangendo não só a práxis eclesial mas também a práxis histórica total. Nas palavras de Jon Sobrino, é responder a Deus correspondendo à realidade. Não apenas como derivação do bom senso de que a verdade se expressa melhor no fazer que no dizer, mas pelo fato de que no fazer justiça se "re-faz" a realidade de Deus na história.[92]

A partir deste ponto de vista, a Teologia, enquanto reflexão crítica da práxis histórica à luz da Palavra de Deus, extrapola o "âmbito da mediação filosófica na direção das ciências que se dedicam à análise da práxis, sobretudo as ciências sociais".[93] Conforme lembra Hugo Assmann,

> [...] não se pode fazer teologia política realmente detentora de aspectos críticos da fé como prática histórica libertadora sem assumir uma linguagem analítica. Isso determina uma relação nova entre teologia e ciências humanas, que representa um dos pontos metodológicos básicos de dita teologia política. Já que há enorme diferença entre uma análise meramente descritiva – que ainda predomina nos documentos de Medellín – e uma análise dialético-estrutural, que vai para as causas dos mecanismos de dominação, a opção pelo tipo de instrumentos analíticos já implica sempre uma postura ético-política.[94]

Também nisso a Teologia precisa ser parcial. Em todo caso, sem o acento e a aplicação da práxis, ela perde sua condição verificável e, sem isso, deixa de ser um *intelectus fidei* para ser um estudo de inoperatividades.[95] A verificação e a historicização da teologia, por sua vez, atrelam-se à eleição do seu ponto de partida que, consequentemente, pode determinar a formulação da mensagem cristã. Pela fidelidade a Jesus, para quem o mistério do Reino, escondido aos sábios, fora revelado aos pequeninos (Mt 11, 25), a teologia cristã deve eleger como ponto de partida e lugar teológico, o mundo dos pobres e deve, por eles, fazer opção preferencial.

1.5.3 A opção pelos pobres

A opção pelos pobres,[96] conforme lembra Gustavo Gutierrez, "significa, em última instância, uma opção pelo Deus do Reino que nos anuncia Jesus".[97] Além disso, é fruto da

---

[92] SOBRINO, Jon. *Jesus, o Libertador*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 281.
[93] AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *A Teologia como intelecção do Reinado de Deus*: o método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría. São Paulo: Loyola, 2010, p. 53.
[94] ASSMANN, 1973, p. 25.
[95] Cf. ELLACURÍA, 2000a, p. 241-242.
[96] Para aprofundar a abordagem dessa opção preferencial sugerimos a obra: PIXLEY, Jorge; BOFF, Clodovis. *Opção pelos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1987.
[97] GUTIÉRREZ, Gustavo. Pobres y opción fundamental. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Org.). *Mysterium Liberationis:* Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Madrid: TROTTA, 1990, p. 309.

descoberta real e exigente do mundo do outro: do pobre, da classe explorada, especialmente.[98] Ela ocupa um lugar central na reflexão teológica latino-americana. No documento final da II Conferência geral do episcopado latino-americano, em 1968, evento referencial especialmente para a Teologia latino-americana, atesta-se a opção preferencial da Igreja pelos pobres e segregados por qualquer causa (Medellín, n. 14, 9).[99] Essa "opção preferencial pelos pobres é uma das peculiaridades que marca a fisionomia da Igreja latino-americana e caribenha" (DAp, n. 391). Ela se mantém porque "reconhece com vigor o privilégio evangélico essencial dos pobres. Eles constituem o objeto preferencial do amor de Deus".[100]

São preferidos não por serem moral ou religiosamente melhores, mas simplesmente por serem pobres, dado que este motivo, por obscurecer e escarnecer a condição de criatura e filiação divinas, por si só reclama a defesa de Deus em favor dos pobres (Puebla, n. 1142). De fato, os pobres são bem-aventurados não por sua pobreza, mas porque o Reino de Deus se expressa na manifestação de sua justiça e de seu amor em favor deles.

Eles aparecem como verdadeiro "sinal dos tempos",[101] assegurado pelo mesmo Jesus que se identificou com o faminto, o sedento, o preso, o perseguido por causa da justiça (Mt 25, 35-40). E neste sentido pertencem à fé em Jesus Cristo, o Deus feito homem que se fez nosso irmão (Hb 2, 11-12), aquele Deus que se fez pobre por nós, para enriquecer-nos com sua pobreza (2Cor 8,9). (DAp, n. 392).

"O compromisso preferencial com os pobres, com efeito, está arraigado no coração da pregação de Jesus, o Reino de Deus. O Reino é um dom gratuito que apresenta exigências a quem o acolhe na infância espiritual e em comunidade".[102] Contudo, essa opção preferencial, longe de ser um dado meramente espiritual, insere-se na tarefa crítica que a Teologia latino-americana assume, reconhecendo-se Política.[103] Afinal, "a pobreza real sempre foi, por isso,

---

[98] GUTIERREZ, 1975, p. 251.

[99] "A este assunto se acrescentam os do método teológico e da preocupação evangelizadora, para constituir o núcleo mais antigo e sempre vigente deste esforço da inteligência da fé. Desde o início se apresentou nele a distinção – assumida por Medellín, documento *Pobreza da Igreja* – de três acepções da noção de pobreza: a pobreza real como um mal, quer dizer, não desejada por Deus; a pobreza espiritual enquanto disponibilidade à vontade do Senhor; e a solidariedade com os pobres ao mesmo tempo que o protesto contra a situação que sofrem". Cf. GUTIÉRREZ, 1990, p. 303.

[100] TEIXEIRA, 2014, p. 40.

[101] "Entre tantos sinais, como sempre se dá uns chamativos e outros apenas perceptíveis, há em cada tempo um que é o principal, a cuja luz se deve discernir e interpretar todos os outros. Esse sinal é sempre o Povo historicamente crucificado, que junta à sua permanência a sempre distinta forma histórica de crucificação. Esse Povo crucificado é a continuação histórica do servo de Javé, a quem o pecado do mundo segue tirando a figura humana, a quem os poderes deste mundo seguem despojando de tudo, sobretudo da vida". Cf. ELLACURÍA, 2000b, p. 134.

[102] GUTIÉRREZ, 1990, p. 303.

[103] Indicamos, como proposta para um tratamento sistemático e situado da opção pelos pobres, a obra: TRIGO, Pedro. *Echar la suerte con los pobres de la Tierra:* propuesta para un tratamento sistemático y situado. Caracas: Centro Gumilla, 2015.

um desafio para a Igreja ao longo de sua história; mas devido a certos fatores contemporâneos tem exigido nova atualidade em nós".[104] Parafraseando Jon Sobrino, salientamos então que, o lugar onde se faz Teologia na América Latina é a realidade dos pobres, o que é uma opção cuja justificação só se dá dentro do círculo hermenêutico: a partir dos pobres se pensa que se conhece melhor a Cristo, e, então, esse Cristo melhor conhecido é o que se pensa que remete ao lugar dos pobres.[105] De fato, se a Teologia Política não pode subtrair-se à crítica, sob o risco de deixar de ser cristã, a Teologia Política latino-americana muito menos. Da crítica, no entanto, deve passar ao empenho pela libertação.

1.5.4 Empenho na libertação

A libertação "representa a essência mesma da mensagem revelada, do dom salvífico de Deus aos homens".[106] Condensa a mensagem evangélica de Jesus Cristo e, é, de certa forma uma das principais tarefas da Igreja de Cristo que, sentindo-se "real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história" (GS, n. 1) assume, como suas, "as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem" (GS, n. 1).

À medida, portanto, que os cristãos na América Latina foram tomando maior consciência política e adquiriram melhor conhecimento da realidade do continente latino-americano, comprometeram-se e empenharam-se pela libertação. Entendendo, claro, que a libertação cristã acontece de forma concreta nos fatos históricos e políticos libertadores, inseridos no processo de presentificação do Reino de Deus. Uma "tarefa histórica e, dentro da história, uma tarefa socioeconômica".[107]

Obviamente é libertação do pecado e da morte, conforme assegura o kerigma cristão (Rm 8, 2), no entanto, entendendo essas categorias não como mero fenômeno interior de cunho espiritual e a-histórico, mas tendo como objetivo primário a justiça que é a garantia da paz (Is 32, 17), é libertação do pecado e da morte em nível pessoal e social, ao mesmo tempo. Em suma, é libertação integral.

> A libertação tem, por sua vez, um caráter salvífico e um caráter histórico. Quando o cristão fala de libertação integral está tentando formular, segundo as exigências das maiorias populares em nosso tempo, a versão historicizada da salvação. Não pensa que a libertação histórica vai por um lado, e por outro, a salvação cristã, senão que a

[104] GUTIÉRREZ, 1990, p. 303.
[105] SOBRINO, 1996, p. 60.
[106] ELLACURÍA, 2000a, p. 629.
[107] ELLACURÍA, 2000a, p. 633.

> salvação cristã tem muito que dar à libertação histórica que por sua vez, ainda que subordinadamente, a libertação histórica é condição necessária para a historicização da salvação.[108]

O empenho na libertação, portanto, grávido sempre da liberdade, torna-se a garantia da relevância da teologia num mundo marcado pela opressão. Afinal, como bem disse Jon Sobrino, o acento na dimensão libertadora de Cristo é o que oferece melhor relevância para um continente de opressão. Na América Latina, Cristo é visto e amado, antes de tudo, como libertador, "com capacidade para libertar da diversidade de escravidões que afligem os pobres do continente, de dar direção a essa libertação e de animar os crentes a serem sujeitos ativos dela".[109] Sem dúvida, a contribuição da teologia latino-americana é amplamente maior que esta pequena evocação. O apresentado, no entanto, é suficiente para atestar o caráter político da teologia latino-americana e para sinalizar o contexto teológico no qual José Comblin produziu sua teologia.

Conclusão parcial

Ao longo deste primeiro capítulo, nosso esforço concentrou-se na exposição do *status quaestionis* da Teologia Política. As referências supracitadas, julgamos indispensáveis neste processo de regaste do nosso objeto de estudo. Enquanto movimento teológico não homogêneo, marcadamente oposto à privatização da fé, a Teologia Política atualmente, como um guarda-chuva, congrega sob si diversas vozes.[110] Todas elas, no entanto, vitimadas pela violência. Na teologia socialista, por exemplo, favorece a voz dos trabalhadores; na teologia pacifista, a das vítimas da guerra e do tráfico de armas; na teologia dos direitos humanos, favorece a voz daqueles que as ditaduras privam dos direitos, por exemplo. Na teologia feminista, ela fala a favor e a partir das mulheres; na teologia ecológica, a favor da criação saqueada. Nela tudo "é pensado a partir e em vista da salvação ou do reinado de Deus que tem nos pobres e oprimidos sua medida e seu critério histórico-escatológicos".[111]

Por certo, também pertence ao estado da questão as objeções propostas à Teologia Política; algumas, referentes a pontos específicos e outras com abrangência mais

---

[108] ELLACURÍA, 2000a, p. 648.
[109] SOBRINO, 1996, p. 27.
[110] Para maior aprofundamento dessa variedade vocal da teologia política, sugerimos o levantamento feito por Jürgen Moltmann. In: MOLTMANN, J. *Dio nel progetto del mondo moderno.* Contributi per uma rilevanza pubblica dela teologia. Brescia: Queriniana, 1999.
[111] AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Questões fundamentais de Teologia da Libertação. In: *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 2, Mai/Ago 2016, p. 254.

generalizada.[112] Não é nosso interesse, neste trabalho, resolver essas objeções. Nosso esforço é apresentar a perspectiva teológico-política de José Comblin. Assim, antes de tudo, nosso intuito neste capítulo foi esclarecer a consideração de que toda Teologia é Política, seja ela consciente disto ou não. Que a relação entre Teologia e Política não apenas é necessária, mas benéfica. E que, justamente, por dirigir-se aos seres humanos nas suas contingências históricas, a Teologia deve cuidar e responsabilizar-se por seu discurso, ciente de que, embora verse sobre Deus, ele tem direta incidência na realidade dos homens.

Neste sentido, valoramos a apresentação dos diversos desdobramentos da Teologia Política no percurso dos séculos. As experiências da cristandade, da "nova teologia política" e da Teologia da libertação, caracterizam muito bem os distintos e possíveis modelos de relação entre Teologia e Política. Além disso, são, como veremos adiante, na relação com o Evangelho, a principal matéria da crítica teológica de José Comblin.

Todo o exposto até aqui corrobora a importância de que a Teologia assuma seu lugar na construção de uma sociedade mais justa e fraterna. Fuja das alianças que justificam o *status quo*, e supere, cada vez mais, a tentação da privatização, por meio de uma fidelidade cada vez maior à Palavra de Deus e ao seguimento de Jesus Cristo. Que se entenda política, com todo peso que isso implica. Que volte os olhos para o mundo e fale de Deus, com os olhos atentos aos sinais dos tempos. Que seja uma teologia, verdadeiramente práxica, empenhada na libertação dos pobres e segregados.

No próximo capítulo concentraremos nossa atenção no específico da perspectiva de José Comblin. Apresentaremos a relação entre teologia e política a partir de seu olhar, reconhecendo no seu construto intelectual uma valiosa contribuição para esta Teologia que se entende e se aceita Política.

[112] Para aprofundar a objeção metodológica, por exemplo, sugerimos a obra: BOFF, Clodovis. *Teologia e Prática*: Teologia do Político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1976. Para aprofundar outras objeções, sugerimos: SPAEMANN, R. Teología, profecia y política. *Selecciones de Teologia*, Barcelona, vol. 10, n. 38, abr/jun, 1971, p. 182-187.

2 TEOLOGIA POLÍTICA NA PERSPECTIVA DE JOSÉ COMBLIN

Ao longo da história a relação entre Teologia e Política, e a própria Teologia Política, desenvolveu-se sob variadas formas. No âmbito cristão, ainda que a mensagem de Jesus não seja formalmente política, o caráter político e práxico do Evangelho é dado inalienável e constitutivo daquela fé que "sem obras é morta" (Tg 2, 26). Abandonando qualquer concepção conformista e estática da ordem vigente no mundo, a Teologia política cristã adota a concepção da mudança e da promessa. Pondo em confronto a religião bíblica do êxodo, da profecia e da apocalíptica com a moderna religião burguesa, de cunho marcadamente privado, se dispõe a "ver o mundo" e ouvir seus sofrimentos. E valendo-se da reserva escatológica, apresenta-se como uma instância crítica da realidade histórica.

Após discorrer sobre as tipologias de relação entre Teologia e Política na apresentação do *status quaestionis*, neste segundo capítulo nos deteremos com maior atenção sobre a perspectiva teológico-política de José Comblin. Sua abordagem reserva fortes traços de uma teologia crítica: não apenas da realidade social, mas também eclesiástica e, até mesmo, da própria Teologia. Por isso, ao longo do capítulo, dedicaremos especial atenção às críticas de José Comblin aos diversos modelos de Teologia política apresentados no capítulo anterior.

A fim de enriquecer e favorecer nossa abordagem exporemos algumas características fundamentais de seu método teológico, considerando a importante distinção entre Evangelho e religião como dado preliminar para a compreensão de seu pensamento. Em seguida, recorrendo ao tesouro de sua produção bibliográfica, trataremos do tema "político" nas principais fases de sua produção teológica. E, por fim, apresentaremos o específico de sua perspectiva no que tange à Teologia política: a crítica às ideologias.

2.1 O método teológico combliniano

Para tratar da Teologia política no pensamento de José Comblin é conveniente partir da observação de seu método teológico. Conforme lembra Eduardo Hoornaert, Comblin adotou, no seu teologar, um método que inclui, ao mesmo tempo, "exigente criticidade e honestidade intelectual e comprometimento real com a melhoria de vida e bem-estar dos pobres".[1] Um método inusitado, que incluiu viver e trabalhar em condições de despojamento por opção "metodológica". De fato, Comblin convenceu-se que, "para a mensagem cristã atingir em

[1] HOORNAERT, Eduardo. *Novos desafios para o cristianismo*: a contribuição de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2012, p. 13.

profundidade a cultura dos pobres, que hoje constituem mais da metade da população mundial, há de se refletir a fé criticamente, a partir da vida concreta desses mesmos pobres".[2]

Neste sentido, a relação entre Teologia e Política é considerada por ele, antes de tudo, como uma questão metodológica. Em outras palavras, esta relação é um problema de método teológico, porque condiciona a compreensão e a tarefa da Teologia. E qual é a tarefa da Teologia? Segundo Comblin, é uma tarefa complexa, porque tem dupla aplicação: há uma tarefa no Evangelho e uma tarefa na religião.[3] Para compreender melhor essa dupla tarefa e, mais ainda, a adequada relação entre Teologia e Política, precisamos atentar para a "distinção entre tradições evangélicas e tradições eclesiásticas, às quais se reconhece um regime diferente. Qual é o alcance desta distinção, e o que significa para a vida cristã, a vida de todos os dias da Igreja? No fundo da questão está a distinção entre Evangelho ou fé e religião".[4]

2.1.1 A distinção entre Evangelho e Religião

Conforme considera o próprio Comblin, "para estudar a questão de fé e política, precisamos partir de um dado hoje em dia aceito por um grande número de teólogos: há na história do cristianismo uma contradição interna, uma tensão permanente entre dois polos, o polo do evangelho e o polo religião".[5] E como existem esses dois polos contraditórios a tarefa da Teologia é estudá-los. A primeira tarefa diz respeito ao Evangelho: o que diz? O que é de Jesus? O que é penetração do judaísmo, penetração de outra cultura, penetração de outro tipo de religião? Aqui, a tarefa da Teologia consiste em dizer o que é de Jesus, o que realmente quis, o que realmente fez e em que consiste realmente o seguimento de Jesus. E em quais experiências históricas manifesta-se a continuidade evangélica. A segunda tarefa diz respeito à religião: que fazer com a religião? Há que examinar em todo sistema de religião o que ajuda, o que realmente ajuda a entender, a compreender, a atuar segundo o Evangelho. A tarefa da Teologia, neste caso, é mudar.[6]

---

[2] HOORNAERT, 2012, p. 13.
[3] COMBLIN, José. *El método de la Teología hoy*. Disponível em: http://teologianordeste.net/publicacoes/jose-comblin/82-el-metodo-de-la-teologia-hoy.html. Acesso em: 10 dez. 2017.
[4] COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a Tradição de Jesus.* São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012, p. 207.
[5] COMBLIN, José. *Fe y Política: problema de método teológico*. Disponível em: http://teologianordeste.net/publicacoes/jose-comblin/71-fe-y-politica-problema-de-metodo-teologico.html. Acesso em 12 dez. 2017.
[6] "A fé não conhece a distinção entre sagrado e profano. A religião está baseada nessa distinção. A fé será sempre igual em todos os tempos e todos os lugares. A religião muda e varia de acordo com os tempos e os lugares, porque é criação humana. A fé é vivida na vida real, concreta, material, corporal, social. A religião é vivida num mundo simbólico. A fé é renúncia ao poder. Ela não se impõe, mas quer a liberdade. Rejeita todas as forças de dominação.

Essa distinção básica e preliminar assenta-se no fato de que Jesus não fundou uma religião. Não fundou ritos, não ensinou doutrinas, não organizou um sistema de governo. Dedicou-se, única e exclusivamente, a anunciar e promover o Reino de Deus (Mt 4, 17; Mc 1, 15; Lc 4, 43). Veio para anunciar este Reino e iniciar sua chegada na humanidade.[7] Mais tarde, enviou seus discípulos ao mundo inteiro para anunciar essa notícia e convocar os povos a entrar na dinâmica desse Reino. E, em tudo, escolheu o caminho da não violência, do não poder.[8]

De fato, ao analisarmos a prática de Jesus, conforme os relatos do Novo Testamento, constatamos que ele nunca anunciou a si mesmo. Sua vida foi, toda ela, descentrada de si; voltada para algo distinto de si mesmo. Concordando com Comblin, Jon Sobrino diz que o "central na vida de Jesus aparece nos Evangelhos expresso com dois termos: 'Reino de Deus' e 'Pai'. Das duas expressões é preciso dizer, em primeiro lugar, que são palavras autênticas de Jesus; em segundo lugar, que expressam realidades totalizantes".[9] E ambas implicam uma mudança radical de toda a humanidade em todos os seus aspectos. Uma mudança cujos autores serão os pobres, a quem Jesus se dirige pensando que somente eles são capazes de atuar com a sinceridade e autenticidade necessárias para promover um mundo novo (Mt 11, 25-27).

A esta altura cabe-nos perguntar: Esta mensagem e anúncio de uma realidade totalizante, capaz de mudar a realidade humana, seria uma mensagem política? Para Comblin, "não é política no sentido de que propõe um plano, uma maneira, não, para isso a inteligência humana é suficiente; mas como meta política, porque isto é uma orientação dada a toda humanidade".[10] Em termos políticos, segundo Comblin, a religião é sempre conservadora moral, social e politicamente. Sua política é o acordo com as autoridades estabelecidas. O Evangelho, ao contrário, busca sempre uma mudança individual e social. Sua política é a busca da justiça e da fraternidade universal por uma solidariedade de todos com todos.[11]

A religião busca o poder e o apoio de todos os poderes. A fé é dada aos pobres, para que sejam eles os atores da grande transformação do mundo. Na religião, os pobres não têm lugar ativo. Ocupam um lugar secundário: a eles se deve dar esmola". Cf. COMBLIN, 2012, p. 293.

[7] Para aprofundar a centralidade do Reino de Deus na vida e missão de Jesus sugerimos a obra: SOBRINO, Jon. *Jesus, o Libertador.* A história de Jesus de Nazaré. Petrópolis: Vozes, 1996. E para aprofundar a centralidade do Reino na Teologia da Libertação sugerimos um artigo do mesmo autor: SOBRINO, Jon. Centralidad del Reino de Dios en la Teologia de la Liberación. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Org.). *Mysterium Liberationis:* Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Madrid: TROTTA, 1990, p, 467-510.

[8] COMBLIN, José. *Fe y Política: problema de método teológico*. Disponível em: http://teologianordeste.net/publicacoes/jose-comblin/71-fe-y-politica-problema-de-metodo-teologico.html. Acesso em: 12 dez. 2017.

[9] SOBRINO, 1996, p. 105.

[10] COMBLIN, José. *El método de la Teología hoy*. Disponível em: http://teologianordeste.net/publicacoes/jose-comblin/82-el-metodo-de-la-teologia-hoy.html. Acesso em: 10 dez. 2017.

[11] COMBLIN, José. *Fe y Política*: problema de método teológico. Disponível em: http://teologianordeste.net/publicacoes/jose-comblin/71-fe-y-politica-problema-de-metodo-teologico.html. Acesso em 12 dez. 2017.

Exposta, portanto, esta distinção metodológica, podemos passar às demais características do método teológico combliniano. Obviamente não é nosso interesse esgotar a análise de todo seu método teológico. Apenas destacaremos alguns aspectos que julgamos importantes e que facilitarão a compreensão da Teologia política segundo seu ponto de vista.

2.1.2 Um método dialético

Para tratar as demais características do método teológico de José Comblin, tomaremos como principal referência a obra *Teologia da Cidade*, publicada originalmente em francês, em 1968.[12] Nela, já no primeiro capítulo, Comblin descreve os princípios do método teológico. Pela diferenciação que propõe deixa entrever que "seu método" se configura como dialético e ascendente, mas com especificidades. É dialético porque põe em contato, e sob a mesma relevância inicial, a revelação bíblica e a tradição e a realidade concreta dos homens. É ascendente porque, uma vez compreendida a realidade, a provoca para alcançar a estatura do desígnio divino.

De acordo com José Comblin, ao longo da história da Teologia, são dois os métodos mais usados: a "via ascendente" e a "via descendente". O primeiro, uma espécie de exegese espiritual, usado amplamente pelos Padres da Igreja, trata de descobrir as leis da Revelação; e do significado das realidades bíblicas passa-se ao significado transcendente, ao conhecimento de Deus. O segundo método, usado pelos escolásticos, segue o procedimento oposto: parte-se de uma sistematização preliminar ao estudo da Bíblia, tornando-a, na verdade, um código a ser decifrado e cuja lógica interna deve ser corretamente compreendida.

Para Comblin, no entanto, nem um nem outro são suficientes. O método teológico adequado deve incluir tanto uma via quanto outra. Por certo é importante ter um ponto de referência, um ponto de orientação, mas, após a leitura da realidade e o confronto com a práxis e com os "sinais dos tempos", essa mesma referência deve ser posta novamente em discussão e reformulada. O método adequado, portanto, configura-se como uma dialética das duas vias que não se esgota num só ciclo, mas que se desenvolve em ciclos que se sucedem um após outro em vários níveis. Neste sentido, a Teologia "não progride pelo desenvolvimento dos seus

[12] COMBLIN, J. *Théologie de la ville.* Paris: Ed. Universitaires, 1968. Esta obra foi publicada em português em 1961, com o título *Teologia da Cidade*. Na verdade, a edição em língua portuguesa tratou-se de uma tradução da versão espanhola, condensada e adaptada por F. Javier Calvo, em 1972. Por se tratar de uma adaptação, a tradução de Calvo selecionou e sintetizou os textos da obra original. Com isso ficou excluído, nas traduções em espanhol e português, o capítulo que trata dos "Princípios do método teológico". Em nossa pesquisa tomaremos as referências da tradução italiana: *Teologia della città*. Assis: Cittadella, 1971; conforme citadas por Battista Mondin, In: MONDIN, Battista. *Os teólogos da libertação.* São Paulo: Paulinas, 1980.

estágios anteriores, por dedução, nem por sobreposição de novos conhecimentos ao lado de um edifício intelectual estável. A teologia progride repondo em discussão o que fora adquirido. Recomeça tudo desde a base a cada etapa e pesquisa através das duas vias que lembramos. A teologia está neste movimento incessante".[13]

Outra nota característica do método teológico de Comblin é que a subida para Deus não flui das Sagradas Escrituras, como na Patrística. Na esteira da virada antropológica, flui, antes, do ser humano e do mundo. E aqui está uma prova contundente de que sua teologia é, metodologicamente, política. Ele escolhe falar de Deus a partir da realidade da história humana, reconhecendo que ela serve de matéria para a auto-comunicação divina.

> O ponto de partida da subida para Deus está no mundo, na realidade da história humana. Há nele uma história da comunicação divina, e esta começa na história comum a todos os homens. São as realidades da história humana que serviram de matéria para as imagens sucessivas através das quais Deus quis que os homens passassem para que chegassem a conhecê-lo.[14]

Um exemplo claro dessa aplicação metodológica é a experiência da *Teologia da Enxada*, conforme detalhada na obra de mesmo nome, publicada em 1977.[15] De fato, esta obra descreve um método para o fazer teológico, conforme a realidade e a experiência da Igreja no nordeste brasileiro da década de 70. De acordo com Alzirinha Souza, o principal objetivo desse projeto de formação era a evangelização *do* meio rural e a formação *no* meio rural, trabalhadas de forma complementárias e simultâneas. Em outras palavras, "era a formação conjunta de 'receptores e doadores' na evangelização".[16]

Nesta experiência, aplicada a dialética das vias e considerada a realidade como lugar privilegiado para se falar de Deus, resolveu-se tomar como matéria específica os diversos objetos que o povo encontra em sua vida, em lugar de assuntos e tratados tradicionais. Isso porque, para Comblin, "antes de tomar conhecimento das grandes controvérsias do passado, o apóstolo precisa saber anunciar e explicar aos cristãos e aos homens em geral o que é próprio da mensagem cristã".[17]

O raciocínio é simples, conforme lembra Alzirinha Souza:

> Aulas teóricas não preparam as pessoas para serem evangelizadores, as preparam para serem sim, bons teólogos e filósofos teóricos. O sistema de aulas teóricas prepara para

---

[13] COMBLIN *apud* MONDIN, 1980, p. 46-47.
[14] COMBLIN *apud* MONDIN, 1980, p. 47
[15] COMBLIN, José. *Teologia da enxada:* uma experiência da Igreja no Nordeste. Petrópolis: Vozes, 1977.
[16] SOUZA, Alzirinha. Teologia da Enxada: Evangelização inculturada e inculturante. In: *Ciberteologia. Revista de Teologia & Cultura.* Ano VIII, n. 38, p. 5. Disponível em: http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/downloads/2012/03/01-Teologia-da-Enxada.pdf. Acesso em 15 dez. 2017.
[17] COMBLIN, 1977, p. 11.

> saber falar sobre qualquer assunto de teologia, mas não ensina a atenção ao outro. O saber falar simplesmente, não colabora no processo de apreensão da mensagem evangélica pelo ouvinte, pelo contrário, muitas vezes interrompe o básico da missão e da evangelização que é comunicar-se. Neste sentido a experiência da Enxada proporcionou aos seus participantes o privilégio do trabalho pastoral com grupos, a análise das situações concretas da cultura popular e a adequação dos conteúdos religiosos e a procura de mensagens dentro da Doutrina cristã adaptadas a essas situações.[18]

Essas características metodológicas, ilustradas pela experiência da Teologia da Enxada, também já apontam para um dado facilmente verificável: a Teologia política na perspectiva de Comblin, não é uma disciplina isolada, mas uma maneira de fazer teologia. Pela aplicação dialética entre a realidade e a tradição cristã, e pela especial atenção aos contextos concretos e suas necessidades, a teologia de José Comblin é, marcadamente, política. Não como algo de acréscimo, mas antes, como algo constitutivo do próprio fazer teológico.

A esta altura é importante lembrar que esta atenção à história e aos sinais dos tempos, é marca do espírito de *aggiornamento* provocado pelo Concílio Vaticano II. E, neste caso, a grande influência na produção teológica de Comblin, bem como em toda aquela produzida na América Latina, foi especialmente indicada pela Conferência de Medellín (1968) e pelo esforço de aplicação da renovação conciliar no continente latino-americano.[19]

2.1.3 A influência de Medellín

Embora reconheça que o Concílio Vaticano II cumpriu a tarefa de adaptar a Igreja a um tipo de sociedade em via de extinção, a sociedade moderna, o próprio José Comblin também reconhece que é possível salvar o que pode ser útil ainda hoje das mensagens do Concílio. E ele o faz, evocando palavras chaves, como: homem, liberdade, mundo, povo de Deus, colegialidade, diálogo, serviço e missão.[20] Palavras que permeariam sua produção teológica e a caminhada da Igreja na América Latina após aquela indispensável Conferência de Medellín, que, conforme lembra o historiador José Oscar Beozzo, para Comblin, "é a ata de nascimento da Igreja Latino-americana, com seu rosto próprio, sua identidade, suas opções pastorais, suas

---

[18] SOUZA, Alzirinha. Teologia da Enxada: Evangelização inculturada e inculturante. In: *Ciberteologia. Revista de Teologia & Cultura.* Ano VIII, n. 38, p. 10-11. Disponível em: http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/downloads/2012/03/01-Teologia-da-Enxada.pdf. Acesso em 15 dez. 2017.

[19] "Para a América Latina, as Conclusões desta Conferência – que aplicam ao nosso Continente as determinações do Concílio e, em nome do Concílio, nos levam a assumir, plenamente, nossa responsabilidade em face do momento histórico da América Latina – devem ter o mesmo sentido que, para o mundo inteiro, devem ter os documentos conciliares". CÂMARA, Dom Helder. *Circulares pós-conciliares.* Recife: CEPE, 2009, p. 237.

[20] COMBLIN, José. As sete palavras-chave do Concílio Vaticano II. In: LORSCHEIDER, Aloísio; e*t al. Vaticano II:* 40 anos depois. São Paulo: Paulus, 2005, p. 51-70.

comunidades de base, a leitura popular da Bíblia, a Teologia da Libertação, sua luta pela justiça e seus mártires".[21]

De acordo com Alzirinha Souza,

> [...] Medellín foi um "marco" porque abarca o Concílio Vaticano II, seus preparativos e o pós-concílio e todos os acontecimentos dessa época nos países latino-americanos. Há conquistas e avanços concretos nesta época no que se refere: 1) ao reconhecimento da centralidade do pobre no evangelho e na vida da Igreja, e por isso os esforços para que esses realmente se tornem protagonistas; e 2) a atuação dos cristãos e agentes de pastorais na resistência contra as ditaduras e em prol dos direitos humanos e pela democracia; 3) o "método Medellín" de Ver-Julgar-Agir praticado pelos agentes de pastoral e em alguns documentos oficiais da Igreja.[22]

Convocada pelo Papa Paulo VI, a conferência de Medellín, pretendeu ser a aplicação do Concílio Vaticano II no contexto latino-americano. Não só uma aplicação, senão uma releitura a partir do continente que é pobre e cristão: é uma recepção criativa do Vaticano II. Um verdadeiro Pentecostes, cujos temas principais foram os pobres e a justiça, o amor ao próximo, a paz em uma situação de violência institucionalizada, a unidade da história e a dimensão política da fé.[23]

De fato, em 1968 o mundo já não vivia anos otimistas e, na América Latina, o avanço do capitalismo transnacional, apoiado pela ideologia desenvolvimentista, implantava uma cultura de dupla dependência: as massas populares dependiam das massas burguesas, e os países periféricos dependiam dos países centrais. Para vencer esse mecanismo perverso da dependência generalizada que, ao invés de desenvolvimento, mantinha e aumentava a lógica da opressão e injustiça, propunham-se reformas de base. Nesta época, por exemplo, a pedagogia de Paulo Freire, a instalação de centros de educação popular e os movimentos de educação de base alimentavam propostas revolucionárias.[24] No mundo político, graças à conscientização e

---

[21] BEOZZO, José Oscar. Medellín: seu contexto em 1968 e sua relevância 50 anos depois. In: GODOY, Manuel; AQUINO JÚNIOR, Francisco de. (Org.). *50 anos de Medellín:* revisitando os textos, retomando o caminho. São Paulo: Paulinas, 2017, p. 13.

[22] SOUZA, Alzirinha. Teologia da Enxada: Evangelização inculturada e inculturante. In: *Ciberteologia. Revista de Teologia & Cultura.* Ano VIII, n. 38. p. 11. Disponível em: http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/downloads/2012/03/01-Teologia-da-Enxada.pdf. Acesso em 15 dez. 2017.

[23] CODINA, Víctor. *El Espíritu del Señor actua desde abajo*. Santander: Sal Terrae, 2015, p. 23-25.

[24] A *Pedagogia do oprimido*, obra clássica de Paulo Freire, foi escrita em 1968. É um claro referencial do esforço por reformas de base. No Brasil foi publicada pela primeira vez em 1974. De acordo com Freire os educadores devem assumir uma postura revolucionária passando a conscientizar as pessoas da ideologia opressora, tendo como compromisso a libertação desta classe. Cf. FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. Outras referências importantes e exemplos desse processo revolucionário que marcaram essa época, foram as greves dos trabalhadores franceses no contexto do Maio de 1968, quando mais de 8 milhões de proletários pararam suas atividades, ou a luta pelos direitos civis dos negros, liderada por Martin Luther King e outros nos Estados Unidos. Neste mesmo contexto, salienta-se a luta dos movimentos estudantis em países como Brasil, México, Uruguai, Argentina, Chile, Peru, Venezuela, Guatemala, Estados Unidos, França, Itália, Espanha, Tchecoslováquia, Suécia, Turquia, Argélia, Marrocos, Tunísia e Japão, os movimentos de contracultura na

organização dos sindicatos, surgiram movimentos populares e estudantis. Em contrapartida, a repressão militar, financiada pelos interesses burgueses, instalava regimes de exceção e ditaduras, apoiando-se na Ideologia da Segurança Nacional.[25]

Neste contexto, a Igreja latino-americana reforçou a abertura do Concílio à realidade histórica e assumiu a mística da Igreja dos pobres, fazendo florescer um novo evangelismo.[26]

> Medellín menciona a presença de Cristo na história atual e se atreve a citar quais são seus sinais. "Cristo, ativamente presente em nossa história, antecipa seu gesto escatológico não somente no desejo impaciente do homem para alcançar sua total redenção, mas também naquelas conquistas que, como sinais indicadores do futuro, o homem vai fazendo através de uma atividade realizada no amor" [...]. O mais importante do texto, contudo, é que, embora não diga concretamente o que de Cristo há nestes desejos e conquistas, afirma que ele está neles e neles deve ser descoberto [...]. E como "anseios" se refere à esperança e "conquistas" se refere à práxis, as duas coisas podem e devem ser interpretadas como condições de possibilidade (logicamente prévias) para compreender a Cristo.[27]

A participação na esperança e o empenho na transformação tornam-se, então, condições indispensáveis para captar e testemunhar adequadamente a presença de Cristo na história. Em certa medida a intuição do novo evangelismo, que resgata a missão da Igreja frente ao universal problema social, já havia produzido frutos com a promulgação da encíclica *Populorum Progressio* (1967), do Papa Paulo VI. Nesta época entraram em cena uma série de bispos que adotaram, como projeto pastoral, a abertura aos "sinais dos tempos". Essa vigorosa agitação fecundava a Teologia e se alimentava dela. Na Europa, conforme sinalizamos no capítulo anterior, elaborou-se a "nova teologia política" e, durante a Conferência de Medellín, a Igreja latino-americana assumiu a posição refletida pela Teologia da Libertação, cuja sistematização foi publicada logo depois, por Gustavo Gutierrez, em 1971.

Inglaterra, Alemanha, França, Brasil e Estados Unidos, os movimentos contra a intervenção militar no Vietnã pelos Estados Unidos e os movimentos pela descolonização da Ásia e da África. Para aprofundar e aproximar-se de maneira crítica do significado desses eventos, sugerimos a entrevista do Professor Diorge Konrad, disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/577605-maio-de-68-e-a-retomada-da-velha-e-nova-utopia-socialista-entrevista-especial-com-diorge-konrad. Acesso em 05 fev. 2018.

[25] Como o golpe e ditadura militar acontecido no Brasil e outros países da América Latina, amplamente avaliados por José Comblin na obra: *O poder militar na América Latina* (1978).

[26] "Há que marcar a origem do novo evangelismo da Igreja latino-americana, eu diria, - não esqueçam -, o dia 16 de novembro de 1965. Nesse dia, em uma catacumba de Roma, 40 bispos, a maioria latino-americanos, estimulados por Helder Câmara, se juntaram e firmaram o que se chamou 'o Pacto das Catacumbas'. Se comprometiam a viver pobres, na comida, no transporte, na habitação. Se comprometem; não dizem o que haveria que fazer; se comprometem e de fato o fizeram depois, uma vez que chegaram a suas dioceses. E depois; a dar prioridade em todas as suas atividades ao que é dos pobres, ou deixando muitas coisas para dedicar-se prioritariamente aos pobres, ou seja, uma série de coisas que vão no mesmo sentido. Esses foram os que animaram a Conferência de Medellín. Ou seja, aqui nasceu". Cf. COMBLIN, José. *El método de la Teologia hoy*. Disponível em: http://teologianordeste.net/publicacoes/jose-comblin/82-el-metodo-de-la-teologia-hoy.html. Acesso em 10 dez. 2017.

[27] SOBRINO, 1996, p. 36-37.

> Medellín é o núcleo ao redor do qual se formulou um projeto novo e original, específico para a América Latina. O ponto de partida é a percepção da nova realidade. Nessa época apareceu o maior desafio para a Igreja: o movimento de libertação dos oprimidos da América Latina [...]. O desafio será integrar a libertação no plano da salvação de Deus, dar-lhe valor e significado e contribuir para o desenvolvimento integral [...]. Tudo o que colaborava com as estruturas de pecado tem que ser transformado para estar a serviço da causa dos pobres [...]. A opção por eles inclui mais do que as obras assistenciais de sempre, mais do que a ação a favor deles no plano social ou político, uma colaboração ativa com os movimentos populares de libertação. A religião deverá descer do plano idealista das palavras e dos sentimentos para o plano prático e realista do agir na sociedade.[28]

À luz desse novo projeto, conforme diz o próprio Comblin, "a teologia e o pensamento cristão latino-americano experimentam um forte impulso na conferência episcopal de Medellín de 1968. Representa o que na Europa foi o concílio Vaticano II: cria uma atmosfera de liberdade, estimula as iniciativas, desperta o espírito de descoberta e convida à reflexão crítica".[29] De fato, a conferência de 68 rompeu com a teologia vigente na América Latina até então, sobretudo com aquela apologética e clerical que permeou a Conferência do Rio de Janeiro (1955),[30] e avançou para além do Concílio, sobretudo porque a mentalidade conciliar esteve regida pelo interesse de reconciliação com a modernidade europeia e esteve, ao contrário, pouco aplicada à realidade concreta do dito terceiro mundo, marcado pelo conflito entre opressão e libertação. Com Medellín, na Igreja Latino-americana,

> a evangelização foi além da mera proclamação da Palavra ao visar a transformação das estruturas sociopolíticas e econômicas. A pregação, a teologia e a prática da Igreja focalizaram a justiça social. Superou-se a concepção intimista do pecado, trabalhando a realidade do pecado social. Condenou-se a violência institucional do próprio sistema e não unicamente a das guerrilhas e luta armada. Para conhecer a realidade social em vista da pastoral transformadora, lançou-se mão da metodologia do VER-JULGAR-AGIR a qual bebeu em duas fontes: na tradição da JEC, JUC e JOC, e na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*.[31]

---

[28] COMBLIN, José. Evangelização na atualidade. In: LIBANIO, J. B. *et al*. *América Latina: 500 anos de evangelização.* São Paulo: Paulinas, 1990, p. 46-47.

[29] COMBLIN, Joseph. La teologia de la liberación en Latinoamerica: El tema de la liberación. In: *Selecciones de Teologia*, v. 13, n. 50, abr/jun, 1974, p. 166.

[30] Realizada por ocasião do Congresso Eucarístico Internacional a pauta desta Conferência foi definida pela carta do Papa Pio XII que assinala as preocupações centrais: em primeiro lugar, a escassez do clero; em seguida, a proliferação de "astutos inimigos": maçonaria, propaganda protestante, múltiplas formas de laicismo, superstição e espiritismo. "Para que a carta não se restringisse à descrição sombria da situação da Igreja, terminou Pio XII em tom de esperança: 'Chegará o dia em que a América Latina poderá restituir a toda Igreja de Cristo o que tiver recebido; quando, como se espera, poderá, felizmente, contar com as amplas e poderosas energias que parecem estar aguardando a mão sacerdotal para dedicar-se com entusiasmo ativo ao serviço de Deus e de seu Reino'. E as conclusões confirmaram a orientação traçada por Pio XII: oração e trabalho vocacional, cultivo de um laicato em plena submissão às diretivas de Roma e da hierarquia, cuidado com a instrução religiosa, a preocupação com o panorama social e com a transformação social da industrialização, a presença ativa da Igreja com sua doutrina social por meio da iluminação, educação e ação e, finalmente, acrescentava, de maneira algo surpreendente, a atenção à necessidade da população indígena. Dessa Conferência nasceu a fundação do CELAM". Cf. LIBANIO, João Batista. *Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano:* do Rio de Janeiro a Aparecida. São Paulo: Paulus, 2007, p. 14-15.

[31] LIBANIO, 2007, p. 23-24.

Por esta razão, "desde 1968, o tema central do pensamento cristão latino-americano é a libertação".[32] E este não ficará fora da teologia de José Comblin. Concluindo, então, esta referência ao método teológico combliniano, por tudo que enunciamos até aqui, a saber: a lucidez da distinção entre Evangelho e Religião, a dialética das vias, a especial atenção à realidade e aos "sinais dos tempos", e a influência de Medellín, não podemos nos furtar à adjetivação de sua teologia como aplicada e empenhada na luta pela libertação.

2.1.4 Teologia metodologicamente aplicada à libertação

Fruto do novo pensamento cristão, típico da América Latina, a teologia de José Comblin é, metodologicamente, aplicada à libertação. Primeiro, porque evidencia e valoriza o protagonismo dos oprimidos, considerando-os autênticos sujeitos eclesiais, e depois porque tem como principal objetivo a libertação dos pobres por meio da promoção e valorização de suas vidas, a exemplo de Jesus (Jo 10, 10).

Claro está que essa linha de pensamento opta por uma visão de mundo diferente daquela conservadora, ligada ao passado e comum à teologia tradicional, identificada com um profundo eclesiocentrismo. Também difere daquela visão otimista ante o mundo ocidental, própria dos desenvolvimentistas que, influenciados pelo liberalismo europeu, buscam uma teologia para o mundo secularizado.[33] Fiel à tese fundamental do pensamento teológico latino-americano, a saber, que o cristianismo é antes de tudo caridade e ação, Comblin valoriza no seu construto teológico uma visão de mundo e de Igreja que reclama a prática, mais que o assentimento intelectual.

Por isso, sua teologia empenha-se tão acirradamente na luta pela libertação, entendida como libertação do pecado, da escravidão que tem por autor o próprio homem; de todo tipo de angústia psicológica: medo, rotina, paixões; das violências sociais; do sistema econômico, causa dos sistemas de dominação que oprimem a maioria dos seres humanos e aos próprios dominadores.[34] Apresenta-se, portanto, como uma teologia que valoriza aquela dimensão da

---

[32] COMBLIN, Joseph. La teologia de la liberación en Latinoamerica: El tema de la liberación. In: *Selecciones de Teologia*, v. 13, n. 50, abr/jun, 1974, p. 167.
[33] Para aprofundar essa dimensão sugerimos a obra: COMBLIN, José. *Mitos e realidades da secularização*. São Paulo: Herder, 1970.
[34] COMBLIN, Joseph. La teologia de la liberación en Latinoamerica: El tema de la liberación. In: *Selecciones de Teologia*, v. 13, n. 50, abr/jun, 1974, p. 168.

macro-caridade[35] que não é simplesmente uma questão de moral, mas de relação do cristianismo com o mundo atual. Relação esta que nos coloca, novamente, no binômio Teologia e Política.

De fato, pelo que temos visto até aqui, Teologia e Política são instâncias concordes no pensamento de José Comblin. Por isso, para continuar e favorecer a abordagem da Teologia Política da Libertação segundo sua perspectiva, enunciaremos o tema "político" no bojo da sua produção teológica. Para tanto, apresentaremos algumas referências que favorecem a intuição sobre a dimensão teológico-política de sua obra e, depois, o específico de sua perspectiva.

2.2 O político na produção teológica de José Comblin

Antes de tudo é preciso salientar que, ao contrário de Metz ou Moltmann, Comblin não produziu uma Teologia política em termos sistemáticos. Conforme tentamos demonstrar anteriormente, sua teologia é política no próprio fazer-se, por opção metodológica e por destinação aplicativa. Em todo caso, há em seu construto intelectual frequentes referências ao político que, para ele, é uma caraterística inalienável da fé cristã. Conforme diz,

> na sua dimensão social, a fé traz consigo uma crítica da sociedade estabelecida, de seus valores e de seus ídolos. Inclui uma concepção nova da pessoa no meio da sociedade, da liberdade, da comunidade humana. Está na origem das revoluções do mundo ocidental: ela invoca o reino de Deus e a liberdade do Espírito como fator de transformação da sociedade.[36]

A reflexão teológica de José Comblin, do ponto de vista sócio-político, teve três etapas principais. Na década de 70 e início dos Anos 80 sua reflexão era reativa e propunha a resistência revolucionária às ditaduras latino-americanas. Em meados da década de 80, já com a sistematização da Teologia da Libertação, ele aprofunda essa teologia que, em si, é libertadora e geradora de uma humanidade nova. Por fim, a partir dos Anos 90 e início do século XXI, José Comblin se dedica mais à formação das lideranças de base, a uma crítica mais profunda à

[35] "Na sociedade pré-técnica, se praticava a microcariedade: esmola, perdão individual das ofensas; mas na sociedade técnica as relações em que os homens estão envolvidos são muito mais amplas; a atividade humana é coletiva, assim como são, também, a violência e a injustiça; aqueles que matam são os executores da vontade coletiva; aqueles que cometem grandes crimes e os opressores de outros povos são povos inteiros. Como também se pode matar de maneira velada, impedindo a evolução e economia de outro povo, ou como resultado de uma complexa rede de relações entre povos e regiões; tudo isso é dado pela técnica. É necessário, então, colocar aí a caridade, neste nível de relações humanas complexas e optar por uma macro-caridade, se é verdade que o cristianismo é amor". Cf. COMBLIN, Joseph. La teologia de la liberación en Latinoamerica: El tema de la liberación. In: *Selecciones de Teologia*, v. 13, n. 50, 1974, p. 169.

[36] COMBLIN, José. A fé em Jesus Cristo hoje. In: CINTRA, Raimundo (Org.). *Credo para amanhã.* Petrópolis: Vozes, 1970, p. 55.

instituição eclesiástica e a uma inserção "metodológica" na realidade dos pobres e da vida cotidiana.[37]

Conforme lembra Eduardo Hoornaert, já na sua tese de doutorado, publicada como livro em 1965 com o título *Le Christ dans l'Apocalipse*, Comblin descortina as grandes linhas de sua intuição teológica e já deixa transparecer o teólogo da libertação que foi.[38] Resgatando a dimensão apocalíptica do Cristo-testemunha, Comblin desperta a consciência dos crentes para uma lacuna no Credo de Niceia, e mesmo no chamado Símbolo Apostólico, que depois de falar do nascimento de Jesus passa imediatamente à referência de sua Paixão e Morte, ignorando sua vida histórica e sua atuação pública. Em sua vida histórica Cristo *testificavit injustitiam mundi*, sobretudo.

Por outro lado, mostrando que as principais referências do Apocalipse são o Êxodo e a literatura profética, de modo particular os oráculos messiânicos, Comblin atesta que "o tema predominante no Apocalipse é a realeza de Deus vindo a esse mundo e se afirmando sobre toda criação".[39] Esta constatação já sinaliza e introduz, ainda que de forma latente, os grandes temas de sua teologia política, a saber: a crítica ao poder, a crítica ao messianismo, o enfoque escatológico do Reino de Deus, o privilégio dos pobres na obra do Reino e a consequente articulação entre esperança e compromisso histórico.

Ainda desta fase, mas já na segunda metade da década de 70, com fortes marcas de reação, Comblin viveu e aprofundou a crítica ao imperialismo que já havia sinalizado na tese de doutorado.[40] No início dos Anos 70 publicou *Théologie de la Révolution*, em dois volumes: no primeiro, abordou as teorias das revoluções e, no segundo, tratou sobre as práticas das revoluções históricas até então.

Considerando que o principal do cristianismo é o amor ao próximo (Rm 13, 8; 1 Jo 4, 19-21), Comblin reconhece que há no amor cristão um gérmen de revolução, entendida como

---

[37] BARROS, Marcelo. O padre Comblin e sua Teologia Política. In: *Paralellus*: Revista de Estudos de Religião – UNICAP, v. 6, n. 11, Especial José Comblin, Recife, 2015, p. 70. Disponível em: http://www.unicap.br/ojs//index.php/paralellus/article/view/535. Acesso em 27 nov. 2017.

[38] HOORNAERT, Eduardo. O Apocalipse como fonte inspiradora da Cristologia de José Comblin. In: *Paralellus*: Revista de Estudos de Religião –UNICAP, v. 6, n. 11, Especial José Comblin, Recife, 2015, p. 59-66. Disponível em: http://www.unicap.br/ojs//index.php/paralellus/article/view/534. Acesso em 18 dez. 2017.

[39] COMBLIN, 1965, p. 168 *apud* BARROS, Marcelo. O padre Comblin e sua Teologia Política. In: *Paralellus*: Revista de Estudos de Religião –UNICAP, v. 6, n. 11, Especial José Comblin, Recife, 2015, p. 70. Disponível em: http://www.unicap.br/ojs//index.php/paralellus/article/view/535. Acesso em 27 nov. 2017.

[40] O Apocalipse, dizia ele, "é um livro enviado aos cristãos que contém a profecia a ser proferida pelos novos profetas". Que profecia é essa? Conforme lembra Barros, o Apocalipse diz, e Comblin sublinha isso, que se trata do "julgamento das nações" (Ap 20, 11-15) e hoje a tradução correta desse termo seria "o julgamento de todo tipo de imperialismo". Cf. BARROS, Marcelo. O padre Comblin e sua Teologia Política. In: *Paralellus*: Revista de Estudos de Religião –UNICAP, v. 6, n. 11, Especial José Comblin, Recife, 2015, p. 70. Disponível em: http://www.unicap.br/ojs//index.php/paralellus/article/view/535. Acesso em 27 nov. 2017.

constitutio libertatis. E é sobre este amor revolucionário que deve dedicar-se a Teologia. Em outras palavras, não há conhecimento verdadeiro de Deus senão na Caridade, de forma que o preceito da caridade não é um detalhe da Teologia. É, ao contrário, seu ponto de partida. É o seu objeto próprio, e todos os aspectos da mensagem bíblica só podem receber seu verdadeiro significado à luz da Caridade. Fazer teologia, então, não é outra coisa, senão, compreender melhor a Caridade.[41]

Constitutio libertatis, o tema da revolução, segundo Comblin, vincula-se a uma série de outros temas que permeiam a identidade cristã: à novidade e ao mundo novo, à promessa, à esperança, à liberdade, à aliança, à ação do Espírito, ao julgamento de Deus, ao Reino de Deus, à conversão, à Caridade, à opção pelos pobres, à Páscoa, à identidade da Igreja.[42]

Quando em 1968 a Igreja da América Latina se organizava para celebrar a Conferência de Medellín, Comblin escreveu, a pedido de Dom Helder Câmara um subsídio de preparação para a dita Conferência. "Esse texto era politicamente muito forte, denunciava claramente a ditadura militar brasileira e propunha resistência e oposição da Igreja".[43] Nesta fase, auge das ditaduras militares, publicou a obra *O poder militar na América Latina*,[44] na qual denunciava energicamente os equívocos da ideologia da segurança nacional no que tange à sua doutrina, seu sistema, sua referência e sua aplicação violenta nos países latino-americanos.[45]

Na década de 80, enfraquecidas as ditaduras militares, permanecem outras ditaduras, e Comblin percebe que a Igreja Católica começava a assumir um caminho reativo à renovação e propostas do Concílio Vaticano II. Seus escritos, então, tornam-se mais críticos em relação à Igreja e à própria produção teológica. Neste sentido a crítica, não somente *ad extra*, mas também e na mesma proporção, *ad intra* torna-se marca característica de sua teologia.

Dispostas essas referências do "político" em sua produção teológica, nos dedicamos agora à perspectiva combliniana da Teologia política. Sua principal característica é a crítica às ideologias. Por isso, organizamos nossa exposição da seguinte maneira: primeiro, apresentaremos a crítica de Comblin à teologia política na cristandade, especialmente naquilo

---

[41] COMBLIN, J. *Théologie de la pratique révolutionnaire.* Paris: Éditions Universitaires, 1974b, p. 21.
[42] COMBLIN, J. *Théologie de la Révolution.* Paris: Éditions Universitaires, 1974a, p. 216-234.
[43] BARROS, Marcelo. O padre Comblin e sua Teologia Política. In: *Paralellus*: Revista de Estudos de Religião – UNICAP, v. 6, n. 11, Especial José Comblin, Recife, 2015, p. 70. Disponível em: http://www.unicap.br/ojs//index.php/paralellus/article/view/535. Acesso em 27 nov. 2017.
[44] COMBLIN, Joseph. *El poder militar en América Latina.* Salamanca: Sígueme, 1978.
[45] A coragem e a força profética de suas ideias o colocaram sob suspeita do regime militar. Em 1972 foi detido, ao desembarcar no aeroporto de volta de uma viagem à Europa, e deportado. Após um breve período na Bélgica, voltou à América Latina e exilou-se no Chile por nove anos até que, expulso pela ditadura de Pinochet, pode voltar ao Brasil, primeiro com o visto de turista e mais tarde com visto permanente, após sua anistia em 1986. Cf. MUGGLER, Monica Maria. *Padre José Comblin*: uma vida guiada pelo Espírito. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012, p. 98- 186.

que se refere à relação com o poder. Depois apontaremos suas críticas às lacunas tanto da "nova teologia política" quanto da Teologia da libertação. E, por fim, discorreremos sobre a crítica ao messianismo e ao império, entendidos como ideologias incompatíveis com o Evangelho e o projeto de Jesus.

2.3 Teologia política na perspectiva de José Comblin

Conforme lembra em seu *Ensaio sobre o Espírito e a História*, ao tratar da teologia política, José Comblin parte do pressuposto que a teologia "exprime uma ação – frequentemente se diz, uma 'política'; a mensagem cristã se refere à ação de Deus e não pode ser formulada senão a partir dessa ação",[46] que não é outra senão a libertação dos pobres e oprimidos mediante o concurso da colaboração humana.

> O que chamamos de ação? Chamamos ação o que muda o mundo, aquilo que faz um homem mudar-se a si mesmo, mudar os outros homens. A ação consiste em passar do pecado à justiça, em mudar uma situação de pecado em uma situação de justiça, em passar do mal para o bem. Nenhum animal pode passar do mal para o bem, nem mudar assim seu comportamento, suas relações com seus semelhantes e consigo mesmo. Apenas o homem o consegue.[47]

É fato historicamente constatável, no entanto, que o homem facilmente transfere essa capacidade transformadora do agir para instâncias externas. Por muito tempo, a ação de transformar a realidade foi relegada a seres míticos e fantásticos; ou ainda, àqueles que detêm poder econômico e militar; ou ainda, aos intelectuais; ou aos supostos messias. Diante disto, a principal tarefa da teologia política, segundo José Comblin, é desmistificar as ideologias que camuflam e alienam essa capacidade de ação. Ideologias, inclusive, que permearam os diferentes modelos da relação entre teologia e política.

2.3.1 Crítica à Teologia Política na cristandade

Por cristandade entendemos "o estatuto de religião oficial da sociedade política e do Estado",[48] resultado daquela oferta do Imperador Constantino, conforme vimos no capítulo anterior. Em todo caso, a cristandade não é algo que mormente diga respeito ao passado. Ela tem sido renovada, "de maneira quase ininterrupta, por um número muito grande de poderes

[46] COMBLIN, José. *O Tempo da Ação*: ensaio sobre o Espírito e a História. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 18.
[47] COMBLIN, 1982, p. 54.
[48] COMBLIN, 1982, p. 154.

políticos nos Estados sucessores do antigo Império Romano".[49] Ela se define, segundo Comblin, a partir de três princípios: "é uma sociedade que adota os fins cristãos como seus próprios fins; é uma sociedade à qual, em troca, a Igreja oferece uma legitimação; é uma sociedade em que dois poderes, espiritual e temporal, permanecem distintos mas buscando agir em colaboração".[50]

Na cristandade, ainda que a Igreja não se identifique com a sociedade civil, os fins cristãos são assumidos quase completamente. O fim querido pelo Estado torna-se o mesmo fim pregado e querido pela Igreja, ou seja, o advento do Reino de Deus sobre a terra. E isso fica mais evidente, pelo fato de a Igreja reconhecer e apoiar as instituições civis. Apesar disso, a cristandade se fundamenta em dois poderes independentes. São poderes complementares, mas distintos.[51] Em todo caso, "tanto a distinção como a unidade dos dois poderes vem da unidade dos fins da sociedade".[52]

De todos os aspectos que poderíamos evocar, o que melhor descreve e caracteriza a cristandade é a relação com o poder, especialmente a assimilação de sua lógica dominadora. E é justamente essa a crítica teológico-política de José Comblin ao modelo de relação entre teologia e política desenvolvido na cristandade. Por um lado, há a legitimação do *status quo* social e, por outro lado, a completa adoção da lógica do poder por parte da Igreja.

> Sem dúvida, tudo isso não é explicitamente objeto da mensagem evangélica. Mas, graças ao sistema da dedução e das conclusões teológicas, os teólogos oficiais conseguem tirar do Evangelho a conclusão de que é preciso aceitar o reconhecimento do estado social, as relações entre as classes, o sistema de impostos, o serviço militar, as guerras decididas pelo rei ou pelo Estado e assim por diante.[53]

Isto posto, dediquemos atenção ao tema do poder, aspecto inalienável do contexto da cristandade e objeto da crítica teológico-política de José Comblin.

2.3.1.1 O poder

Parte constitutiva do político, conforme a diferenciação semântica apresentada no capítulo anterior, o tema do poder não está ausente no pensamento teológico-político de José

[49] COMBLIN, 1982, p. 154.
[50] COMBLIN, 1982, p. 163-164.
[51] COMBLIN, 1982, p. 164-167. "O imperador bizantino, João Tzimiskes, expressou a doutrina recebida durante o tempo que durou a cristandade no Oriente, ao dizer: 'Conheço dois poderes sobre a terra e nesta vida, o sacerdócio e o império; ao primeiro, o criador confiou o cuidado das almas, ao segundo, a autoridade sobre os corpos; as duas partes não sofrendo nenhum dano, o bem-estar reina no mundo'". Cf. COMBLIN, 1982, p. 167.
[52] COMBLIN, 1982, p. 168.
[53] COMBLIN, 1982, p. 171.

Comblin.[54] É recorrente, inclusive, na sua crítica profética à Igreja. De fato, "sempre fica mais claro que a questão fundamental para os cristãos hoje em dia é a questão do poder. Esta questão é a principal novidade, o principal desafio que a cultura contemporânea dirige à Igreja depois do Vaticano II".[55]

Para Comblin, o poder e seu uso possuem legitimidade segundo a Bíblia e o Evangelho. Entretanto, é importante esclarecer, seu uso só é legítimo quando se aplica à defesa dos oprimidos contra os opressores; o fazer triunfar a justiça sobre a injustiça.[56] Se não houvesse autoridade e poder eficazes, os opressores dominariam suas vítimas sem escrúpulo; os injustos oprimiriam os pobres sem temer castigo.

É neste sentido, portanto, que se deve entender os textos que falam da instituição de uma autoridade em Israel ou na Igreja, ou do reconhecimento das autoridades existentes, como é o caso dos versículos 1 a 7, do capítulo 13 da carta aos Romanos, ou os versículos 13 a 17 do capítulo segundo da primeira carta de são Pedro. É justamente essa legitimidade que confere, ao mesmo tempo, finalidade e limites ao poder. Quando os detentores do poder abusam de sua posição e atuam de um modo contrário à sua razão original, passando a oprimir e a apoiar a injustiça, favorecendo os ricos e poderosos em detrimento dos pobres, o poder perde sua legitimidade e razão de ser.[57]

Ao longo da história o poder efetivou-se de diversas formas. Considerar essa diversidade é importante quando se pretende acompanhar a crítica combliniana. Em épocas remotas os chefes eram os anciãos de determinadas famílias designadas pelo costume. Nestes casos a tradição indicava os ocupantes do poder que se limitava à manutenção dos costumes. Em outras épocas, os chefes eram militares ousados e destemidos que conquistaram o poder das armas e pelas armas. Nesta época o poder era bastante personalizado, uma vez que os militares conquistadores se intitulavam reis ou imperadores soberanos. Atualmente, o poder tende a ser

---

[54] Para aprofundar a abordagem sobre o poder segundo a compreensão de Comblin, sugerimos o capítulo 13 do Tomo II do seu Breve curso de Teologia. Cf. COMBLIN, José. *O Espírito Santo e sua missão*. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 283-304.

[55] COMBLIN, José. *Iglesia y poder*. Disponível em: http://teologianordeste.net/publicacoes/jose-comblin/73-iglesia-y-poder.html. Acesso em 05 dez. 2017.

[56] "Qual a função do Estado, do governante? Na Escritura está claro; mais ainda no salmo 72 que devia ser meditado constantemente por quem está metido na política. Aí, aparece claro, a função do Estado: defender os pobres contra os ricos. A função do Estado nos tribunais, no executivo, em todos os poderes, é defender os pobres contra a dominação, a exploração dos ricos. Isso é um princípio universal. Como dizia o santo rei São Luís de França na mensagem que deixou para o seu filho no testamento: 'Meu filho, se houver um conflito entre um rico e um pobre, você deve presumir que o pobre tem razão, até demonstrar o contrário, porque os ricos têm tantas maneiras de impor a sua vontade. A sua função de rei é colocar-se ao lado do pobre, e defender o pobre". Cf. COMBLIN, José. Libertação e poder. In: *Retomar a Teologia da Libertação na América Latina.* São Paulo: CEPIS, 2007. p. 44.

[57] COMBLIN, José. *Iglesia y poder*. Disponível em: http://teologianordeste.net/publicacoes/jose-comblin/73-iglesia-y-poder.html. Acesso em 05 dez. 2017.

mais anônimo e coletivo. É o poder do Estado, uma realidade abstrata, uma máquina poderosa e complexa.[58]

Por outro lado, é fato notável, existem utopias que anunciam o desaparecimento do Estado, do poder, da autoridade, e o advento, no futuro, de uma sociedade sem poder, na qual se obteria espontaneamente o acordo entre as pessoas porque todas se dariam conta do que é o interesse de todos. Bastaria seguir as leis da natureza e da economia. Em vez de obedecer às pessoas, os cidadãos obedeceriam às necessidades definidas pelas leis sociais. Seria o reino da ciência. Essa utopia tem sido alimentada e formulada tanto pelo liberalismo democrático, quanto pelo positivismo e pelo socialismo marxista.[59]

Segundo Comblin, é evidente que este sistema, pregado por essas ideologias, é irrealizável e nunca existiu. Ele só serve para ocultar o verdadeiro poder e desviar a atenção dele. Nos regimes liberais, sob a democracia teórica, por exemplo, existe a dominação das classes ricas, que sabem manipular e usar as instituições chamadas democráticas para seu proveito.[60] É preciso, portanto, atentar para a facilidade de corrupção do poder. Por sinal, a luta entre o povo de Deus e os poderes corrompidos ocupam grande parte da Bíblia e da história da Igreja.

> O poder leva a emancipar-se de Deus e da lei de Deus, e a atuar como se o detentor do poder fosse deus, como se fosse o salvador dos homens, como se tivesse um poder total e absoluto. Desta forma, reis, imperadores, Estados e ditadores aparecem como rivais de Deus e como falsos deuses. Os profetas denunciaram os casos dos faraós do Egito e dos reis da Assíria e da Babilônia (cf. Ez 28). Daniel denuncia os reis que herdaram o poder de Alexandre através de exemplos alegóricos dos reis da Babilônia (cf. Dn 3). O Apocalipse denuncia os imperadores romanos (cf. Ap 13). Todos eles afirmavam ter um poder que só pertence a Deus: eram falsas imitações do poder salvífico de Deus e do Messias.[61]

Neste ritmo o poder se transforma facilmente em instrumento de dominação, pondo em risco sua legitimidade. Favorecendo sua corrupção, o poder tende, também, a exigir de seus subordinados um verdadeiro culto e, para tanto, instaura uma religião política que assegura a encarnação de Deus no poder exercido. Neste contexto, o culto ao poder faz parte do culto a

---

[58] COMBLIN, José. *Cristianismo y Política*. Disponível em: http://teologianordeste.net/publicacoes/jose-comblin/103-cristianismo-y-politica.html. Acesso em 30 nov. 2017.

[59] "O messianismo da razão, da ciência, do progresso, é justamente o que está em questão, muito mais do que as velhas religiões positivas. Pois esse messianismo produziu suas obras: o século XX é seu fruto. Ninguém atribuiu esse século ao cristianismo, nem às religiões. Trata-se do século dos messianismos saídos do século XVIII e aceitos, racionalizados, legitimados pelos sistemas filosóficos do século passado, sobretudo o idealismo alemão". Cf. COMBLIN, 1982, p. 42.

[60] COMBLIN, José. *Cristianismo y Política*. Disponível em: http://teologianordeste.net/publicacoes/jose-comblin/103-cristianismo-y-politica.html. Acesso em 30 nov. 2017.

[61] COMBLIN, José. *Cristianismo y Política*. Disponível em: http://teologianordeste.net/publicacoes/jose-comblin/103-cristianismo-y-politica.html. Acesso em 30 nov. 2017.

Deus, já que entre ambos há uma estreita união. Em tempos modernos, dada a realidade da secularização, o poder recorre a outros argumentos, mas mantém a obrigação de ser cultuado e aprovado indiscriminadamente.

Frente a esta realidade, Jesus e, por causa dele, os cristãos e a Igreja, figuram como um anti-poder, um poder paralelo, diferente em tudo do poder estabelecido.

> Ainda que reconheça a legitimidade do poder, Jesus não o quer para si mesmo. O Evangelho é uma clara demonstração que ele não quer o poder e esta atitude sua desconcertou e escandalizou as autoridades e o povo de Israel, e inclusive seus discípulos [...]. Seu poder não se baseava nas armas, nem na tradição ou em algum dos elementos constitutivos do poder nas sociedades humanas. Seu poder se enraíza na liberdade humana: existe na medida em que consegue 'despertá-la'. É o poder de um chamado dirigido à liberdade e criador de liberdade.[62]

Obviamente, houve situações, e não foram poucas na história, em que a Igreja, através de seus dirigentes, usou das artimanhas do poder corrompendo-o de sua função e corrompendo-se por ele, afinal a Igreja dirigiu guerras santas e cruzadas contra os ditos inimigos da fé; praticou e usou a repressão policial, torturas e castigos. Aliou-se com o poder político para manter seus privilégios e *status*. São inúmeros os pecados da Igreja nesse campo, já que sempre está sujeita à tentação de imitar o Estado e pôr em prática seus métodos, quando tem a capacidade de fazê-lo. Dado ilustrativo desta realidade é a pretensa *donatio constantini*, já mencionada no capítulo anterior. Além da suposta doação dos territórios ocidentais do Império Romano ao Papa, o Imperador teria deixado expresso seu desejo de que

> [...] todos os reverendíssimos sacerdotes que servem a Santíssima Igreja Romana nos diferentes graus, tenham a distinção, poder e proeminência de que gloriosamente se adorna o nosso ilustre Senado, isto é, que se convertam em patrícios e cônsules e sejam revestidos de todas as demais dignidades imperiais. Decretamos que o clero da santa Igreja romana tenha os mesmos atributos de honra que o exército imperial. E como o poder imperial se rodeia de oficiais, edis, servidores e guardas de todas as classes, queremos que também a Santa Igreja Romana se adorne do mesmo modo.[63]

Essa referência da imitação do Estado por parte da Igreja remete-nos, então, àquilo que é o objeto central da crítica teológico-política de José Comblin com relação à cristandade: o abuso e a usurpação do poder na instituição eclesiástica.

---

[62] COMBLIN, José. *Cristianismo y Política*. Disponível em: http://teologianordeste.net/publicacoes/jose-comblin/103-cristianismo-y-politica.html. Acesso em 30 nov. 2017. Para aprofundar o tema da liberdade humana como centro da mensagem cristã e do poder-serviço de Jesus, sugerimos a obra: COMBLIN, José. *A Liberdade cristã.* São Paulo: Paulus, 2009.

[63] MATOS, Henrique Cristiano José. *Introdução à História da Igreja*. v.1. Belo Horizonte: O Lutador, 2009, p. 181.

2.3.1.2 Crítica ao poder na instituição eclesiástica[64]

Em qualquer sociedade humana a questão do poder é relevante. Na Igreja, ela é inevitável.[65] Apesar disso, a hierarquia eclesiástica trata de afastar a questão e até suavizá-la com a adoção de um vocabulário carregado de eufemismos. Presume-se, por exemplo, que na Igreja, tudo se faz por amor. O poder, na verdade, seria serviço (LG, n. 18-27). Conforme lembra Comblin, esta identificação procede, sobretudo, da ideologia imperial, segundo a qual, todo poder é positivo porque é serviço à sociedade. Outro equívoco sério é a identificação do poder da hierarquia com o poder de Deus.

Um importante exemplo a se evocar aqui, é o *Dictatus papae*, recolhido no pontificado de Gregório VII (1073–1085). De acordo com o historiador Henrique Cristiano Matos, "em suas 27 proposições o *Dictatus papae* exalta os poderes fundamentais do Pontífice Romano tanto dentro como fora da Igreja".[66] Desencadeia um processo de profunda centralização, já que o Papa detinha a "plenitude do poder", e vai direto rumo à hierocracia papal.

Essa mentalidade ganha maior destaque quando Bonifácio VIII (1235–1303), na controvérsia com o rei Felipe IV da França acerca dos direitos do rei em relação aos bens temporais do clero, promulga a bula *Unam Sanctam*.[67] Nela é possível ler:

> A una e única Igreja, portanto, tem um só corpo, uma só cabeça – não duas, como um monstro -, a saber, Cristo e o vigário de Cristo, que é Pedro e o sucessor de Pedro. Pelas palavras evangélicas aprendemos que neste seu poder há duas espadas, isto é, a espiritual e a temporal. Uma e outra, portanto, estão em poder da Igreja, isto é, a espada espiritual e a material. Mas esta é usada em prol da Igreja, aquela, ao invés, pela Igreja, uma pelo sacerdote, a outra pela mão dos reis e dos soldados, mas com a anuência e o consentimento do sacerdote. É necessário, de fato, que uma espada esteja sob a outra espada e que a autoridade temporal esteja sujeita ao poder espiritual.[68]

---

[64] Para aprofundamento, sugerimos a obra de José Comblin, intitulada "O Povo de Deus". Especialmente o capítulo 10, "O Povo de Deus e a instituição". Cf. COMBLIN, José. *O Povo de Deus.* São Paulo: Paulus, 2002.

[65] Referência indispensável, neste sentido, é a obra: *Igreja: carisma e poder*, do teólogo Leonardo Boff. Nela o autor apresenta uma série de dados que encaminham para a adequada relação entre o carisma e o poder na Igreja, considerando, sobretudo, que "primeiro vem o Reino como a primeira e última realidade englobando todas as demais. Depois vem o mundo como o espaço da historificação do Reino e de realização da própria Igreja. Por fim vem a Igreja como realização antecipatória e sacramental do Reino dentro do mundo e mediação para que o Reino se antecipe mais densamente no mundo". Cf. BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder.* Petrópolis: Vozes, 1982. p. 16.

[66] MATOS, 2009, p. 238.

[67] Para compreender melhor essa problemática sugerimos: IRVIN, Dale T.; SUNQUIST, Scott W. *História do movimento cristão mundial.* Volume I: do cristianismo primitivo a 1453. São Paulo: Paulus, 2004, p. 594-597. E sugerimos também: DREHER, Martin N. *A Igreja no mundo medieval.* Vol. 2. São Leopoldo: Sinodal, 1994, p. 95-99.

[68] DH 872 - 873

Esta bula é, possivelmente, o mais expressivo documento oficial de exaltação do poder papal até então. Nela fica evidente a corrupção do poder na hierarquia eclesiástica, como se os membros da hierarquia fossem os puros e legítimos representantes do poder divino. Segundo a bula de Bonifácio VIII, a submissão ao poder do Romano Pontífice era indispensável, inclusive, para a salvação.[69] Aqui é importante considerar que ao exercer o poder desta forma, a hierarquia eclesiástica não comunica

> [...] simplesmente a mensagem de Deus, senão toda uma teologia. Ao administrar os sacramentos, manipulam a religiosidade popular com sua magia e suas superstições. Ao governar suas paróquias ou suas dioceses atuam como patrões de empresas. Criam uma certa orientação da Igreja, não criam a Igreja que é produto do Espírito Santo, por meio da mediação de todos os cristãos, cada um com seu carisma. Se a orientação dada pelo clero não é corrigida e melhorada pelo povo cristão, ela se transforma em dominação. Então, o poder se faz dominação, como em todas as instituições humanas. Por isso existe sempre um problema político na Igreja, que é o problema de que os membros do clero são seres humanos e não puros depositários do poder de Deus. Que haja pessoas destinadas a governar, não se discute. Mas não se aceita a identificação de um poder humano com o poder de Deus.[70]

Obviamente esta não é uma questão nova. Desde seus primórdios o cristianismo se debate com a problemática que diz respeito ao poder. Diante deste problema, "os cristãos, no fundo sempre se dividiram em duas tendências e cada uma delas podia legitimamente se apoiar em uma série de textos do Novo Testamento".[71] Os que apoiam o poder referem-se, com frequência, ao capítulo 13 da carta aos Romanos. Em contrapartida há quem apele ao Apocalipse para atestar a incompatibilidade radical entre os poderes políticos e o cristianismo.

De acordo com Edward Schillebeeckx (1914–2009), "a preocupação por evitar possíveis perseguições é uma das razões de que o Novo Testamento 'retoque' os aspectos políticos da vida de Jesus".[72] Assim, antes de perguntar pela postura de Jesus frente à política é preciso analisar o interesse que poderiam ter as comunidades neotestamentárias para apresentar Jesus como politicamente inofensivo. Em todo caso, é preciso atentar que o Novo Testamento não é claro no que se refere ao problema político.

> De todos estes dados se desprende que o Novo Testamento teve inicialmente um interesse apologético em descrever a Jesus como apolítico, enquanto que o Apocalipse o vê como o grande combatente escatológico contra os poderes políticos injustos. Isto não quer dizer que o Novo Testamento tenha despolitizado a um Jesus político, senão que eliminou da vida de Jesus todos os elementos "desagradáveis" para os romanos (na medida em que pudessem dar pé a relacionar o cristianismo com os fatos

---

[69] DH 875.
[70] COMBLIN, José. *Iglesia y poder*. Disponível em: http://teologianordeste.net/publicacoes/jose-comblin/73-iglesia-y-poder.html. Acesso em 05 dez. 2017.
[71] COMBLIN, 1982, p. 161-162.
[72] SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo y los cristianos*: Gracia y Liberación. Madrid: Cristiandad, 1982, p. 556.

> acontecidos nos anos 66-77 [as revoltas judaicas]) a fim de evitar uma perseguição da Igreja.[73]

Quando, por exemplo, Paulo aconselha aos cristãos a postura frente ao poder imperial, ele não se inspira diretamente em Cristo, mas o faz "por motivo de consciência" (Rm 13, 5). A relação dos cristãos com as autoridades instituídas, neste caso, é "um problema de ética autônoma".[74] Já sua postura e compreensão com relação ao poder dentro da comunidade é outra, tudo indica. Se a relação dos cristãos com o poder imperial, na teologia paulina, não tem referência cristológica, a doutrina do poder na Igreja, ao contrário, se insere na sua doutrina sobre a Lei e o Espírito. Conforme lembra Comblin, para Paulo, "o poder apostólico consiste na autoridade para anunciar o evangelho de Jesus com força ao mundo. Para Paulo, na comunidade cristã, o poder de Deus se manifesta na abundância dos carismas, que são forças doadas a alguns membros ou a todos".[75]

Nos Evangelhos a questão do poder, no interior da comunidade, parece ser mais evidente. Segundo Comblin, "na mente de Jesus o problema do poder é o problema essencial e prioritário da comunidade".[76] Ao instalar um novo modelo de autoridade e relação com o poder, ele muda não somente a subjetividade, mas também as estruturas mesmas das relações sociais. Ao dizer, por exemplo: "não permitais que vos chamem 'Rabi', pois um só é vosso Mestre e todos sois irmãos. A ninguém na terra chameis 'Pai', pois só tendes o Pai Celeste. Nem permitais que vos chamem 'Guias', pois um só é vosso guia, Cristo" (Mt 23, 8-10), Jesus não quer transmitir simplesmente um ensinamento moral ou dar um exemplo de humildade, quer definir um modo de ser. Com esta questão dos títulos, Jesus quer mudar as estruturas de poder e das relações sociais.

> Durante séculos se interpretaram as palavras de Cristo no sentido que o discípulo de Jesus devia exercer as mesmas estruturas de poder de sempre com um espírito novo, e uma maneira diferente. O resultado foi que se exerceu a autoridade como sempre, mas com bons sentimentos. A Igreja caiu na mesma deformação que afeta as sociedades civis ou o povo de Israel, quer dizer, cometer a injustiça com bons sentimentos. Deu à destruição de pessoas um sentido edificante. Assim foi a Inquisição e todas as imitações da inquisição. Tudo se justifica pelo bem da pessoa perseguida, torturada ou morta. O ser cristão atuaria como todo mundo, e acrescentaria só bons sentimentos e sentido religioso: tudo pelo bem de Deus e de sua Igreja.[77]

---

[73] SCHILLEBEECKX, 1982, p. 558.
[74] SCHILLEBEECKX, 1982, p. 559.
[75] COMBLIN, José. *Iglesia y poder*. Disponível em: http://teologianordeste.net/publicacoes/jose-comblin/73-iglesia-y-poder.html. Acesso em 05 dez. 2017.
[76] COMBLIN, José. *Iglesia y poder*. Disponível em: http://teologianordeste.net/publicacoes/jose-comblin/73-iglesia-y-poder.html. Acesso em 05 dez. 2017.
[77] COMBLIN, José. *Iglesia y poder*. Disponível em: http://teologianordeste.net/publicacoes/jose-comblin/73-iglesia-y-poder.html. Acesso em 05 dez. 2017.

Esse equívoco hermenêutico, nada inocente, ganhou maior relevo sobretudo durante a cristandade. Na época, por exemplo, vemos destacar-se os presbíteros e, à frente deles, sempre mais os bispos monárquicos. Depois, com Constantino e seus sucessores que fizeram da Igreja a religião oficial e obrigatória do Império Romano, se cria o clero como casta separada e isolada do povo. Mais tarde, no século XI, na era dos papas beneditinos e gregorianos, o clero torna-se uma espécie de exército do papa. E, por fim, o Concílio de Trento que consagra a estrutura do clero, afirmando com força seus fundamentos e aumentando o poder centralizador do Papa. Percebe-se, por esse trajeto, que ao longo dos séculos legitimou-se o crescimento e a concentração do poder nas mãos do clero e, depois, do Papa. Segundo Comblin, isso aconteceu por três grandes motivos: "a defesa da ortodoxia da fé, a defesa dos sacramentos e a defesa da unidade da Igreja".[78] Obviamente não por isso em si, mas pelo poder que lhes estava vinculado.

Por trás desta leitura e aplicação do poder está, sem dúvida, uma tendência otimista que "acredita que não somente as pessoas que dispõem do poder político, mas a política em si mesma, podem ser transformadas pelo Evangelho".[79] Mas a pergunta primordial é, sempre, nisso tudo como está acontecendo o Reino de Deus: por meio do poder ou por meio dos pobres? Qual a prioridade? As orientações com relação ao poder na Igreja, então, precisam tocar diretamente sua estrutura de governança. Para Comblin,

> [...] em primeiro lugar se necessita reconhecer o poder dos leigos, baseado nos carismas e dons espirituais que receberam, as responsabilidades evangelizadoras que assumem. Em todas as instâncias, desde o concílio ecumênico até os conselhos paroquiais, os leigos devem ter voz deliberativa e podem decidir com o clero. Os leigos devem ter voz ativa. O princípio básico é que o poder não pode ser concentrado em uma só pessoa.[80]

Ao dizer isso, nosso autor encontra concordância em outros teólogos que tecem críticas ao poder na instituição eclesiástica. É o caso, por exemplo, de Hans Küng. Em sua obra *A Igreja tem salvação?*, o teólogo suíço, aproveitando-se das imagens da medicina, descreve o estado terminal da Igreja e as causas de sua doença. Para ele, é preciso aplicar uma intensa terapia ecumênica como medida adequada de salvação considerando, claro, que para todas as reformas o parâmetro e a medida são sempre o Jesus Cristo histórico. Tendo em mente esse Jesus,

> [...] a Igreja não deve ser entendida como aparato de poder, como empresa ou "grupo de empresas religiosas", a obstruir permanentemente o exercício do diálogo e da

[78] COMBLIN, José. *Iglesia y poder*. Disponível em: http://teologianordeste.net/publicacoes/jose-comblin/73-iglesia-y-poder.html. Acesso em 05 dez. 2017.
[79] COMBLIN, 1982, p. 162.
[80] COMBLIN, José. *Iglesia y poder*. Disponível em: http://teologianordeste.net/publicacoes/jose-comblin/73-iglesia-y-poder.html. Acesso em 05 dez. 2017.

> democracia, e sim deve ser vista como "povo de Deus", "corpo de Cristo" e como comunidade de espírito em todo mundo e nas comunidades locais. A instituição Igreja não deve ser entendida como "linha de combate bem ordenada ("*Acies bene ordinata*"), tampouco como "hierarquia sagrada" ("hierarquia"), e sim como "serviço" ("diaconia") direcionado às pessoas. O papa não deve ser entendido como semideus e como um autocrata espiritual, nem como comandante nem como executivo-chefe, mas sim como bispo condutor da Igreja Católica, com seu primado pastoral colegialmente vinculado ao colégio dos bispos, a serviço da ecumenia como um todo.[81]

De fato, o retorno ao Evangelho e à memória de Jesus é o "remédio" para as deturpações e abusos do poder na instituição eclesiástica. Não obstante isto, cabe lembrar, quando os profetas e os apóstolos cristãos, a exemplo de Jesus, criticam o poder, não é porque queiram conquistá-lo para si. Na verdade, a maneira crítica de os cristãos atuarem faz uma oposição que limita o poder. Ou seja, obriga o poder a restringir-se a seu papel legítimo. Esta oposição funciona, segundo Comblin, como um meio de pressão, como um anti-poder, uma força que obriga o poder a manter certos limites.[82]

Essa postura política dos cristãos e da Igreja figura, portanto, como participação na missão profética de Cristo,[83] que não era política, no sentido de restaurar a antiga teocracia que havia em Israel antes do exílio, mas era política à medida que questionava toda a estrutura da sociedade, reconhecendo que "o problema político fundamental não é a guerra e sim a estrutura da sociedade. Hoje, o profeta é político no sentido de Jesus: critica os governantes que querem manter as estruturas estabelecidas, que são injustas".[84]

Nesta linha, a evangelização mesma, por dirigir-se aos governantes e demais cidadãos, se reveste de força política ao anunciar a verdadeira realidade do poder na história da salvação.

> Aos governantes, a Igreja lhes recorda os limites do poder político e se opõe a que saiam desses limites. Opor-se ao aumento total do poder é evangelizá-los. Aos povos e aos pobres sem poder, a Igreja lhes confere seu anti-poder, seu próprio poder de resistência a um poder injusto, dominador, mentiroso ou blasfemador. Ela lhes ensina também o dever de resistir, de exigir seus próprios direitos de homens e de cidadãos [...]. A evangelização contém essa tarefa de conscientização e de organização dos

---

[81] KÜNG, Hans. *A Igreja tem salvação?* São Paulo: Paulus, 2012, p. 223-224.

[82] Referência adequada são, por exemplo, as Semanas Sociais Brasileiras patrocinadas pelo Setor de Pastoral Social da CNBB. A primeira, em 1991, tratou do tema do trabalho; a segunda, que finalizou em 1994, tratou de buscar com ampla participação de brasileiros de todas as regiões, alternativas e protagonistas para o Brasil que todos queremos, impelidos pela urgência de se concretizar, para todos os cidadãos, o acesso à terra, à educação, à saúde, ao trabalho, à moradia, ao conjunto de direitos sociais básicos. A terceira semana se desenrolou de 1997 a 1999. E a quarta, entre 2004 e 2006. Cf. SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. *Do Vaticano II a um novo concílio?* O olhar de um cristão leigo sobre a Igreja. São Paulo: Loyola, 2004, p. 34. Destas Semanas Sociais destacamos e sugerimos o texto final da segunda Semana: CNBB. *Brasil: alternativas e protagonistas*: por uma sociedade democrática. Petrópolis: Vozes, 1994.

[83] Esta participação está sacramentada no Batismo. Pela unção do Crisma, suplica-se que o batizado seja "consagrado com o óleo santo, para que participe da missão do Cristo, sacerdote, profeta e rei". RITUAL DO BATISMO. São Paulo: Paulus, 1999.

[84] COMBLIN, José. *A Profecia na Igreja.* São Paulo: Paulus, 2008, p. 58.

> pobres, de modo que eles sejam capazes de opor-se a um poder que faz o contrário de seu dever e de sua missão.[85]

Isso nos leva a concluir que a fé, a Igreja e, consequentemente, a Teologia têm relevância e papel políticos na história, sobretudo, quando se reconhece que a Igreja e a Teologia não se acham centradas em si mesmas, mas devem estar à disposição da ação dos homens, empregadas na libertação integral de todos, cristãos e não-cristãos.

Foi justamente esta consciência que logrou, nos Anos 60 do século XX, o desenvolvimento da "nova teologia política" europeia, conforme vimos no capítulo anterior. Essa nova forma de relação entre teologia e política possui, no entanto, apesar de muitos acertos, algumas lacunas. E, conforme indicamos anteriormente, também sobre elas José Comblin tem uma palavra de consideração crítica.

2.3.2 Crítica à Teologia Política europeia: a "nova Teologia Política"

De acordo com Metz, "o saber teológico constitui um saber de seguimento prático na tensão entre mística e política".[86] Nisto a teologia política europeia concorda com a Teologia latino-americana. E não só nisto. Ambas têm, como denominador comum, uma especial sensibilidade para com a teodiceia.[87] Não tanto para justificar Deus, mas para dar ouvido e eco ao sofrimento humano que, por muito tempo, foi ignorado pela teologia. Além disso, "também se poderia qualificar estas duas teologias como 'pós-idealistas'".[88] Conforme lembra Carlos Mendonza-Álvarez "a teologia política de Johann Baptist Metz, e depois a da libertação de Gustavo Gutiérrez, cada uma em seu respectivo contexto, mostraram a força própria da indignação ética que ultrapassa os efeitos perversos da modernidade tecnocientífica".[89]

Não obstante essas concordâncias a teologia política europeia vê-se colocada diante de interpelações e críticas. O próprio Metz, na obra "*A 'teologia política' em discussão*" (1969),

---

[85] COMBLIN, José. *Cristianismo y Política*. Disponível em: http://teologianordeste.net/publicacoes/jose-comblin/103-cristianismo-y-politica.html. Acesso em 30 nov. 2017.

[86] METZ, Johann Baptist. Teologia Europea y Teologia de la Liberación. In: COMBLIN, José; GONZÁLES FAUS, José I.; SOBRINO, Jon (Org.). *Cambio social y pensamento Cristiano en América Latina.* Madrid: TROTTA, 1993, p. 264.

[87] Para aprofundar este tema, sugerimos a obra: ESTRADA, Juan Antonio. *A impossível teodiceia:* a crise da fé em Deus e o problema do mal. São Paulo: Paulinas, 2004.

[88] METZ, 1993, p. 263. Por "pós-idealista" entendemos o paradigma teológico que difere tanto daquele neoescolástico, quanto daquele idealista transcendental. A teologia pós-idealista reconhece a não inocência social, política, cultural e ética de toda teologia. Para aprofundar essas diferenciações, sugerimos a obra: COMBLIN, José. *Teologia da Libertação, Teologia neo-conservadora e Teologia liberal.* Petrópolis: Vozes, 1985.

[89] MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. *O Deus escondido da pós-modernidade*: desejo, memória e imaginação escatológica. Ensaio de teologia fundamental pós-moderna. São Paulo: Realizações, 2011, p. 201.

apresentou, por suas respostas, quatro pontos melindrosos aos quais estava exposta a teologia política: o conceito e o objeto da teologia política; a relação entre teologia política e ética política; o caráter teológico da teologia política, com uma particular atenção à memória, entendida em sentido cristão; e, por último, a relação entre teologia política e Igreja.

Da parte conservadora, a crítica é de que a "nova teologia política" seria apenas uma variante dialética e secularizada da antiga teologia política. Ou ainda, que trabalharia numa politização da fé e imanentização da escatologia cristã. Da parte da Teologia latino-americana da libertação, apesar das concordâncias que mencionamos, a crítica é de que a teologia política europeia permaneceu prisioneira da modernidade, conforme erigida pelo Iluminismo europeu.[90]

De acordo com Hugo Assmann,

> [...] pelo fato de haver desencadeado, por seus enunciados vagos, um furacão de discussões, a teologia política europeia se viu obrigada, em um segundo tempo, a fazer uma quantidade de esclarecimentos e distinções de tipo teórico. Aceitou ingenuamente as regras do jogo da discussão com posições reconhecidamente reacionárias. Com isso perdeu algo de seu *pathos* inicial. Além disso, seu conteúdo sócio analítico é deploravelmente vago ainda em relação à situação do mundo opulento, mas muito mais ainda em relação às urgências do terceiro mundo [...]. Um erro fundamental, me parece, está no fato de que Metz tenha voltado à ideologia da distinção (separação) entre ética política e teologia política, distanciando-se por aí do contexto concreto da práxis.[91]

Para Comblin a teologia política europeia "é incapaz de chegar a uma nova reforma porque seus esforços não conseguem romper o sistema de valores e de vida de sua sociedade".[92] Neste sentido, concordando com Gutiérrez, precisamos convir que a teologia política europeia está longe da fermentação revolucionária vivida nos países do terceiro mundo, o que não lhe permite descer ao fundo da situação de dependência, injustiça e espoliação em que se encontra a maior parte da humanidade. Falta-lhe a marca da experiência, tantos das lutas e conflitos, quanto da aspiração pela liberdade.[93]

Considerando esses dados, José Comblin, para aprofundar a crítica à teologia política europeia, transporta e adapta a pergunta motriz daquela "nova teologia política". Considerando a realidade do mundo, marcado pela opressão, e num continente de excluídos, a pergunta:

---

[90]ARENS, 2005, p. 75.
[91]ASSMANN, Hugo. *Teologia desde la práxis de la liberación*. Ensayo teológico desde la America dependiente. Salamanca: Sígueme: 1973, p. 17-18.
[92]COMBLIN, Joseph. La teologia de la liberación en Latinoamerica: El tema de la liberación. In: *Selecciones de Teologia*, v. 13, n. 50, abr/jun, 1974, p. 168.
[93]GUTIÉRREZ, 1985, p. 190.

"como falar de Deus depois de Auschwitz?", amplia-se e transforma-se, segundo Comblin, na pergunta sobre "como falar de Deus Pai num mundo de excluídos?".[94]

Ao mudar substancialmente a pergunta, Comblin faz perceber que o importante já não é a preocupação do (*quomodo*) como falar, mas sim a preocupação é sobre (*quis*) quem pode falar de Deus Pai neste mundo em que estamos. O problema já não é mais a justificativa de Deus, mas a relevância do que se diz sobre ele.[95] E a relevância do anúncio passa, necessariamente, pela validade do anunciador. Se antes, para a teologia moderna, incluindo aí a política, o 'não-crente' representaria o desafio primário, agora o desafio é partir do 'não homem', isto é, do pobre, do explorado, do marginalizado. Em outras palavras, o desafio agora é fazer teologia partindo do avesso da história.[96]

Segundo José Comblin, muitos discursos religiosos e piedosos são cínicos porque não enxergam as pessoas às quais se dirigem, como aconteceu muitas vezes com os discursos proferidos na tranquilidade das cátedras de filosofia e na paz dos conventos que, inconscientes de sua situação privilegiada, não aceitaram reconhecer os sofrimentos dos interlocutores. Sendo assim, quem tem o direito de falar de Deus Pai no mundo dos excluídos? Somente quem compartilha a vida deles, as provações deles, a angústia deles. Então, quem pode falar do Pai? Em primeiro lugar, Jesus.[97]

> Jesus pode porque é pobre, fraco, vulnerável. Jesus não mostra os atributos de poder que eram comuns no seu tempo. Jesus compartilha a vida sofrida dos pobres do seu tempo, os camponeses. Conheceu a fome, a sede, a falta de casa, as humilhações dos grandes, o sentimento de impotência diante das injustiças. [...]. Sentiu solidariedade com os excluídos de seu país. Ele pôde falar dos lírios do campo e dos passarinhos para um povo que tantas vezes passava necessidade. Pôde falar porque ele próprio compartilhava essas necessidades. [...]. Além disso, ele manifesta sinais de compaixão pelas dores do seu povo. Põe à disposição deles tudo o que pode. O seu próprio comportamento confere credibilidade ao seu discurso.[98]

---

[94] "Depois da Segunda Guerra Mundial quando apareceu todo horror do Holocausto, levantou-se uma questão: pode-se falar de Deus depois do Holocausto? Se Deus é Pai, como pôde assistir impassível a tal monstruosidade? Que valor podemos atribuir à paternidade de Deus em tal situação? Não somente o silêncio de Deus. Há também o silêncio das religiões, o silêncio da Igreja Católica de modo particular. Quem ficou calado nessa circunstância com que direito pode ainda falar de Deus? Depois de ter mostrado tal ausência de fé, tanto medo, que valor pode ter ainda o seu testemunho? ". Cf. COMBLIN, José. Como falar de Deus Pai num mundo de excluídos? In: *Convergência*, v.34, n. 326, out., 1999, p. 500.

[95] Nesta mesma linha de raciocínio encontra-se Gustavo Gutiérrez na obra: GUTIÉRREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*: uma reflexão sobre o livro de Jó. Petrópolis: Vozes, 1987.

[96]ARENS, 2005, p. 76.

[97] "No Antigo Testamento ninguém se atreve a tratar a Deus de Pai: nem os profetas, nem os reis, nem os sacerdotes, nem os sábios. Às vezes fazem uma leve comparação, mas a oração que Jesus aprendeu quando era criança não era oração dirigida ao Pai. A invocação ao Pai é criação dele". Cf. COMBLIN, José. Como falar de Deus Pai num mundo de excluídos? In: *Convergência,* v.34, n. 326, out., 1999, p. 497.

[98] COMBLIN, José. Como falar de Deus Pai num mundo de excluídos? In: *Convergência*, v.34, n. 326, out., 1999, p. 498.

Com isso, Comblin critica também, numa dimensão metodológica e semântica, a predominância de um vocabulário apenas retórico, típico da mentalidade europeia. Conforme lembra Metz, "domina na Europa uma retórica sem consequências sobre a libertação, que se situa demasiadamente elevada e abstrata".[99] Isto faz da teologia, mesmo aquela política europeia, um saber pouco aplicável e pouco comprovado na realidade concreta. E a tentativa de equalizar o binômio teoria e práxis acaba ficando desfavorecida. O que desfavorece, igualmente, a mensagem de salvação oferecida pelo cristianismo.

> A relação essencial entre teoria e práxis é uma constante antropológica. E o é porque, graças a ela, a cultura humana, enquanto empresa hermenêutica, ou tentativa de encontrar um sentido, e enquanto empresa encaminhada a dar um novo sentido e a melhorar o mundo, adquire estabilidade. No plano do que é infra-humano (por exemplo, no mundo animal), a estabilidade e possibilidade de sobrevivência da espécie e do indivíduo está assegurada pela natureza do instinto, essa elasticidade inata para adaptar-se a um meio novo ou em vias de mudança, e pela lei evolutiva do mais forte em luta pela vida. Agora bem, se os homens não querem fazer de sua história uma espécie de darwinismo espiritual, quer dizer, uma história na que só a vontade, as ideias e o poder dos mais fortes e dos triunfadores nos ditem o que é bom e verdadeiro para o homem, então a única garantia responsável, em um plano humano, para alcançar uma cultura estável e cada vez mais digna do homem – para alcançar o que redunda na salvação do homem – é a conjunção de teoria e práxis.[100]

Disposta a desenvolver e aplicar essa conjunção necessária a Teologia latino-americana, conforme se apresentou no capítulo anterior, insistiu com veemência nesta relação da teoria com a prática valorizando, inclusive, o primado da práxis. Imbuída de certo sentimento de rebeldia contra a morte dos inocentes a Teologia da libertação promoveu um agudo senso de ação, de responsabilidade e de condução da história, sempre em busca de agir na contramão da dominação. No entanto, apesar de louváveis esforços, Comblin observa, mesmo nesta Teologia, certas lacunas. E também sobre elas lança um olhar crítico.

2.3.3 Crítica à Teologia latino-americana da Libertação.

De acordo com Jung Mo Sung, o senso crítico de José Comblin atingiu não somente correntes teológicas diversas da sua, mas abarcava, também, críticas à própria corrente teológica à qual pertencia, a saber: a Teologia da Libertação.[101] Em Comblin a vocação

---

[99] METZ, 1993, p. 264.
[100] SCHILLEBEECKX, 1982, p. 722.
[101] MO SUNG, Jung. Tarefas inacabadas das gerações, o reino de Deus e o novo império. In: HOORNAERT, Eduardo. *Novos desafios para o cristianismo*: a contribuição de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2012, p. 140.

intelectual se realizava "como algo que mantém um estado de alerta constante, de disposição perpétua para não permitir que meias verdades ou ideias preconcebidas norteiem as pessoas".[102]

A principal crítica de Comblin à Teologia latino-americana da Libertação diz respeito à adoção do otimismo hegeliano-marxista, no que toca à noção de história.[103] "Com efeito, sua visão da salvação na história era demasiado dependente de certa visão hegeliana do progresso e da dialética da história".[104] Na década de 60, quando teólogos da libertação estavam começando a dialogar com o pensamento marxista nas suas análises da realidade e das práticas libertadoras, alguns assumindo quase por completo o otimismo da dialética hegeliano-marxista em relação ao desenrolar da história, Comblin disse que o "hegelianismo e seus derivados transformaram o cristianismo num mito grandioso. O marxismo, por exemplo, é a grande mitologia do nosso tempo".[105]

Conforme sua análise, a Teologia da libertação, sem muita criticidade, entrou facilmente na ideia da modernidade; e fez isso, em grande parte, por intermédio do marxismo. Infelizmente, um marxismo meio generalizado, muito vago, indefinido. Isto levou à impressão de que uma revolução marxista poderia realizar a paz, a justiça, a tranquilidade, a etapa final.[106]

De fato, lembra Ignacio Ellacuría, "o marxismo ofereceu elementos importantes à teologia da libertação".[107] E isto não constitui, em si, um erro.[108] Afinal, casos similares aconteceram ao longo da história: a adoção do aristotelismo, do platonismo e do existencialismo, por exemplo. Contudo, para entender adequadamente esta relação adotiva é importante considerar, de acordo com o teólogo suíço Georges Cottier (1922-2016), os pressupostos metafísicos e religiosos subjacentes à ideia de revolução; da mesma forma é importante considerar o esquema messiânico que faz do marxismo uma ideologia mobilizadora da ação e que opera inclusive em sua pretendida objetividade científica.

---

[102] SAID, Edward W. *Representações do intelectual:* as Conferências Reith de 1993. São Paulo: Cia das Letras, 2005, p. 31.

[103] Marx concorda com Hegel numa série de concepções histórico-filosóficas fundamentais. Aqui, basta dizer que ambos veem no processo histórico um racionalismo objetivo que realiza o estado adequado da humanidade num caminho dialético ascendente. "Em Hegel, a história universal aproxima-se da sua perfeição no espírito nacional cristão-germânico (e sua perfeita conscientização tem lugar na filosofia de Hegel) ao passo que em Marx isso sucede na ação revolucionária (da prática revolucionária) do proletariado". Cf. FETSCHER, Iring. *Karl Marx e os marxismos.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970, p. 54.

[104] MENDOZA-ÁLVAREZ, 2011, p. 202.

[105] COMBLIN, 1968, p. 183

[106] COMBLIN, 2007, p. 36-37.

[107] ELLACURÍA, 2000a, p. 473.

[108] Muito embora a Congregação para a Doutrina da Fé tenha considerado erro gravíssimo, chegando a publicar dois documentos oficiais, contendo a avaliação em nível magisterial da Teologia da Libertação desenvolvida na América Latina. "Ambos documentos da Congregação para a Doutrina da Fé de 1984 e 1986 (a *Libertatis nuntius* e a *Libertatis conscientia*) se predeterminam a preservar as 'Teologias da Libertação' de se tornarem ideologias, perdendo assim o seu caráter de teologia". MÜLLER Gerhard Ludwig. *Pobre para os pobres:* a missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 45.

O que explicaria a fascinação de muitos cristãos pelo marxismo, e pelos messianismos políticos, seria o fato de enxergarem nessas ideologias certo aspecto religioso:

> [...] o marxismo é uma forma secularizada da visão escatológica da história. Esta visão da história depende da original concepção de tempo própria da visão judeu-cristã da Salvação. A Salvação se dá no tempo, se o entendemos como qualitativamente orientado, quer dizer, com um sentido que inclui significação e direção. Esta concepção é hoje parte nuclear da herança do Ocidente, de seu inconsciente coletivo. Segundo isto, o homem moderno pensa em função do futuro. E o pode fazer de duas maneiras. A primeira é o processo científico da previsão, a segunda o religioso do messianismo [...]. Em Marx, através de Hegel e dos primeiros pensadores socialistas, confluem as duas correntes, animadas de uma esperança terrestre, que estão vivas em seu tempo: o messianismo laico de poetas e filósofos que projetam um futuro radiante de humanidade na imagem de Jerusalém, Grécia ou a Cristandade Medieval e o racionalismo do progresso que, a partir de Descartes, acompanha o desenvolvimento das ciências e das técnicas.[109]

Os elementos transformados do marxismo, no entanto, possibilitaram, em boa medida, a novidade da Teologia da Libertação. É inegável o aporte positivo da referência marxista à vivência da injustiça social, por exemplo. Ou a interpretação material e política do pobre. Ou ainda, na dimensão epistemológica, o método dialético.[110] Por outro lado, existem elementos marxistas que são inconciliáveis com a fé cristã.

> Antes de tudo, o chamado ateísmo e a consideração absolutamente material de toda a realidade e não só da história ou da realidade humana [...]. A negação de toda transcendência da história, isto é, a negação explícita de que a história tenha a ver com Deus e Deus com a história [...]. A negação de um destino pessoal depois da morte é também um pensamento não conciliável com a fé cristã.[111]

Mas a crítica de Comblin não versa tanto sobre estes pormenores relacionais. Sua crítica é, sobretudo, à concepção de história adotada pela Teologia da libertação sob a influência do otimismo hegeliano-marxista. Aconteceu que a Teologia da libertação adotou, em detrimento da concepção bíblica, noções próprias das filosofias da história típicas da modernidade: a noção "da história como uma totalidade cuja lei é o desenvolvimento",[112] e a noção "do progresso e da revolução que levaria a humanidade a se libertar das dominações de uns sobre outros e da natureza sobre os seres humanos".[113] E este é um típico sintoma da redução da Teologia às categorias da Filosofia.

---

[109] COTTIER, Georges M. Marxismo y mesianismo. *Selecciones de Teología*, v. 14, n. 54, abr/jun, 1975, p. 150-151.
[110] Para aprofundar o aporte do marxismo à teologia da libertação, sugerimos o artigo de Ignacio Ellacuría: *Teología de la liberación y marxismo.* Publicado em: ELLACURÍA, Ignacio. *Escritos teológicos I*. San Salvador: UCA Editores, 2000, p. 461-497.
[111] ELLACURÍA, 2000a, p. 505.
[112] COTTIER, 1975, p. 151.
[113] MO SUNG, 2012, p. 140.

Para Comblin, filósofos e teólogos, ainda que colaborem um com o outro, estão em lugares diferentes e enxergam a realidade de maneira diferente.

> O filósofo situa-se dentro do tempo, dentro da história e investiga sobre o tempo que o envolve: o que significa o passado, o futuro, este presente, uma certeza no meio de duas incertezas, e enigmático por causa das mesmas incertezas. O teólogo adota o ponto de vista de Deus, o qual envolve num só olhar o tempo e a eternidade, os seres temporais e os outros que não cabem no nosso tempo. Por isso o teólogo não usa a palavra história no sentido dos filósofos.[114]

Assim, a categoria central que conceitua a história não deveria ser, para o teólogo, aquelas típicas das filosofias da história, mas, sim, a categoria bíblica das gerações. "O ritmo fundamental da história é constituído pela geração. A história é sucessão de gerações".[115] A história, para o teólogo, deveria ser *Toledôt*.[116]

> O conceito bíblico de história restabelece as verdadeiras proporções dos conceitos filosóficos e manifesta os seus limites. Assim, por exemplo, a noção bíblica permite desmitologizar as filosofias que se deixaram levar pelas mitologias. Numa visão bíblica da sucessão das gerações e das tarefas, limitadas e determinadas pela experiência da observação concreta, a partir de uma criação feita por Deus, podemos procurar a verdade do marxismo: desmitologizar o marxismo, e buscar o núcleo de verdade, a verdadeira mensagem que ele contém. No fundo, o marxismo trata da revolução social que traz consigo a revolução técnica do mundo moderno. É um elemento importantíssimo da história presente, capaz de esclarecer as responsabilidades e as tarefas da geração atual. Mas não era preciso para isso criar uma mitologia nova, lançar um messianismo, e perturbar a consciência de verdade da humanidade.[117]

Para Comblin, o resultado das filosofias da história é uma visão mítica da história. Enquanto alguns argumentam em favor da tese de que os mitos expressam, antecipadamente, o mundo que será, seja porque prometido por Deus ou porque a evolução do universo produziria isso, nosso autor critica essa visão mítica, não só pelo equívoco que lhe é inerente, mas também pela forte carga opressora que ela esconde. "Em outras palavras, são visões míticas da história que serviram muito bem e ainda servem para legitimar os impérios ou sistemas opressivos totalitários, sejam eles hoje capitalistas ou socialistas/comunistas".[118] Esse misticismo, por sua vez, acaba negando a história e desemboca na fuga para o eterno e o absoluto.

---

[114] COMBLIN, 1968c, p. 179.
[115] COMBLIN, 1968c, p. 186.
[116] Da raiz *yalad*, gerar. De acordo com o *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento* (2011), no hebraico bíblico não existe uma palavra para "História". No escrito sacerdotal usa-se *toledôt*, "genealogia", como título de períodos históricos e, em consequência, para a estruturação de épocas (Gn 5,1; 10,1; 11,10; 25,12; 36,1.9). É o que assegura também o *Vocabulário de Teologia Bíblica* (1972), ao considerar que todo homem nasce dentro de uma geração, conforme indicam os *toledôt.*
[117] COMBLIN, 1968c, p. 188.
[118] MO SUNG, 2012, p. 145.

Exemplo desse misticismo é o messianismo. Segundo Comblin, ele "dificilmente escapa à censura de mitologia. Se for encarado ao pé da letra, pode muito bem ser representado como uma forma de mito futuro."[119] De acordo com Christian Duquoc (1926–2008), "na atual situação dos estudos sobre o messianismo parece que essa tensão para o futuro, a partir de um líder religioso, não se desenvolveu fora do raio de influências bíblicas".[120] Apesar disso é preciso cuidar para não cair no equívoco sinalizado por Comblin: transformar o cristianismo em um messianismo. Porque o "o cristianismo não é um messianismo: ele utiliza temas do messianismo para dizer outra coisa".[121]

Continuando, então, nossa análise da Teologia Política na perspectiva de José Comblin, abordaremos agora, conforme nos dispomos para este capítulo, essa importante característica de seu pensamento teológico-político: a crítica ao messianismo.

2.4 A crítica ao messianismo

Para José Comblin, "o messianismo é uma racionalização da crença na iminência do advento do mundo novo, baseado no fim da história".[122] E como tal ultrapassa as esferas das religiões. "Em nossos dias, conhecemos não somente os messianismos clássicos ou religiosos, mas, também, messianismos secularizados".[123] Os primeiros esperam a intervenção de Deus. Os segundos esperam a intervenção de uma força imanente à história.

> Recentemente L. A. Rossi, discordando de clássicas posições que atribuem o messianismo unicamente às camadas pobres e insatisfeitas com a realidade presente, defende que existe também um messianismo das classes dominantes. Ele não é simplesmente uma força transformadora, revolucionária. Existe um messianismo que é um engodo conservador para prolongar o paraíso dos felizes em dado momento da história.[124]

Dentro do cristianismo, por sua vez, o messianismo atrela-se, especialmente, àquela tensão básica de passado e futuro. No entanto, esta tensão, ou melhor, esta esperança messiânica cristã, não fica isenta de ideologização. A perspectiva bíblica do messianismo e a tensão

---

[119] COMBLIN, 1968b, p. 80.
[120] DUQUOC, Christian. *Cristologia.* Ensaio dogmático II: o Messias. São Paulo: Loyola, 1980, p. 238. Para aprofundar e diferenciar a dimensão messiânica cristã, sugerimos a obra: FITZMYER, Joseph A. *Aquele que há de vir.* São Paulo: Loyola, 2015.
[121] COMBLIN, 1968, p. 80.
[122] COMBLIN, 1982, p. 63.
[123] COMBLIN, 1982, p. 63.
[124] LIBANIO, João Batista. *Olhando para o futuro:* prospectivas teológicas e pastorais do Cristianismo na América Latina. São Paulo: Paulus, 2003, p.7-8.

escatológica cristã influenciaram, por exemplo, a concepção ideológica de utopia que influencia o Ocidente: o desejo de encontrar no futuro o ideal de perfeição.

Isso fica atestado pelo surgimento, ao longo da história, de uma série de messianismos, milenarismos e escatologismos que jogam com a insatisfação do presente e com a promessa de um futuro melhor. Durante a Idade Média, por exemplo, uma referência obrigatória neste sentido é a figura do abade calabrês Joaquim de Fiore (1123–1202). No Brasil, exemplos importantes são os movimentos messiânicos de Canudos e Contestado, vivenciados no final do século XIX e início do século XX.[125] Atualmente, conforme salientou Libanio, voltam "movimentos religiosos messiânicos e apocalípticos, que não envolvem somente as classes dominadas, mas também grupos de bem-estar material, que carecem de sentido de vida, mergulhados no materialismo e no hedonismo".[126]

Frente a esta realidade a Teologia política assume, segundo Comblin, a tarefa de desmistificar as ideologias, especialmente aquelas que se escondem por trás das filosofias da história.

> Por que desmistificar? Porque fechadas dentro de uma racionalidade, impedem de ver o que acontece. Uma vez que se pensa compreender a história, sabe-se antecipadamente o que deve acontecer, e não se olha mais para o que acontece realmente. No decurso destes dois últimos séculos, as filosofias da história (liberalismo, positivismo, hegelianismo, fascismos de todos os tipos, etc.) justificaram aos olhos de seus adeptos a recusa de ver a história. Em nome do conhecimento da história, encarnaram a recusa da história ou a recusa de ver o que realmente acontece. Se o cristianismo denuncia as filosofias da história, é em nome da obrigação de partir de todo o real, de todos os fatos, e não de uma seleção prévia.[127]

Para Comblin, a história deve ser entendida como sucessão de gerações. E mais que isso, a história é feita de obras inacabadas. "Uma geração pode abandonar a tarefa inacabada da geração anterior e começar outra obra que deixará também inacabada".[128] Por muito tempo a teologia, inclusive a da Libertação, foi influenciada pelo conceito de história como uma escatologia secularizada, ou seja, a história seria uma sucessão de fases que, finalmente, desembocariam num estado definitivo. Neste sentido, à história como desenvolvimento corresponderiam as teologias de messianismos. Para Hegel, por exemplo, com seu espiritualismo clássico, o definitivo seria o advento da razão. Para Marx, com sua revolução social, já que a revolução racional abriu caminho para o capitalismo, o definitivo seria o

---

[125] Para aprofundar esses movimentos brasileiros sugerimos a obra: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no Mundo.* São Paulo: Dominus, 1965. E, também, a obra: BRITO, Ênio José da Costa; TENÓRIO, Waldecy (Org.). *Milenarismos e messianismos ontem e hoje.* São Paulo: Loyola, 2001.
[126] LIBANIO, 2003, p. 11.
[127] COMBLIN, 1982, p. 71.
[128] COMBLIN, 2007, p. 30.

comunismo com a superação da luta de classes. Mas, "o hegelianismo e seus derivados transformam o cristianismo num mito grandioso".[129]

A realidade, no entanto, evidencia que a história não é como a modernidade tinha pensado. Não há ponto de chegada definitivo. "Não há revolução total que mude a sociedade completa. Não há autoridade que seja capaz de atingir todos os setores da vida social globalizada. Todas as revoluções mudam um aspecto da realidade, mas deixam que sobrevivam muitas estruturas do passado e permitem a entrada de novas estruturas".[130]

A história, como já dissemos, não é uma sucessão de gerações na qual poderíamos ver um sentido "linear" em direção à plenitude. Em outras palavras, não há evolução cumulativa, como prega o mito do progresso que marcou o mundo moderno e ainda marca o sistema econômico capitalista global. Essa crítica, no entanto, não significa voltar a uma visão cíclica do tempo, muito menos assumir a visão fragmentária, típica da pós-modernidade; antes, essa crítica faz entender que a história é feita de obras inacabadas porque é, fundamentalmente, sucessão de gerações. "Essa visão da história é bastante inquietadora, para não dizer perturbadora, pois coloca no centro da história o seu caráter provisório e o futuro como algo aberto, a ser escrito pelas futuras gerações com suas tarefas inacabadas".[131]

Como na política, na Igreja também se pensava no fim da história. Ele se daria mediante a realização do Reino de Deus na malha das estruturas eclesiásticas e políticas. Exemplo claro desta mentalidade é a cristandade que se identificou como a maior e única definitiva realização do Reino de Deus na terra. Nela, a sociedade adotou fins cristãos como seus próprios fins; a Igreja ofereceu legitimação ao *status quo* social; os dois poderes, espiritual e temporal, ainda que distintos, buscaram sempre agir em colaboração.[132] Com o advento da secularização o Reino de Deus confundiu-se, como pregava Hegel, com o reino da razão. No entanto, nesta época, houve a tragédia das duas Guerras Mundiais. "Hoje em dia, a ideologia oficial dos EUA anuncia que o atual império americano é a paz definitiva, a autêntica realização do reino de Deus na terra".[133]

O que está por trás destas experiências? O que elas têm em comum? Ao que parece, "o que atrai a muitos, modernos e pré-modernos, conservadores ou progressistas em termos sociais, é a garantia de que Deus ou o Bem Supremo guia as lutas pela libertação ou salvação e

[129] COMBLIN, José. *O provisório e o definitivo*. São Paulo: Herder, 1968, p. 183.
[130] COMBLIN, 2007, p. 29.
[131] MO SUNG, 2012, p. 147.
[132] COMBLIN, 1982, p. 163-164.
[133] COMBLIN, 2007, p. 31.

que, portanto, a vitória está garantida".[134] Em outras palavras, a concordância é a crença nas ideologias e misticismos que apelam para o definitivo, quando, na verdade, a história é feita de provisórios. Para Comblin, essas certezas não passam de fugas, truques da consciência para esconder uma fraqueza. Essa "fuga para o eterno se apoia nos mitos, e deles se serve para tentar desmentir a realidade provisória e esquecer seu caráter frágil. Pois, para um homem, é um desafio ter que enfrentar permanentemente a fragilidade de sua condição e a incerteza do que é e pode".[135]

O maior mito, portanto, que perpassa tanto a cristandade quanto a modernidade é o messianismo: uma racionalização da crença na iminência do advento do mundo novo, mediante o fim da história. Os messianismos clássicos esperam a libertação e a volta do mundo novo pelo envio de um Messias. Os messianismos secularizados esperam o mesmo advento por uma necessidade considerada científica, em resumo, de um deus imanente ao mundo.[136] E o maior equívoco, conforme dissemos anteriormente, é ter o cristianismo como um messianismo. Essa questão se desdobra em dois problemas básicos: primeiro, a crença de que é possível organizar no interior da história, nesta terra, uma sociedade perfeita onde o bem superou completamente o mal; em termos religiosos, a realização plena do Reino de Deus na terra. Segundo, a expectativa de um ser mítico capaz de realizar isso.

Por certo, Jesus e seus discípulos se dirigem a um povo imbuído de messianismo.[137] E, em certa medida, conforme diz Ignacio Ellacuría, Jesus adquiriu e desenvolveu uma certa consciência messiânica que diz respeito à sua missão pública.[138] Contudo é preciso compreender bem essa consciência para não cair no equívoco de considerar a missão de Jesus e, em decorrência dela, o cristianismo como um messianismo sem mais. Tomemos como referência as tentações sofridas por Jesus no deserto, segundo o relato sinótico (Mc 1, 12-13; Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13).

> O falso messianismo que se propõe a Jesus está expresso nas pedras que se convertem em pão para que o povo lhe siga; o alarde teofânico no templo, que deslumbraria ao povo sem interiorização nem libertação alguma; o poder e a glória dos reinos da terra, que foram entregues ao diabo, e que ele dá a quem quiser. O conjunto da tentação é, portanto, bem claro: um messianismo de grandes conquistas materiais, de presença

[134] MO SUNG, 2012, p. 148.
[135] COMBLIN, 1968, p. 74.
[136] COMBLIN, 1982, p. 63-64.
[137] Para aprofundamento sugerimos a obra de Emilio Voigt: *Contexto e surgimento do Movimento de Jesus.* Especialmente no capítulo IV, Voigt apresenta uma ampla contextualização da esperança messiânica de Israel e de efeito da pregação de Jesus neste contexto. Cf. VOIGT, Emilio. *Contexto e surgimento do Movimento de Jesus*: razões do seguimento. São Paulo: Loyola, 2014.
[138] ELLACURIA, 2000b, p. 43.

> triunfal entre os homens encantados, e a imposição de seu reino pelo poder e pela glória dos estados.[139]

A narrativa das tentações transparece, portanto, que a dimensão messiânica ocupava o pensamento de Jesus. E muito mais o de seus contemporâneos e compatriotas. Como já dissemos, Jesus e seus discípulos se dirigem a um povo imbuído de messianismo e o Evangelho não tem sentido para um povo sem esperanças. No entanto, Jesus teve que vencer a tentação do falso messianismo. Não desmente a esperança messiânica, mas a desvia do futuro para o presente.

> Em vez de se fixar na espera do reino que está para vir, é preciso reconhecer a presença desse reino no presente, isto é, na ação presente. O objeto do Evangelho consiste em fazer passar a atenção do futuro para o presente. Consiste em dizer que o reino que importa em primeiro lugar é aquele que já está presente. Em vez de agir para o futuro, é preciso agir no presente. Em vez de buscar a libertação para o futuro, é preciso buscá-la no presente, isto é, na ação libertadora presente. O Evangelho de Jesus é este: o reino de Deus se decide agora, é agora que ele se estabelece.[140]

Neste sentido, a proximidade do Reino de Deus anunciada por Jesus (Mc 1, 15) não diz respeito, simplesmente, a uma proximidade futura, mas, também uma proximidade atual. O Reino está próximo, não somente porque vem, mas porque já está entre nós (Lc 17, 21). É uma realidade atuante. Obviamente não de acordo com a expectativas humanas, nem se confundindo com o poder do mundo; já que Deus escolheu o que é loucura para confundir os sábios; o que é fraco para confundir os fortes; o que no mundo é vil e desprezado, o que não é, Deus escolheu para reduzir a nada o que é, a fim de que nenhuma criatura possa vangloriar-se diante Dele (1Cor 1, 27-29).

Em todo caso, o Reino de Deus, por não se confundir com os poderes do mundo, "não tem realização completa na história, porque é um processo sempre inacabado que é preciso sempre recomeçar, cada vez em circunstâncias diferentes. Mas, isto não pode ser um pretexto para sair da história".[141] Antes, deve-se continuar a luta em favor dos pobres e dos marginalizados apesar de saber que não há "solução final". Deve-se continuar, pois nessa luta se revela a presença de Deus na história.

Conforme assegura Comblin,

> [...] o importante é contemplar como o Reino de Deus se está realizando, como está andando no meio do mundo, no meio da humanidade atual. Uma coisa já sabemos: o Reino não tem realização definitiva, pode mudar, deve mudar, deve purificar-se de

[139] ELLACURIA, 2000b, p. 46.
[140] COMBLIN, 1982, p. 64.
[141] COMBLIN, 2007, p. 31-32.

> seu passado e de todos os pecados do passado, transformar-se, emancipar-se e conquistar a liberdade e a igualdade; deve resgatar ideais evangélicos com novas etapas, novas expressões [...]. Transformação total não haverá, nem na sociedade política, nem na economia. Transformação deve haver, como movimento constante, permanente, de questionamento permanente de tudo o que existe e que cada geração está encarregada de transformar.[142]

Por certo a crítica ao messianismo elaborada por Comblin não se aplica apenas ao equívoco de transformar o cristianismo em um mito. Ela se estende, também, aos messianismos secularizados da contemporaneidade. De fato, ao longo da história são inúmeros os exemplos de messias e bandeiras messiânicas. No entanto, em nossos dias, o messianismo foi assumido, sobretudo nas esferas políticas e econômicas, sob o nome de "império".

2.4.1 Crítica ao império

No início de sua trajetória teológica, concordando com a nascente Teologia da Libertação, Comblin abordou o tema do imperialismo nos moldes da teoria da dependência, entendida como "elemento chave para a interpretação da realidade latino-americana".[143] Recentemente, no início do século XXI, no livro *Quais os desafios dos temas teológicos atuais?*, ele aponta que o grande desafio de nosso tempo é o império.

"Tema teológico por si",[144] o império condiciona a cultura, a política, a economia e, obviamente, a religião. Quem ousa não se adaptar aos seus ditames torna-se inexistente, ou pior, encarna, como diz Baumann, os "demônios interiores" que merecem destruição.[145] Mas, o que entender por império? O que isso significa? Parece-nos importante definir esta referência, antes de continuar a análise crítica de Comblin.

A obra *Império*,[146] lançada por Antonio Negri e Michael Hardt no ano 2000, proporciona-nos a ideia de império como uma rede, uma conformação de poder que, sem um centro unificado, constitui um modo de exercício do poder que se estende globalmente. Todavia, outra compreensão possível, e mais contundente, trata o império como a convergência de poderes econômicos, políticos, culturais, militares e religiosos, em um sistema de dominação que impõe o fluxo de benefícios do vulnerável ao poderoso. O império cruza todas as fronteiras,

---

[142] COMBLIN, 2007, p. 35-36.
[143] GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*: perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000, p. 33.
[144] COMBLIN, José. *Quais os desafios dos temas teológicos atuais?* São Paulo: Paulus, 2005, p. 7.
[145] "Cada vez mais, *ser pobre* é encarado como um crime; empobrecer, como o produto de predisposições ou intenções criminosas – abuso de álcool, jogos de azar, drogas, vadiagem e vagabundagem. Os pobres, longe de fazer jus a cuidado e assistência, merecem ódio e condenação – como a própria encarnação do pecado". Cf. BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade.* Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 59.
[146] NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Império.* Rio de Janeiro: Record, 2004.

distorce identidades, subverte culturas, subordina nações-Estados, e marginaliza ou coopta comunidades religiosas.[147]

Sob estes aspectos Comblin identifica o império como sendo os Estados Unidos.[148] Reclamando para si o dever de defender o mundo e a missão de dirigi-lo, o império americano condiciona a política, mina a cultura mundial e padroniza a economia. Promove a cultura do individualismo radical e pratica o neoliberalismo que transforma o ser humano em mercadoria e enxerga o mundo como um grande mercado, no qual o grupo dos vencedores é formado pelas multinacionais, e o dos vencidos pelos países fracos e setores fracos dos países ricos.

Essas características, segundo Comblin, fazem do império algo que diz respeito à Teologia, afinal, o reino do dinheiro não é algo insignificante para um cristão. "Além disso, o império mundial mostra-se como representante oficial e como missionário do cristianismo. Ele tem uma ideologia com base religiosa. O império é cristão, fanaticamente cristão".[149]

Neste sentido, conforme lembra Richard Horsley no livro *Jesus e o império* (2004), o sociólogo Robert Bellah,

> [...] mostrou a enorme influência da herança bíblica e cristã sobre a "Religião Civil Americana" que, dada a "separação entre Igreja e Estado", estrutura a coesão religiosa do país. O martírio do presidente Abraham Lincoln chegou a introduzir uma "figura de Cristo" na "religião civil" americana, ampliando, com conteúdos do Novo Testamento, a infusão bíblica já existente nela [...]. Muitos movimentos reformistas, conclamando o país aos seus valores e ideais originários (como povo bíblico), recorrem à herança bíblica dos Estados Unidos [...]. Um dos seus representantes mais eminentes, Walter Rauschenbusch, acreditava que o reino de Deus proclamado por Jesus podia perfeitamente inspirar uma transformação das instituições americanas.[150]

Obviamente isso também interessa à Teologia. Inclusive porque o império, como já se disse, tendo base religiosa reclama para si *status* de transcendência. De acordo com Jung Mo Sung, essa transcendência produzida pelo império cumpre três funções vitais para a dominação: primeiro fornece critérios para interpretar a realidade e fazer juízos morais de acordo com seus valores; segundo, impõe-se como horizonte de desejo; e, por fim, estando além da factibilidade

---

[147] Para maior aprofundamento, sugerimos o relatório do 24º Concílio Geral da Associação Mundial de Igrejas Reformadas. Disponível em: http://presbiteriodesaopaulo.com/UserFiles/File/A%20CONFISSAO%20DE%20ACCRA.pdf. Acesso em 12 mar. 2018.

[148] "O que doravante condiciona tudo é o novo império americano". COMBLIN, 2005, p. 5.

[149] COMBLIN, 2005, p. 6.

[150] HORSLEY, Richard A. *Jesus e o império*: o reino de Deus e a nova desordem mundial. São Paulo: Paulus, 2004, p. 8.

histórica, sempre está estimulando a acumulação e o consumo, e, ao mesmo tempo, culpando os pobres por sua não realização.[151]

Esta suposta transcendência apoia-se numa teologia. Para Comblin, "a teologia dominante, a do império, é a teologia da prosperidade. Ela garante que Deus dará a prosperidade a todos os que aderem ao sistema. Deus resolve todos os problemas individuais; por conseguinte, não há mais problemas sociais".[152] Estes sintomas exigem, portanto, denúncia. E a Teologia política de Comblin, crítica do império, faz-se ouvir como uma das mais aguçadas, porque coloca em evidência a questão fundamental por trás das artimanhas do império: a aniquilação dos pobres.

Para nosso autor, as questões fundamentais continuam sendo estas: "existem ou não existem os pobres? O sistema está resolvendo o problema da pobreza? Não se trata somente de pobreza material, mas de pobreza social, intelectual e humana".[153] No fundo, conforme salienta Mo Sung, "o grande tema teológico de Comblin, que perpassa todas as suas reflexões e que, para ele, deveria estar presente na preocupação de todas as gerações, é a vida dos pobres".[154] Dito isto, compreendemos porque Comblin passa a identificar o império, não mais com o império norte-americano, mas com o sistema capitalista global, onde os Estados Unidos têm um papel preponderante. Assim, a crítica ao império que marca sua Teologia Política, transforma-se em denúncia deste sistema que quer negar o problema da existência dos pobres.[155]

Utilizando a noção de "mundo" dos evangelhos, Comblin formula o grande desafio para a teologia e as Igrejas da seguinte forma: "O tema agora é a luta do Espírito contra o pecado do mundo. Estamos numa sociedade cujos valores e objetivos estão em oposição total ao evangelho".[156] O problema já não é mais um sistema antropocêntrico, mas sim, um devastador sistema capitalcêntrico.

> Diante desse quadro, qual é a atitude dos cristãos? Uma primeira resposta é de natureza profética. Como profeta a Igreja denuncia o mal do mundo, a injustiça, a destruição do ser humano e de toda criação. Denuncia o modelo capitalista da economia que provoca injustiças e opressões. A ideologia neoliberal contém uma sacralização do dinheiro e da riqueza, uma idolatria do dinheiro que é o extremo oposto da mensagem cristã.[157]

---

[151] MO SUNG, Jung. O Império e a transcendência. In: NÉSTOR, Míguez; RIEGER, Joerg; MO SUNG, Jung. *Para além do espírito do Império*: novas perspectivas em política e religião. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 91-143.
[152] COMBLIN, 2005, p. 7.
[153] COMBLIN, 2005, p. 15.
[154] MO SUNG, Jon. Tarefas inacabadas das gerações, o reino de Deus e o novo império. In: HOORNAERT, Eduardo. *Novos desafios para o cristianismo*: a contribuição de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2012, p. 165.
[155] Cf. MO SUNG, 2012, p. 166.
[156] COMBLIN, José. *A vida em busca da liberdade.* São Paulo: Paulus, 2007, p. 178-179.
[157] COMBLIN, José. *Cristãos rumo ao século* XXI: nova caminhada de libertação. São Paulo: Paulus, 1996, p. 206.

Por trás destas posturas está a ideologia e a compreensão equivocada de que a história humana se rege em função do progresso. Como se a história pudesse ser pensada e racionalizada como uma totalidade que possui uma unidade intrínseca a ela, como uma "flecha atirada em direção ao futuro". É esta, justamente, a compreensão das filosofias da história que têm dominado o mundo moderno, como dissemos. E já que a tarefa da Teologia política é desmistificar as ideologias, a crítica de Comblin, ocupando-se, também dessas ideologias totalizantes, figura, portanto, como crítica teológico-política.

Conclusão parcial

Ao longo deste capítulo procuramos apresentar o específico da Teologia Política na perspectiva de Comblin. Atentos às características de seu método teológico e à sua sensibilidade para com o tema "político" destacamos, na sua produção teológica, uma apurada atenção aos "sinais dos tempos" e uma lúcida e profética crítica histórica aos diversos modelos de relação entre Teologia e Política. Convicto de que a tarefa da Teologia política é desmistificar as ideologias, Comblin desenvolveu adequadamente esta tarefa sem poupar, nem mesmo, a corrente teológica da qual fazia parte. Sua crítica, pelo que vimos, não se debruçou apenas sobre as vertentes teológicas diversas da sua. Ao contrário, provando sua honestidade intelectual, sua crítica estendeu-se também à própria Teologia da Libertação naquilo que são suas lacunas.

Por certo, a grande preocupação de José Comblin não foi a crítica às teologias em si, enquanto esforço para comunicar a mensagem cristã. Sua preocupação foi, antes, a crítica às ideologias que condicionaram o fazer teológico, sobretudo, no que toca ao seu aspecto político. De todas estas ideologias, conforme apresentamos, o messianismo é a mais gritante, quando entendido de forma equivocada. Por trás da mentalidade obstinada e autoritária da cristandade, está o messianismo eclesiástico. Por trás da mentalidade secularizada e racionalista da modernidade, está o messianismo da razão e do progresso. Por trás do otimismo hegeliano-marxista, ingenuamente assumido pela Teologia da Libertação, está o messianismo que transforma o cristianismo num mito.

De fato, conforme diz Cottier, concordando com a crítica de Comblin:

> o que alimenta os mitos revolucionários é a ideia de que o Reino de Deus possa se realizar sobre a terra a nível de cidade política. Daí a concepção "totalitária" do político como a nova divindade que traria ao homem a felicidade. A instauração de uma sociedade justa é uma tarefa urgente e que não pode esperar. Mas não é a febre da impaciência revolucionária que teria que alimentar a convicção desta urgência,

> senão o fato, se se é cristão, de sentir com os pobres e de compartilhar suas dificuldades e suas esperanças.[158]

Neste sentido, precisamos atentar que toda crítica combliniana não é crítica sem mais. Ela se reveste de esperança e se destina à esperança. Da mesma forma que dirige uma palavra profética e crítica frente aos poderes, nas suas mais variadas formas, provoca igualmente uma esperança ativa na transformação da realidade. Nas palavras de Eduardo Hoornaert, sua contribuição teológica pode ser adjetivada "em duas palavras, a serem entendidas de forma inter-relacionada: criticidade e comprometimento".[159] Por isso, tendo percorrido este caminho de aproximação à Teologia política na perspectiva de José Comblin, no próximo capítulo abordaremos, especificamente, a articulação entre a esperança cristã e o compromisso histórico. Entendendo que essa articulação é a proposta de sua Teologia Política da Libertação.

[158] COTTIER, 1975, p. 152.
[159] HOORNAERT, 2012, p. 12.

3 TEOLOGIA POLÍTICA DA LIBERTAÇÃO: ESPERANÇA E COMPROMISSO HISTÓRICO

A Teologia Política na perspectiva de José Comblin, conforme demonstramos no capítulo anterior, caracteriza-se pela criticidade e pelo comprometimento. Ao indicar, partindo da diferenciação entre religião e Evangelho, as lacunas presentes tanto na teologia política da cristandade, quanto na teologia política europeia e mesmo na Teologia latino-americana da Libertação, nosso autor traz à tona a constante necessidade de articulação entre a esperança e o compromisso histórico.[1]

A esperança nos faz enxergar criticamente a realidade, e o compromisso histórico, revestido de profecia, nos faz lutar para transformar esta mesma realidade, ainda que a transformação plena não aconteça na história. Esta articulação, longe do romantismo dos mitos, nos mergulha na realidade. Nela se percebe a ação de Deus pela permanente atividade do Espírito que agiu em Jesus de Nazaré (Lc 4, 18-19).

Por esta razão, neste último capítulo, dedicaremos nossa atenção à esperança cristã e ao compromisso histórico, características do pensamento de José Comblin e da Teologia Política da Libertação. Na primeira parte do capítulo, apresentaremos o problema escatológico do Reino de Deus, enquanto objeto privilegiado da esperança cristã. Em seguida, trataremos da esperança, segundo a compreensão de Comblin. E, por fim, da necessidade do compromisso com a realidade histórica.

3.1 O Reino de Deus: objeto da esperança

O Reino de Deus, em sua plena realização, é o objeto por excelência da esperança cristã.[2] Mais do que isso, o Reino de Deus se vive na esperança. Ele é o aspecto objetivo, e a esperança é o aspecto subjetivo da mesma realidade: a peregrinação que é a existência humana.[3] Isso leva a concluir que, "o problema teológico básico é o da escatologia, quer dizer, como é que se

[1] Para aprofundar a compreensão da esperança como dimensão política da fé cristã, sugerimos: YAKSIC, Miguel. *Política y religión*: Teología pública para un mundo plural. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2010, p. 95-112.
[2] Para aprofundar essa compreensão sugerimos: SOBRINO, Jon. Centralidad del reino de Dios en la Teología de la Liberación. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Org.). *Mysterium Liberationis*: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Madrid: Trotta, 1990, p. 467-510.
[3] COMBLIN, José. *O Espírito Santo e sua missão.* São Paulo: Paulinas, 1984, p. 239.

instala o Reino de Deus".[4] Em função deste problema muitas deturpações e equívocos se instalaram ao longo da história: a cristandade, por exemplo, "se identificou como a maior, única e definitiva realização do Reino de Deus na terra, até a segunda vinda de Cristo";[5] na modernidade, pela marca da secularização, esse *status* foi reclamado pela razão. Na contemporaneidade, o império, que quer ser religioso e cristão, se autoproclama realizador do Reino de Deus nesta terra. Em todos estes casos, no entanto, imperam compreensões equivocadas tanto acerca do Reino de Deus, quanto sobre a história humana.

Conforme sinalizamos no capítulo anterior, por trás destas ideologias está a compreensão de que a história humana é uma "flecha apontada para o futuro", que avança em vias de progressão e superação; e o Reino de Deus, instaurado por uma figura mítica, seria o estágio final dessa linha progressiva. Mas isso é mito. Para nosso autor, a história humana é uma sucessão de gerações e de tarefas inacabadas.[6] E o "Reino de Deus não tem realização completa na história, porque é um processo sempre inacabado que é preciso sempre recomeçar, cada vez em circunstâncias diferentes".[7] Essa é, inclusive, a novidade cristã. A novidade e o diferencial da mensagem de Jesus.

Para compreender, no entanto, esta novidade cristã, ou seja, a tensão escatológica do Reino de Deus, precisamos considerar a implicação mútua dos caráteres cristológico e pneumatológico do Reino. Em outras palavras, para compreender o Reino de Deus é preciso atentar para a ação de Jesus e para a ação do Espírito. Fora deste quadro a compreensão do Reino fica comprometida e deficiente.

3.1.1 O caráter cristológico do Reino de Deus

Segundo Comblin, tal como aparece nos Evangelhos, o conceito de Reino de Deus é criação de Jesus. "Um dos poucos conceitos que lhe são próprios".[8] No entanto o anúncio do Reino de Deus esteve presente na atividade dos antigos profetas, porém, ele ocupa menos espaço que o anúncio dos castigos que ameaçavam o povo de Deus e seus inimigos. O traço

[4] COMBLIN, José. A realização do Reino de Deus. In: *Retomar a Teologia da Libertação na América Latina*. São Paulo: CEPIS, 2007. p. 32. Para aprofundar a abordagem da escatologia cristã, sugerimos a obra: LIBANIO, João Batista; BINGEMER, Maria Clara L. *Escatologia Cristã.* Petrópolis: Vozes, 1985.
[5] COMBLIN, 2007, p. 31.
[6] Para aprofundar essa compreensão sugerimos o artigo História e Salvação. In: COMBLIN, José. *Os sinais dos tempos e a evangelização.* São Paulo: Duas Cidades, 1968, p. 177-196.
[7] COMBLIN, 2007, p. 31.
[8] COMBLIN, José. *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 92.

apocalíptico[9] desenvolvido a partir do século II a.C., por exemplo, evidencia o Reino de Deus como equivalente à destruição deste mundo e o surgimento de um mundo novo. Segundo esta mentalidade, o Reino se instalaria após um "tempo de tal angústia qual jamais terá havido até aquele tempo, desde que as nações existem" (Dn 12,1). Tal Reino não estaria em continuidade com a história deste mundo. Após o tempo da angústia e da destruição, Deus salvaria, então, seus eleitos, aqueles inscritos no livro da Vida (Ex 32,32-33; Sl 69,29; Sl 139,16; Is 4,3; Lc 10,20; Ap 20,12ss), fazendo-os resplandecer "como as estrelas por toda a eternidade" (Dn 12,3).

> Historicamente Jesus era contemporâneo desse movimento religioso apocalíptico. No entanto, sua mensagem não era apocalíptica. Não falava de um Reino de Deus depois da destruição deste mundo. O seu anúncio principal era a proximidade do Reino de Deus nesta terra para a humanidade atual.[10]

A pergunta que se impõe, a esta altura, é: Que é o "Reino"? A resposta pode não ser encontrada de maneira definitiva, mas é possível propor algumas aproximações. De acordo com a tradição religiosa de Israel, o Reino de Deus não é redutível a conceitos, é "o próprio poder de Deus atuando sob a forma de juízo e, sobretudo, de salvação em nossa história, mas cuja realização plena se manifestará somente no final dos tempos".[11] A tônica, portanto, não está na dimensão geográfica do exercício do poder, mas na ação mesma, na intervenção da soberania de Deus na história. Neste sentido, conforme lembra Schillebeeckx,

> a Soberania de Deus e o Reino de Deus são, por conseguinte, dois aspectos de uma só realidade. Aquela indica o caráter dinâmico, presente, do domínio de Deus; o Reino de Deus indica antes o estágio definitivo a que aponta a ação salvífica de Deus. Presente e futuro estão, pois, intimamente relacionados. Deus é senhor da história e outorga soberanamente a salvação aos homens.[12]

Se observarmos na narrativa sinótica a descrição do início da vida pública de Jesus, encontraremos alguns dados que nos ajudam a entender melhor o que seria o Reino.

> Tanto Mc como Mt apresentam o começo da missão pública de Jesus com estas palavras: "Jesus foi para a Galileia e proclamava a boa-notícia dizendo: 'completou-se o tempo, está próximo o Reino de Deus, convertei-vos e crede no evangelho'" (Mc 1, 14. /Mt 4,17). Em Lc o começo da vida pública ocorre na sinagoga de Nazaré com o anúncio da boa-notícia aos pobres e a libertação dos oprimidos (Lc 4,18), mas o

[9] Para aprofundar a compreensão sobre a Apocalíptica sugerimos a obra: COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica*: uma introdução à literatura apocalíptica judaica. São Paulo: Paulus, 2010.
[10] COMBLIN, José. *A profecia na Igreja.* São Paulo: Paulus, 2008, p. 66. "Independente da interpretação do sentido que se possa atribuir à expressão "Reino de Deus", salta logo aos olhos a sua frequência nos sinóticos e de modo especial nos lábios de Jesus. De fato, das 122 vezes presentes no Novo Testamento, 99 estão nos sinóticos e 90 proferidas por Jesus. Logo se trata de uma expressão ligada à própria pregação de Jesus e que depois quase desaparece no Novo Testamento". Cf. LIBANIO; BINGEMER, 1985, p. 102.
[11] LIBANIO; BINGEMER, 1985, p. 103.
[12] SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesús: la historia de un viviente.* Madrid: Christianidad, 1981, p. 129.

> próprio Jesus relaciona a boa-notícia com o reino: "É preciso que anuncie a boa-nova do Reino de Deus, porque para isso é que fui enviado" (Lc 4, 43). A fonte Q resume programaticamente a missão de Jesus em termos de boa-notícia aos pobres, equivalente à boa-notícia do reino.[13]

Essas referências nos fazem intuir por onde vai a compreensão da realidade do Reino: boa-notícia-pobres-libertação-anúncio. Mas a pergunta permanece: *quid sit Regnum Dei?* O que é o Reino de Deus? A fim de responder adequadamente esta questão, parece-nos razoável atentar à indicação das três vias apresentadas por Jon Sobrino na obra *Jesus, o libertador* (1994): a via nocional, a via dos destinatários e a via da prática.[14]

Pela primeira via consideramos que Jesus, anunciando o Reino, não estava apresentando algo novo para seus ouvintes. Todos já ouviram, em algum momento, referências ao reinado de Deus. Muitos salmos o citam (Sl 99; 145). A literatura profética também lhe faz referência, sobretudo nos momentos singulares de tribulação do povo (Is 52, 7–12). Pela segunda via consideramos, para melhor compreensão da realidade do Reino, outra referência importante: os destinatários do anúncio de Jesus, que, segundo a tradição sinótica, são, principalmente, os pobres. E, por fim, pela terceira via nos debruçamos sobre a prática de Jesus, entendida em sentido amplo: palavras e atos.

Levando em consideração a via nocional é válido salientar, além do que se disse, que a expressão "Reino de Deus" é uma formulação apocalíptica tardia. É a referência à capacidade de intervenção de Javé na história. É o governo de Deus em ação para transformar uma realidade má e injusta em outra boa e justa. É, como diz Sobrino, "uma utopia que responde a uma esperança popular secular no meio de inumeráveis calamidades históricas; é por isso, o bom e o sumamente bom. Mas é também algo libertador, porque vem no meio de e contra a opressão do anti-reino".[15] No tocante à via do destinatário é importante esclarecer que os pobres aos quais o reino se destina, de acordo com os sinóticos, são caracterizados por dois aspectos: necessidade básica e desprezo social. E, para aproximar-se da via da prática, por sua vez, basta olharmos para os Evangelhos e as diversas atividades de Jesus ali narradas.

Além de tudo isso, é preciso destacar, para Jesus a irrupção do Reino é algo gratuito, realizado por Deus em favor do povo e se traduz numa vida libertada e aberta a um "mais". Uma possibilidade aberta e presente a todo ser humano para que viva de uma forma muito mais livre e autêntica. Pois bem, ainda que haja controvérsias sobre o completo significado da

---

[13] SOBRINO, Jon. *Jesus, o Libertador*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 106.
[14] Para aprofundar esta distinção das vias, sugerimos: SOBRINO, Jon. *Jesus, o Libertador*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 110-159.
[15] SOBRINO, 1996, p. 113.

expressão Reino de Deus na pregação de Jesus, não podemos negar que se trata de uma realidade que é, ao mesmo tempo, futuro e presente.

Conforme diz Oscar Cullmann (1902–1999),

> [...] a existência da tensão entre o presente e o futuro é a novidade que aparece com o Cristo. Do contrário ainda estaríamos no judaísmo. Se a esperança no futuro é mais intensa do que no judaísmo, é precisamente porque existia a convicção de que o fim dos tempos já havia começado. Porque o "ainda não consumado" deve ser acentuado com tanta ênfase quanto o "já começado". Os dois juntos: eis o Novo Testamento.[16]

Em todo caso, se atentamos bem para os sinóticos "Jesus salienta mais a chegada atual do que a chegada final"[17] do Reino de Deus. E sua prática é a grande reveladora da presença do Reino. "Os sinais e as palavras de Jesus confirmam a proximidade do Reino".[18] Esta proximidade é, na sua base, salvação e amor perdoante. É carregada de alegria, de paz, de felicidade.[19]

> Numa palavra, a aurora da salvação já está despontando, os velhos tempos passaram. "A hora escatológica de Deus, a vitória de Deus, a consumação do mundo está próxima. E certamente: muito perto" [...]. Jesus não só espera o Reino de Deus, mas também afirma que está perto, que sua vinda é iminente, que o Reino não deve ser somente objeto de esperança, mas de certeza. Em linguagem sistemática, Jesus tem a audácia de proclamar o desenlace do drama da história, a superação, finalmente, do anti-reino, a vinda inequivocamente salvífica de Deus. E os sinais que acompanham suas palavras mantêm essa esperança.[20]

Desta forma entendemos que, "o *telos* que dá sentido à história é Jesus Cristo que já veio [...]. Antes o *telos* era apenas uma esperança; de agora em diante se reconhece nele um cumprimento".[21] O evangelista Marcos, por exemplo, resume a pregação de Jesus referindo-se claramente ao presente: "Cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo" (Mc 1,15). Está próximo e aberto a todos. O Reino não se limita ao Israel histórico, mas se destina e acolhe todos os homens e mulheres, sem distinção. A opção de Jesus pelos pecadores, pelos pobres e pelos rejeitados, somada aos milagres e curas operadas por ele, são sinais de que o Reino chegou aqui e agora (Mt 11,1-6; 12,28).[22]

---

[16] CULLMANN, Oscar. *Cristo e Política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968, p. 77.
[17] COMBLIN, 2008, p. 69.
[18] COMBLIN, 2010, p. 93.
[19] LIBANIO, 1985, p. 101-124.
[20] SOBRINO, 1996, p. 119.
[21] CULLMANN, Oscar. *Cristo e o Tempo*: Tempo e História no Cristianismo Primitivo. São Paulo: Custom 2003, p. 182.
[22] Essa realidade "pede nova e completa orientação das relações humanas e ordenação da sociedade humana conforme as intenções divinas. Os valores que em sintonia com o senhorio de Deus hão de caracterizar as relações humanas podem ser expressos em: liberdade, fraternidade, paz e justiça. Nessa perspectiva, Jesus denuncia ao longo de sua atividade missionária tudo o que, na sociedade de seu tempo, contrariava tais valores. Razão porque

> Jesus anuncia que o Reino de Deus já está chegando antes que venham todas as catástrofes finais, antes da destruição deste mundo e da construção de um outro. "Quando virem acontecer essas coisas, fiquem sabendo que o Reino de Deus está perto" (Lc 21, 31). Já está presente o Reino de Deus com a chegada de Jesus.[23]

Neste sentido, concordam com Comblin outros teólogos, como é o caso de José Antonio Pagola [24]; e Giuseppe Barbaglio (1934–2007). Para este último, a mencionada proximidade não deve ser entendida no sentido materialmente cronológico, mas como evento que atinge o hoje. Proximidade e presença são, neste caso, sinônimos de uma mesma realidade, onde "o tempo atual não se opõe diametralmente ao futuro, mas resulta qualificado por ele, transformado, enriquecido, embora de modo fragmentário, da plenitude do futuro".[25] Nas palavras de Comblin, "o futuro já está colocado secretamente e em forma de semente, de grão de mostarda no presente [...]. O Reino de Deus já é vivido no que tem de essencial, embora de forma oculta, nesta vida".[26]

Outra concordância encontramos em Jacques Dupuis (1923–2004) que, na sua *Introdução à Cristologia*, destaca que é nos acontecimentos que constituem a vida e a missão de Jesus que o Reino de Deus começa a surgir e se faz presente e atuante.[27] Desta forma, então, Jesus era não só testemunha ou mensageiro, mas também o instrumento do Reino. No "já" da aparição, por Cristo e em Cristo, vê-se a promessa de seu pleno cumprimento no "ainda não".

Conforme lembra Comblin:

> [...] na ação de Jesus é preciso ver, portanto, a presença do reino de Deus na história. O reino de Deus está na ação. Está nesse movimento de libertação de Israel vivido por Jesus. Não é estado, mas movimento. E na ação de Jesus se revela o sentido e o dinamismo que o Espírito vai desdobrar no decorrer dos séculos. Será sempre a mesma ação de libertação do povo e do advento do povo novo, embora vivida na imensa diversidade das situações humanas.[28]

Por isso, ao dizer que o Reino chegou, é preciso considerar que chegou como realidade inicial. Ele entra no mundo com a vinda de Jesus, mas é como o fermento na massa (Mt 13,33); é "movimento, não é algo estabelecido, instalado. É uma vitória, uma luta, uma reconquista

---

se opõe a várias categorias de conterrâneos seus. Fustiga o legalismo opressor dos escribas, a exploração do povo pela classe sacerdotal, a hipocrisia arrogante dos fariseus. Não é um conformista, mas um subversivo em nome de Deus. Recusa-se a aceitar as estruturas injustas e os estereótipos da sociedade em que vive e se liga, preferencialmente, aos pecadores, aos cobradores de impostos, aos samaritanos, às prostitutas, a todos os grupos, enfim, desprezados pela sociedade de seu tempo". Cf. DUPUIS, Jacques. *Introdução à Cristologia*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 62.

[23] COMBLIN, 2007, p. 129-130.

[24] PAGOLA, José Antonio. *Jesus, aproximação histórica.* Petrópolis: Vozes, 2014, p. 121-141.

[25] BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, hebreu da Galiléia.* São Paulo: Paulinas, 2011. p. 277.

[26] COMBLIN, 1984, p. 215.

[27] DUPUIS, 1999, p. 61.

[28] COMBLIN, José. *O Tempo da Ação:* ensaio sobre o Espírito e a História. Petrópolis: Vozes, 1982. p. 98.

incansável que só chegará ao repouso no fim, com a nova Jerusalém".[29] Por enquanto o Reino caminha misturado com o pecado, e o mundo é o lugar da concorrência e da luta. Assim, o Reino é como a semente, da qual deve nascer a árvore (Mt, 13,31-32), cujo crescimento não se dá por obra humana, mas por obra do Espírito que age dentro dos crentes (Mc 4,26-28).

Agindo nos discípulos e discípulas de Jesus, o Espírito transforma a sociedade pela ação deles. "O agir do Espírito Santo de Deus está no agir dos homens".[30] Este agir, fruto de uma concordância de vontades e obras caracteriza o reinar de Deus sobre o mundo. Afinal, o Reino de Deus não está nas coisas materiais, nem num estado de coisas, está na vontade do homem. Quando a vontade do homem coincide com a vontade de Deus, então Deus reina. Quando as obras dos homens coincidem com as obras de Deus, então Deus reina.[31] E o agir do Espírito, que opera essa concordância, se manifesta nas obras dos homens que se submetem à sua condução. E aqui, cabe salientar, as obras e ações humanas concordes com as obras e ações de Deus, precisam entender-se políticas, porque devem estar sempre preocupadas e implicadas com o bem comum.

> Ora, o homem renovado no Espírito é ação. O homem só existe sob forma de ação, como uma ação viva. O Espírito torna-o ação, uma ação complexa e múltipla, diversa e original: o advento do Reino de Deus, a ação libertadora do Pai, é identicamente, o advento de uma ação no homem ou do homem como ação.[32]

Essas referências apontam para outro dado importante na Teologia Política de José Comblin: seu caráter pneumatológico. "As ações movidas pelo Espírito manifestam a presença do reino de Deus em nosso meio".[33] De fato, a relação entre o Reino de Deus e o Espírito Santo ocupou, sob vários aspectos, sua produção teológica. E não é difícil entender o porquê. O Reino de Deus, conforme se disse, configura-se, mesmo que inicialmente, pela atividade de Jesus e de seus discípulos. Ora, o agir de Jesus e a ação dos crentes correspondem à missão do Espírito.[34] Logo, a atividade de Jesus e seus discípulos, ou seja, a atualidade do Reino de Deus, se faz possível por obra do Espírito, o que torna evidente a estreita vinculação de um com o outro.

---

[29] COMBLIN, 1984, p. 111.
[30] COMBLIN, 1984, p. 155.
[31] COMBLIN, 1984, p. 155.
[32] COMBLIN, 1982, p. 36.
[33] COMBLIN, 1984, p. 156.
[34] Para aprofundar esta temática sugerimos a obra: CONGAR, Yves. *Revelação e experiência do Espírito.* São Paulo: Paulinas, 2005.

Há, neste caso, uma implicação entre a cristologia pneumatológica, ou do Espírito que atuou em Jesus durante sua existência histórica, e a pneumatologia cristológica, o Espírito enviado por Cristo.[35]

3.1.2 O caráter pneumatológico do Reino de Deus

Para melhor compreender o significado do Reino de Deus na Teologia Política de José Comblin, enquanto articulação da esperança cristã e do compromisso histórico, é importante ressaltar o caráter pneumatológico do Reino.[36] Na obra *O Espírito Santo e a Libertação* nosso autor chega a afirmar que "o Espírito Santo é a realização atual do reino de Deus".[37] Ou seja, sendo o Reino de Deus uma realidade presente e futura ao mesmo tempo, seu presente se experimenta pela ação do Espírito, que "é dado para este tempo de luta e de perseguições".[38]

Conforme salienta Victor Codina,

> [...] o Espírito, desde o Antigo ao Novo Testamento atua em favor da justiça entre os seres humanos como antecipação da justiça escatológica do Reino de Deus. O que os profetas anunciaram movidos pelo Espírito se realiza em Jesus, cheio do Espírito no batismo; o Espírito que os discípulos recebem depois da Páscoa-Pentecostes lhes capacita e dá forças para prosseguir o projeto de Jesus de anunciar a boa nova aos pobres, libertar os cativos e devolver a vista aos cegos neste tempo de graça. Os cristãos, ungidos pelo mesmo Espírito de Jesus, temos de passar por este mundo fazendo o bem e libertando as vítimas do mal.[39]

Da mesma forma Comblin considera que para as primeiras comunidades o Espírito corresponde às promessas de Deus (At 1,6-8; 2Cor 1,22; Gl 5,5; Ef 1,13-14), e sua missão consiste em fazer irrupção na vida das criaturas humanas e tornar presentes as palavras de Cristo, atualizadas de acordo com as diversas situações da existência humana.[40] "Quais serão, então, essas ações humanas que prolongam a ação eterna de Deus, constituindo o corpo e a

---

[35] Para compreender essa implicação entre cristologia pneumatológica e pneumatologia cristológica sugerimos o segundo capítulo, O Espírito Santo e a configuração eclesial, da obra: MIRANDA, Mario de França. *A reforma de Francisco*: fundamentos teológicos. São Paulo: Paulinas, 2017, p. 28-53.

[36] Aqui sugerimos as obras de Víctor Codina, especialmente: CODINA, Víctor. "Não extingais o Espírito" (1Ts 5,19): Iniciação à Pneumatologia. São Paulo: Paulinas, 2010. E o artigo de Ricardo G. Castro, O paradigma da complexidade e o Reino de Deus (pneumatologia/cristologia). In: ANJOS, Márcio Fabri dos; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Org.). *A paixão e o Reino em tempos complexos.* Brasília: CRB, 2011, p. 117-125.

[37] COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a Libertação.* 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 65.

[38] COMBLIN, 1988, p. 78.

[39] CODINA, Víctor. *El Spíritu del Señor actúa desde abajo*. Santander: Sal Terrae, 2015, p. 50.

[40] Para aprofundar essa relação entre a obra de Cristo e a ação do Espírito, sugerimos: CONGAR, Yves. *A Palavra e o Espírito.* São Paulo: Loyola, 1989.

matéria da missão do Filho e do Espírito? As ações de libertação do povo de Deus, as ações pelas quais os homens que não agiam despertam e começam a agir".[41]

Pelo que se pode perceber, o Espírito age na história, especialmente, pela mediação dos pobres, pois, "quando os pobres conseguem agir na história, aí está o Espírito de Deus atuando".[42] Afinal, foi este o caminho escolhido por Jesus, ungido pelo Espírito (Lc 4,16-21; Mt 11,25-27). Além disso, a atualidade provisória e múltipla, concorde à diversidade das situações também transparece o caráter pneumatológico do Reino. Ele não corresponde às determinações e aos sistemas totalizadores, como se pretendeu na cristandade, ou no modernismo e, ainda agora, com a ideologia do império. Ele não se confunde com as intervenções mágicas e míticas, mas se traduz na luta constante pela libertação.

> Ora, anunciar assim a irrupção contínua do Reino de Deus no meio da história não é do alcance da criatura humana abandonada a si mesma. O Espírito é quem inspira essa conduta. O Espírito faz com que os cristãos não se prendam ao imediato dos acontecimentos e saibam confiar em Deus que utiliza as circunstâncias e a história para estabelecer seu reino.[43]

Ao contrário do que se pode pensar, a provisoriedade, a fragilidade dos meios e constante necessidade de recomeçar, não serve de pretexto para sair da história. Antes, é preciso entrar nela e trabalhar nela, apesar das limitações de tudo o que fazemos. Cada geração deve, portanto, definir o que fazer, o que tem de empreender. Etapa por etapa. Porque de obra inacabada a obra inacabada, vai aparecendo o Reino de Deus nesta terra. Esta condição provisória ao invés de motivar o desânimo, deve promover a aplicação e o empenho qualitativos de cada geração. Mesmo consciente de sua limitação, cada geração deve fazer o melhor possível para atualizar o projeto e a tradição de Jesus e, por meio disso, a transparência do Reino de Deus.

Conforme lembra Oscar Culmann,

> [...] é falso entender a expectativa cristã do fim, como equivalente à indiferença aos atuais valores terrenos. Ao contrário: é da expectativa cristã do fim que procedem impulsos fortes para as relações com o mundo [...]. Nem afirmação nem recusa do mundo remonta ao dualismo cronológico que aparece na convicção do cristianismo primitivo. A convicção é que o fim já está realizado em Cristo, mas a consumação ainda está no futuro, pois a atual estrutura do mundo persiste.[44]

---

[41] COMBLIN, 1982, p. 53-54.
[42] COMBLIN, 1988, p. 77.
[43] COMBLIN, José. *A fé no Evangelho*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 94.
[44] CULMANN, 1968, p. 8.

Assim, os cristãos desempenharão sua função se permanecerem fiéis à atitude escatológica fundamental do Novo Testamento. Certos de que "transformação total não haverá, nem na sociedade política, nem na economia. Transformação deve haver, como movimento permanente de tudo que existe e que cada geração está encarregada de transformar".[45] Precisamos convir, no entanto, que este empenho e aplicação qualitativa só são possíveis na esperança.

3.2 A esperança

A esperança é "a única condição sincera de todos os seres humanos"[46] e como tal permeia os mais diversos níveis de reflexão. A teologia e piedade cristãs, por exemplo, reconhecem a esperança como "virtude teologal".[47] De acordo com o pensamento de Santo Tomás de Aquino (1225–1274) a esperança

> [...] tem a natureza de virtude, porque atinge a regra suprema dos atos humanos, como causa primeira eficiente, enquanto ela se apoia no auxílio dela, e como causa última final, porque espera ter a bem-aventurança eterna, no gozo dela. É claro, pois, que enquanto é virtude, o principal objeto da esperança é Deus. E como a essência da virtude teologal consiste em que tenha Deus por objeto, como já foi dito, é evidente que a esperança é uma virtude teologal. [48]

Contudo, podemos também entendê-la como teologal por ser um dom dispensado pelo próprio Deus. Afinal, é ele "quem opera em nós o querer e o fazer, segundo sua vontade" (Fl 2,13). É ele que nos faz buscar em primeiro lugar, na esperança e por ela, Seu Reino e sua justiça (Mt 6,33).

No século XX, o tema da esperança ganha destacada relevância graças à publicação, em três volumes, da obra magna de Ernest Bloch (1885–1977) intitulada: *O Princípio Esperança*. Embora se inscreva como produção filosófica, a obra de Ernst Bloch influenciou diversos campos de pensamento, desde o político e cultural, ao antropológico e teológico. No que toca à teologia, sua influência destaca-se na obra de Jürgen Moltmann, particularmente em sua *Teologia da Esperança* (1967).

---

[45] COMBLIN, 2007, p. 36.
[46] BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança.* Volume I. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 49.
[47] Para aprofundar a dimensão da esperança cristã sugerimos: *A Esperança Cristã.* São Paulo: Cidade Nova, 1992. E sugerimos, também, a Carta Encíclica *Spe Salvi*: BENTO XVI, Papa. *Carta Encíclica Spe Salvi*: sobre a Esperança Cristã. São Paulo: Paulinas, 2007.
[48] ST II-II, q. 17, a. 5.

Para Moltmann "a filosofia da esperança de Ernst Bloch quer ser, no seu cume, uma 'meta-religião', isto é, 'religião como herança'. Ele pensa poder demonstrar que o substrato hereditário próprio de todas as religiões é a 'esperança da totalidade'."[49] Ora, o Cristianismo desde sua primeira hora é esperança. "A mensagem da esperança está exatamente no centro da mensagem de Cristo aos homens".[50] Sua mensagem é de esperança; e o objeto dessa espera, conforme a promessa, "são novos céus e nova terra, onde habitará a justiça" (2Pd 3,13).

A esperança cristã, no entanto, configura-se, antes de tudo, como uma esperança ativa. "Ela se aprofunda a cada etapa: ao acolher os dons enviados pelo Espírito com a disposição de abertura do Espírito, ao receber e viver cada dom, o ser humano aprofunda a esperança".[51] Em vista do futuro prometido, a esperança cristã aplica-se na transformação do presente, entendendo que, na tensão do "já e ainda não", a vida se descortina como horizonte de possibilidades. Obviamente,

> [...] a esperança cristã pode deixar-se motivar também por valores humanos, conhecidos e vividos no horizonte exclusivo da experiência humana. Mas ela reconhece que tal motivação é intermediária, mas nunca a última e definitiva. Só adquire, em último termo, seu valor de outra motivação: a Transcendência. Move o cristão na sua esperança a certeza da fidelidade, do amor, da promessa de Deus. Podem falhar as motivações humanas imediatas, mas ela resiste a tudo firmada na absoluta credibilidade de Deus.[52]

Nosso interesse é apresentar a compreensão de José Comblin, sobre a esperança. Para ele a esperança "não consiste em esperar no sentido vulgar da palavra: esperar que algo aconteça; a esperança consiste em colocar-se numa disposição e atitude de acolhimento e de receptividade, em orientar-se para o que vem de fora".[53] Assim a esperança cristã incide no compromisso histórico, e a articulação dessas dimensões resultam numa genuína e legítima Teologia política. Em outras palavras, a verdadeira Teologia política cristã é uma articulação entre a esperança e o compromisso.

Visando enriquecer nossa exposição e favorecer o alcance de nosso objetivo, percorreremos três estágios da abordagem sobre a esperança. A saber: os traços da esperança na Sagrada Escritura; alguns traços privilegiados da esperança cristã; e o específico da abordagem latino-americana. Somente depois trataremos da compreensão própria de José Comblin.

---

[49] MOLTMANN, J. *Teologia da Esperança*: Estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. São Paulo: Editora Teológica, 2003, p. 399.
[50] COMBLIN, 1984, p. 239.
[51] COMBLIN, 1984, p. 241.
[52] LIBANIO, João Batista. *Utopia e Esperança cristã.* São Paulo: Loyola, 1989, p. 172.
[53] COMBLIN, 1984, p. 241.

3.2.1 Traços da esperança bíblica

Conforme está claro, nosso interesse recai sobre a esperança cristã e esta, por sua vez, tem sua referência e explicitação mais adequada na tradição bíblica, a "memória do povo de Deus, a memória das lutas de um povo que combate por sua libertação".[54] De acordo com José Comblin, "a Bíblia não é somente o livro de um povo oprimido, mas também o livro das promessas. Nesse livro o povo oprimido lê seu futuro: sabe que lhe está prometido o destino de povo universal, de portador atual da libertação de toda a humanidade".[55]

Justamente por isso, a Bíblia é a principal fonte na qual a teologia e a esperança cristã bebem e se alimentam. O povo de Deus é, nela, imagem da raça humana. A história do povo de Deus é, em certo sentido, metáfora da história humana: misto de alegrias e tristezas, encontros e desencontros, e mais que tudo, persistência da esperança. "Graças à Bíblia, os oprimidos têm um passado, uma memória que lhes permite pensar seu presente e projetar seu futuro".[56]

Contudo, não há apenas traços de esperança na Bíblia. O leitor honesto precisa concordar que a Bíblia é "uma enciclopédia de utopias e contrautopias".[57] Neste sentido, a primeira referência que poderíamos evocar, por exemplo, é a criação. De acordo com o livro do Gênesis "a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo" (Gn 1,2), um cenário de completa desolação. A Palavra de Deus, então, cria tudo e, no final, vendo o que tinha feito, Deus reconhece que tudo "era muito bom" (Gn 1,31). Do caos a força da Palavra e o Amor de Deus faz surgir a vida. Isto é esperança.

Neste mesmo relato da criação é possível encontrar outra referência de esperança: a igualdade entre o homem e a mulher (Gn 1,26-28). Essa esperança, por sinal, vai continuar aparecendo na Bíblia em diversas ocasiões e a partir de diferentes tradições. É o caso de Abraão e Sara, na tradição dos patriarcas e matriarcas (Gn 12); Moisés e Miriam, no grupo dos

---

[54] COMBLIN, 1982, p. 85.

[55] COMBLIN, 1982, p. 86. É seguindo esta lógica da permanente atualidade da Escritura que podemos entender, por exemplo, a experiência de Dietrich Bonhoeffer (1906–1945). Na Bíblia, ele reconhece seu sofrimento, enquanto prisioneiro de um campo de concentração e, a partir dela, redescobre a esperança à medida que se configura ao aniquilamento de Deus. "A teologia depois de Auschwitz, anunciada por Dietrich Bonhoefer, ensejou, nas últimas décadas do século XX, um pensamento pragmático que busca encontrar uma brecha nos becos sem saída da totalidade, desmascarando sua face de totalitarismo político: 'Deus deixa que ele seja expulso do mundo e seja pregado numa cruz. Deus é impotente e fraco no mundo e somente assim está conosco e nos ajuda. Mateus 8,17 indica claramente que Cristo não nos ajuda por sua onipotência, mas por sua fraqueza e seus sofrimentos'. A famosa sentença de Bonhoeffer nos lembra, assim, o sentido da teologia moderna da kénosis, enquanto pilar de toda teologia cristã que anseia dar testemunho da força do Evangelho no momento preciso do derrubamento da História". Cf. MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. *O Deus escondido da pós-modernidade:* desejo, memória e imaginação escatológica. Ensaio de teologia fundamental pós-moderna. São Paulo: Realizações, 2011, p. 199-200.

[56] COMBLIN, 1982, p. 86.

[57] TAMAYO, Juan José. *Invitación a la utopia:* estúdio histórico para tiempos de crisis. Madrid: Trotta, 2012, p. 183.

libertadores e libertadoras (Ex 2); Gedeão e Débora, na tradição dos juízes e juízas (Jz 4). Estes e outros exemplos asseguram a esperança da igualdade de gênero numa cultura marcadamente machista e patriarcal. Mas nem tudo é esperança, como dissemos. Conforme lembra Tamayo,

> [...] junto às utopias, a Bíblia hebraica oferece não poucas contra-utopias: a violência contra as mulheres até o feminicídio, o fratricídio de Abel por Caim (Gn 4); o ecocídio, quer dizer, a destruição da natureza; a maldade dos seres humanos (Gn 6). Todo isso leva ao desencanto e à consciência do fracasso do próprio Deus, que se arrepende não de haver criado o cosmos, senão de haver criado o ser humano (Gn 6,6).[58]

Não obstante esses exemplos de contrautopias há na Escritura a referência de uma esperança que se sobrepõe a todas as outras, ou melhor, uma esperança que concentra em si todas as outras e demais possíveis. Trata-se da esperança de Jesus: o Reino de Deus; entendido como unidade de transcendência divina e história humana; boa notícia; o âmbito para onde convergem o plano de Deus e as esperanças humanas. Neste Reino se assenta o diferencial e particular da esperança cristã: misto de futuro e presente.

3.2.2 A esperança cristã: presente e futuro

De acordo com Jürgen Moltmann, a esperança cristã vincula-se, especialmente, à escatologia. Como a escatologia, a esperança ocupa-se do futuro e, na mesma medida, com o presente.[59] Desta forma, quem quiser ser herdeiro do Cristianismo, deve tornar-se herdeiro de sua esperança escatológica.[60]

Apesar desta vinculação, aparentemente óbvia, ao longo da história da teologia a escatologia[61] e, consequentemente, a esperança foram obrigadas a ocupar as últimas páginas dos manuais de dogmática cristã, como se não tivessem nenhuma relação com os ensinamentos e a vida de Jesus, nem fossem consequência dela. Com a corrupção e domesticação da Igreja, pela aliança com o Império Romano, a escatologia e a esperança cristã perderam, inclusive, sua eficácia mobilizadora e revolucionária dentro da história. Tudo passou a ser transferido para o além, para a eternidade.

---

[58] TAMAYO, 2012, p. 188.

[59] Uma abordagem relevante, adequada à contemporaneidade e, por isso mesmo, recomendada encontramos no capítulo 4, "A esperança discreta", da já citada obra: MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. *O Deus escondido da pós-modernidade:* desejo, memória e imaginação escatológica. Ensaio de teologia fundamental pós-moderna. São Paulo: Realizações, 2011.

[60] MOLTMANN, 2003, p. 400.

[61] Para aprofundar o tema da escatologia cristã sugerimos as obras de Renold Blank: BLANK, Renold J. *Nossa vida tem futuro*: escatologia cristã. São Paulo: Paulinas, 1991. E, *Nosso mundo tem futuro*: escatologia cristã. São Paulo: Paulinas, 1993.

No entanto, conforme a tradição bíblica e, sobretudo, conforme a tradição de Jesus, a esperança não é um anexo da fé cristã. Ao contrário, é a orientação básica de toda sua mensagem e pregação. E, justamente, por esta fundamentação na pessoa e história de Jesus, a esperança cristã distingue-se dos mitos e escapismos. Para a fé cristã Jesus é o novo homem, nele e com ele se realiza o plano de Deus sobre a humanidade e o caminho da salvação. E esta salvação, objeto da esperança, não se refere só ao além da morte, mas se atualiza numa vida com sentido, em uma forma de existência que vale a pena.[62]

Pelo futuro de Cristo, a esperança cristã arrisca pronunciar uma palavra sobre o futuro dos homens. Ou melhor, o futuro de Cristo configura-se, em promessa, o futuro do mundo.[63] Assim, "as afirmações sobre a esperança da promessa antecipam o futuro. Nas promessas está anunciado um futuro oculto, o qual, através da esperança que desperta, age dentro do presente".[64]

Mas, o que viria a ser esse futuro?

> Em último termo, futuro é o que continuamente vem ao encontro do homem que vive no hoje, graças e apesar de todos os prognósticos, os projetos de futuro e as planificações. Não se pode interpretar o futuro em chave de simples teleologia, tecnologia ou lógica evolutiva. Transcende a racionalidade humana, e não só de momento, senão por princípio. Inclusive desde o ponto de vista exclusivamente humano (prescindindo totalmente de qualquer concepção religiosa), o futuro da humanidade está sujeito à reserva fundamental da *ignorantia futuri*: o futuro desconhecido (que pode levar ao homem a apresentar o problema de Deus). Portanto, uma concepção puramente teleológica da história, segundo o modelo "meios-fim", conduz a humanidade a frustrações alienantes.[65]

Obviamente, a palavra da esperança está em contradição com a realidade e, por isso mesmo, provoca a transformação. É nesta contradição, inclusive, que a esperança cristã demonstra sua verdade e sua força. E faz isso apoiada na fé: "garantia dos bens que se esperam, prova das realidades que não se veem" (Hb 11,1).

Longe de ser fugidia e escapista, "somente a esperança é 'realista', porque somente ela leva a sério as possibilidades que impregnam tudo o que é real".[66] Ela enxerga a realidade não como estática, mas como dinâmica. Não como definida e acabada, mas como possível de ser. Está convencida, portanto, que "não somos projeto realizado, nem realidade acabada. Acontecemos. Somos mera possibilidade que desqualifica o refúgio em um passado protetor ou

---

[62]ESTRADA, Juan Antonio. *De la salvación a un proyecto de sentido:* por una cristología actual. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2013, p. 17-18.
[63] Para aprofundar esta dimensão sugerimos: QUEIRUGA, Andres Torre. El Dios revelado en Jesus y el futuro de la humanidad. *Selecciones de Teologia.* v. 37, n. 145. Barcelona: 1998, ene/mar, p. 34-46.
[64] MOLTMANN, 2003, p. 24.
[65] SCHILLEBEECKX, 1982, p. 652.
[66] MOLTMANN, 2003, p. 32.

em um presente institucionalizado".[67] Desta forma a esperança nunca será uma *eutopia*[68] que, miticamente, produz uma visão tranquilizadora de um futuro ordenado pelo ser humano. Ao mesmo tempo, nunca será *distopia*[69], fazendo-nos sucumbir no pessimismo conformista. Enquanto projetada ao futuro, a esperança sempre "orienta a ação, gera entusiasmo e coragem, alenta o viver".[70]

Apesar da estreita vinculação com a fé, a esperança, como se disse, foi sendo cada vez mais desconsiderada na produção teológica. Somente a partir dos Anos 60 do século passado, um novo horizonte escatológico conseguiu mudar, em parte, os velhos esquemas da teologia e da práxis cristã. Nesta época "nasceu uma teologia da esperança apocalíptica que não renuncia à memória das vítimas, mas, muito pelo contrário, faz dessa memória a fonte do anúncio da reconciliação possível para a humanidade, entre as pessoas, entre os povos da Terra e de todos com Deus como doador de vida".[71] Seus principais representantes foram, conforme vimos no capítulo anterior: Johann Baptista Metz e Jürgen Moltmann, com a teologia política europeia; e Gustavo Gutierrez, Ignacio Ellacuría e demais teólogos da Teologia da Libertação, na América Latina.

> Metz coloca o fundamento da criatividade e combatividade da esperança em Jesus de Nazaré, que não é um sábio, nem um intérprete do mundo, nem tampouco um mestre que difunde uma ideologia, mas um revolucionário que entra em conflito com o mundo social existente e que não busca admiradores entusiastas, mas seguidores que assumam o compromisso de transformar o mundo.[72]

Segundo Metz, a *Memoria Passionis*, ao invés de produzir resignação, remete e situa os cristãos frente aos conflitos sociais, políticos e culturais de seu tempo. Na autoridade dos que sofrem e na solidariedade para com eles a esperança cristã se desenvolve como força motriz de transformação. Moltmann, por sua vez, parte do pressuposto que a teologia como reflexão sobre Deus, só tem razão de ser, se tornar-se reflexão sobre o Deus da esperança. Não o Deus apático e a-histórico da filosofia grega, mas o Deus sofredor e compassivo, crucificado e libertador.

---

[67] BRIGHENTI, Agenor. Esperança e Utopia: Estatuto Epistemológico e Formas de Relação. In: *A esperança dos pobres vive:* coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2003, p. 370.
[68] "[...] é o mito da perfeição social. A eutopia é uma utopia a-histórica, estática, não dialética, fundada no pensamento racionalista da burguesia; na matemática, e não na história. [...] é utopismo. É o ser humano que brinca de deus, assumindo um papel de demiurgo, e não o ser humano que sonha com um mundo divino". Cf. BRIGHENTI, 2003, p. 368.
[69] "Enquanto distopia, a utopia adquire uma conotação pejorativa, quimera irrealizável, projeto desmesurado". Cf. BRIGHENTI, 2003, p. 369.
[70] BRIGHENTI, 2003, p. 372.
[71] MENDOZA-ÁLVAREZ, 2011, p. 201.
[72] TAMAYO, 2012, p. 213.

No continente latino-americano a Teologia da Libertação, inspirada na prática libertadora de Jesus de Nazaré, encarna a esperança na luta pela libertação integral, especialmente dos pobres. Trata-se daquele horizonte comprovado historicamente no projeto de Jesus. "O ainda não acontecido em plenitude que pode, entretanto, ir acontecendo parcialmente pela ação humana".[73]

3.2.3 A esperança cristã na América Latina: esperança dos pobres

Embora a esperança seja algo próprio do ser humano, ela é, sem dúvida, algo relativo especialmente aos pobres.[74] É "uma das características essenciais que qualificam a pobreza".[75] Contudo,

> [...] os pobres não veem espontaneamente a esperança. Por si mesmos, não creem na esperança. Já não creem em nada. Estão espontaneamente resignados: sabem que, na condição de pobres, se sofre menos quando se eliminam os desejos. Quem quiser gozar sem poder fazê-lo sofreria mais. A resignação é a solução que economiza os sofrimentos. Por isso, os pobres veem nas bem-aventuranças uma surpresa em que não se atrevem a crer. A mensagem do evangelho é uma exortação a uma esperança que parece impossível. O Espírito Santo é o autor da esperança, é quem torna possível este impossível.[76]

Na América Latina, no bojo da Teologia da Libertação, a esperança cristã foi situada neste horizonte da esperança dos pobres: uma esperança que, movida e suscitada pelo Espírito, não só diz respeito ao futuro, mas tem eficácia com relação ao presente. "Fora de toda retórica e apesar de todas as dificuldades, no continente se dão rios de esperança. A esperança cristã se converte assim em um dos dinamismos mais eficazes para sair da terra de opressão e caminhar para a terra da promissão".[77]

Para os teólogos da libertação o sentido escondido nas promessas divinas "não é o espiritual que desvaloriza e quase elimina o temporal e terrestre como um estorvo, porém o de uma plenitude que assume e transforma o histórico"[78] e, mais, que reconhece no acontecer histórico a única possibilidade de abertura ao futuro da plenificação. Essa "esperança dos pobres

---

[73] BRIGHENTI, 2003, p. 374.
[74] Sugerimos, para aprofundar, a partir da perspectiva protestante latino-americana, este tema da esperança dos pobres, a obra: SANTA ANA, Julio de. *El desafio de los pobres a la Iglesia.* San José/Costa Rica: EDUCA, 1977.
[75] TAMAYO, 2012, p. 226.
[76] COMBLIN, 1984, p. 240.
[77] ELLACURÍA, Ignacio. Utopía y profetismo desde America Latina: Un ensayo concreto de soteriología histórica. In: *Escritos teológicos II.* San Salvador: UCA Editores, 2000b, p. 256. (Coleción Teología Latinoamericana, v. 26).
[78] GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação.* 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 144.

remete a um futuro entendido como dom e promessa, e vivido como exigência de ação".[79] Assim, a história não é vista como fatalismo, mas ao contrário, converte-se em promessa de possibilidades.

A esperança dos pobres na América Latina, como em outras realidades similares, é, então, algo qualitativamente novo. Na desesperança imputada pela opressão, ao invés de cair na mais absoluta desesperação, já que não têm nada a perder, os pobres preferem insistir na esperança. Por isso suas atitudes e ações são não desesperadas, mas atitudes e ações que surgem da vida e buscam mais vida. Muitas vezes o que anima não é o espírito político, mas o espírito cristão.

> Muitos cristãos, movidos pela esperança cristã, podem aderir a uma causa política, a um movimento revolucionário, a um projeto político. Nesse caso, faz-se mister articular a esperança com tal projeto ou movimento, já que isso não acontece de modo imediato e transparente. Necessita-se mostrar que tal projeto ou movimento comunga com os mesmos valores que as promessas de Deus revelam, de modo que ele se torna um acontecer antecipado, incoativo e limitado de tais promessas.[80]

É o que acontece, por exemplo, nas comunidades eclesiais de base.[81] A partir da leitura e reflexão da Palavra de Deus, e da oração comunitária, surgem os movimentos de inserção, conscientização e trabalho coletivo em busca de melhor qualidade de vida. Esse espírito cristão, por certo, tem que se historicizar e politizar para não se evaporar em subjetivismos inoperantes. Além disso, precisamos destacar a relevância da dimensão festiva e celebrativa da esperança dos pobres. "O sentido da festa, tal como se dá nestes pobres com esperança, indica que não se caiu no fanatismo da desesperação e da luta pela luta. Mas tampouco se cai por isso na festa puramente diversionista".[82] A festa não é sinônimo de laxismo ou desespero, é antes, ao contrário, celebração jubilosa de uma esperança ativa em marcha.[83]

A esperança dos pobres possui, então, quatro características básicas: é ativa; é dialética e conflitiva; é sóbria; e é festiva. Ativa, porque faz com que os pobres se organizem em diferentes níveis de ação: comunidades de base, sindicatos, associações, cooperativas. Dialética e conflitiva, porque enfrenta tanto um passado de dominação e colonização, quanto um presente controlado pelas forças do mercado e do "novo império". Sóbria, porque desconhece os

---

[79] TAMAYO, 2012, p. 226.
[80] LIBANIO, 1989, p. 173.
[81] Para aprofundar essa dimensão sugerimos os diversos textos finais dos Intereclesiais das CEBs e, ainda, a obra: DORNELAS, Nelito N. (Org.). *Ecumenismo e evangelização inculturada:* comunidades eclesiais de base. São Leopoldo: CEBI, 2005.
[82] ELLACURÍA, 2000b, p. 258.
[83] Para aprofundar a compreensão desta dimensão celebrativa e festiva sugerimos: TABORDA, Francisco. *Sacramentos, práxis e festa*: para uma Teologia latino-americana dos sacramentos. Petrópolis: Vozes, 1990.

resultados de sua luta e não faz previsões exorbitantes sobre o futuro. Festiva, porque, apesar de tudo, se transforma em celebração.

> A esperança devolve aos pobres a consciência de sua dignidade e de sua valia. Eles se encontram consigo mesmos não como objetos nas mãos dos outros que decidem sobre seu destino, mas como sujeitos da história. Esperam *sendo* e, assim, apontam para uma nova sociedade, que se caracteriza tanto pela superação do egoísmo, enquanto princípio de atuação e de insolidariedade, como por uma vida sóbria.[84]

Assim sendo, a esperança dos pobres é, como se disse, eficazmente relativa ao presente. Ela se traduz na práxis histórica da libertação. No dar tudo ao presente, em vista do futuro que se espera. Em criar, no agora, um espaço possível para a realidade que se almeja. Ora, este movimento corresponde em muito à esperança de Jesus: o Reino de Deus. Assim, a esperança cristã, consonante à esperança de Jesus, trata de procurar e experimentar o Reino, "mesmo que às apalpadelas, se esforçando por encontra-lo, embora não esteja longe de cada um de nós" (At 17,27). Esforça-se, em suma, por fazê-lo aparecer através da solidariedade, do reconhecimento da alteridade, da mudança das estruturas e da conversão pessoal e coletiva.

> É uma esperança que se apresenta, portanto, com as características da esperança contra toda esperança – característica muito cristã -, ainda que, uma vez dada, se alimenta com os resultados obtidos. Não se trata do cálculo fixo, que leva a inverter com a calculada perspectiva de uns resultados desejáveis a prazo determinado, nem se trata tampouco de um sonho idealista que tira da realidade, senão, muito mais, da aceitação da promessa libertadora de Deus, uma promessa, fundamental, que lança a um êxodo, no qual se conjugam propósitos e metas históricas com seguranças transhistóricas.[85]

Não é um convite à estabilidade, mas, um chamado a "caminhar". Não a um caminhar sem rumo, como o de quem renuncia ou foge da realidade, mas "fazer o caminho" de quem toma a história em suas mãos, realizando-a e realizando-se nela.[86] E é na esteira desta linha de pensamento que José Comblin desenvolve sua compreensão da esperança cristã.

3.2.4 A esperança cristã segundo Comblin

Ao contrário de Moltmann, José Comblin não escreveu nenhuma Teologia da Esperança. No entanto, tratou do tema em diversas obras, artigos e entrevistas. A título de

---

[84] TAMAYO, 2012, p. 227. "O ponto de partida é a esperança originária e originante, anterior a qualquer distinção entre o ser e o ter. No caso da esperança dos pobres, o ser reclama para sê-lo condições humanas de existência, e o ter não se orienta ao consumismo e à tendência acumuladora, senão à constituição do ser com dignidade". TAMAYO, 2012, p. 227.
[85] ELLACURÍA, 2000b, p. 256-257.
[86] FREIRE, 1987, p. 288.

exemplo podemos evocar a obra *Ressurreição*, publicada em português em 1965.[87] Ou ainda, a *Maior Esperança*, publicada em 1970 como segundo volume da coleção "Meditações evangélicas".[88] E, mais recentemente, a obra *Viver na esperança*, publicada em 2010.[89] Para ele, a esperança é um "modo de viver, modo de ser".[90] Ser cristão é viver uma esperança, isto é, viver segundo o jeito da esperança.

A esperança cristã, já dissemos, corresponde à ação do Espírito nos discípulos e discípulas de Jesus. E esta ação, é algo que toca na vontade humana. É o motor das transformações e daquelas ações indispensáveis que encaminham o mundo para a correspondência aos desígnios divinos. É, como o próprio cristianismo, "perspectiva e tendência para frente, e por isto mesmo, renovação e transformação do presente".[91]

Ao contrário do que se pode pensar, segundo José Comblin, "a esperança não é movimento irracional para o futuro. Não é salto cego para o desconhecido, nem fuga para uma ilusão de futuro".[92] Ela se apoia unicamente nas promessas de Deus, embora, não esteja livre de contradições. As promessas de Deus, o futuro, se descortinam a partir da realidade humana, o presente. É esta, por exemplo, a história da Bíblia, para Comblin: a história da ação na esperança.

De fato, a Escritura constitui-se como um tecido de esperanças e desesperanças, promessas e descumprimentos, conquistas e derrotas, êxitos e fracassos, avanços e retrocessos. Como atesta o Apóstolo Paulo, "nós nos gloriamos também nas tribulações, sabendo que a tribulação produz a perseverança, a perseverança a virtude comprovada, a virtude comprovada a esperança. E a esperança não decepciona, porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado" (Rm 5,3-5).

> A Bíblia, que desemboca no advento apocalítico do reino de Deus pela força do Espírito, é o livro que explica a ação na esperança, a ação apesar de desprovida de meios, a ação mesmo quando tudo vem a faltar. É o livro que explica a ação quando existe um desnível e uma falta total de proporção entre os meios disponíveis e os fins aos quais se aspira.[93]

Assim sendo, "presente e futuro, experiência e esperança se contradizem dentro da escatologia cristã, de modo que, por meio dela, o homem não chega à correspondência e à

---

[87] COMBLIN, José. *Ressurreição*. São Paulo: Herder, 1985.
[88] COMBLIN, José. *A maior esperança*. Petrópolis: Vozes, 1970.
[89] COMBLIN, José. *Viver na esperança*. São Paulo: Paulus, 2010.
[90] COMBLIN, José. *Viver na Esperança.* São Paulo: Paulus, 2010, p. 7.
[91] MOLTMANN, 2003, p. 22.
[92] COMBLIN, 2010, p. 25.
[93] COMBLIN, 1982, p. 89.

harmonia com o presente, mas é impelido para o conflito entre esperança e experiência".[94] Por certo, o futuro não é mera continuação do passado. É, antes, abertura à novidade e à surpresa: a força de Deus que chegará de improviso.

Na perspectiva cristã, segundo José Comblin, o sentido e o conteúdo da esperança é o Reino de Deus, já presente e revelado na vida de Jesus.[95] O Reino já tem uma existência nesse mundo e é, cada vez mais, revelado pela força do Espírito com os meios mais pobres e frágeis. E justamente por essa fragilidade dos meios, o Reino de Deus não chegará à plenitude neste mundo. "O reino de Deus não se manifesta espetacularmente por meio da violência ou do poder, senão através do exemplo de vida e da palavra persuasiva, da debilidade e perseguição, da marginalidade e pobreza; mas sem cair na tentação do triunfalismo nem ceder à pressa da impaciência".[96]

O Reino de Deus já começou, por Cristo e em Cristo, mas a esperança continua. Ela é a força que anima os discípulos e discípulas de Jesus na sua missão de fazer um mundo diferente. E a prova de sua autenticidade é, justamente, a exigência de experimentar a realidade da vida. Ou seja, o esperançoso deve viver plenamente a vida presente nesta terra. "Qualquer desprezo à realidade do mundo presente, quaisquer reações de inconformidade com a realidade da existência humana serão interpretadas como sinais de falsa esperança, sinais de fuga e refúgio num futuro imaginário".[97]

Segundo Comblin o diferencial da esperança cristã, portanto,

> [...] não é o desejo do infinito, é o amor das coisas finitas, o amor das coisas que passam. O homem foi criado, precisamente, para viver o eterno, para amar a Deus, na dimensão do tempo, passando e deixando-se passar, e forçando a passagem. O homem foi feito para viver o eterno na sucessão e no instante que passa. Não é se afastando das coisas que passam que ele se reúne a Deus. Pelo contrário, é mergulhando nelas, captando-as, abraçando-as inteiramente. A salvação não vem transformar essa vocação, vem salvá-la.[98]

Sendo assim, a esperança não é sinônimo de desejo, mas, antes, de obediência ao caminho de Deus; situar-se na trajetória de Seu plano; reconhecer as etapas marcadas pelas promessas e permanecer aberto e disponível para a etapa seguinte até o passo final. O que nos dispõe para o Reino de Deus, de acordo com José Comblin, não é o desejo, mas a inteligência espiritual e a aceitação dos caminhos do Espírito. Isso exige constância e vigilância. Constância

---

[94] MOLTMANN, 2003, p. 25.
[95] COMBLIN, 2010, p. 17.
[96] TAMAYO, 2012, p. 200.
[97] COMBLIN, 2010, p. 16.
[98] COMBLIN, 1968, p.72.

para que a esperança não se torne fuga, e vigilância para que a esperança não se confunda com resignação e passividade.

Por certo, o futuro não será construído por nós, mas por Deus, que sempre faz o imprevisto e desconcerta as falsas esperanças. "No futuro, há a possibilidade de irrupção de uma novidade. Não há apenas a fraqueza de sempre dos pobres, mas há a força de Deus que chegará de improviso".[99] Mas nem por isso poderíamos aguardá-lo passivamente como se nada houvesse para fazer. Como já se disse, o Espírito nos impulsiona à ação. E nosso agir, a ação-esperança, será seguir o caminho manifestado por Jesus. Sem pretensão de acabamento definitivo, vale frisar.

Conforme lembra nosso autor, a

> [...] esperança cristã vive no meio das revoluções fracassadas que preparam outras revoluções fracassadas. É fácil demais deixar-se entusiasmar por uma revolução como se fosse a salvação final. A verdadeira esperança constrói-se acima das ruínas das ilusões perdidas, dos esforços desiludidos, dos sonhos traídos. Resignar-se e refugiar-se na contemplação da imutabilidade das estreias não passa de covardia ou de falta de vitalidade. É preciso sonhar sempre e recomeçar indefinidamente a mesma projeção para um futuro vislumbrado utopicamente.[100]

À luz de Cristo, "a esperança cristã é uma esperança de ressurreição e demonstra a sua verdade pela contradição entre o presente e o futuro por ela visualizado, futuro de justiça contra o pecado, de vida contra a morte, de glória contra o sofrimento, de paz contra a divisão". [101] Seu resultado, por certo, não é a implantação de um sistema de poder, mas desafiar todos os sistemas e ultrapassá-los. E aqui está o diferencial da esperança cristã, matizada na esperança dos pobres: agir, "não por estar certo do resultado, mas, embora completamente inseguro, confiando na esperança contra toda esperança, aceitando antecipadamente uma nova derrota, com a certeza de poder triunfar um dia".[102]

A exemplo da esperança do Nazareno, a esperança dos cristãos leva a agir distanciando-se do etnocentrismo, do triunfalismo político, do legalismo e da apelação à violência; assumindo as limitações da natureza humana; na obscuridade e opacidade da história; ante a incompreensão dos seus; em meio à perseguição; em luta contra os poderes estabelecidos, que de maneira arrogante se declaram intérpretes dos preceitos divinos; no silêncio e aparente abandono de Deus, que é a experiência mais dramática e a prova mais difícil de superar.[103]

---

[99] COMBLIN, 1982, p. 88.
[100] COMBLIN, 2010, p. 103.
[101] MOLTMANN, 2003, p. 25.
[102] COMBLIN, 1982, p. 89.
[103] Cf. TAMAYO, 2012, p. 200-201.

Em linhas gerais, a fim de prosseguir nossa abordagem da Teologia política na perspectiva de José Comblin, poderíamos resumir a compreensão da esperança cristã para ele a partir dos conceitos de vigilância e constância, conforme sinalizamos anteriormente. De acordo com seu pensamento a esperança deve ser constante para não ser fuga, e vigilante para diferenciar-se de toda passividade e resignação. É uma esperança ativa, portanto. Uma esperança que se demonstra, especialmente, no compromisso histórico.

3.3 O Compromisso histórico

A esperança cristã, concretizada no compromisso histórico pela transformação do mundo, orienta-se tão somente em vista do Reino de Deus. Ora, o que nos dispõe para o Reino de Deus, de acordo com José Comblin, não é o desejo, mas a inteligência espiritual e a aceitação dos caminhos do Espírito: elementos constitutivos da esperança. Isso exige, conforme mencionado anteriormente, constância e vigilância. Mas não somente. Exige também discernimento.[104]

> Em primeiro lugar, o discernimento percebe os sinais dos tempos: percebe o espaço que determinado momento e determinado lugar ocupam na economia da libertação do mundo. Cabe-lhe pronunciar-se sobre o que Deus espera e o que o Espírito realiza aqui e agora. Em segundo lugar, o discernimento avalia as forças presentes. Mede as forças dos obstáculos a serem vencidos e as forças que podem ser reunidas contra eles [...]. Finalmente, o discernimento consiste em formular um ato específico, adaptado a uma circunstância única. É criador.[105]

Levado a sério, o discernimento qualifica o compromisso histórico e aproxima do presente aquela realidade futura, acolhida como promessa. Ele é, segundo Comblin, "a função pela qual se encontram a história de Deus e a história dos homens, pela qual o Reino de Deus entra na terra".[106] O discernimento reclama a consideração da história, já que uma ação nunca tem lugar no vazio, mas sempre se desenvolve num contexto histórico concreto, no seio de conjuntos e dinamismos particulares.[107] Daí a importância de considerar no discernimento do compromisso a relação entre teologia e história, e, sobretudo, a dimensão histórica da salvação.

---

[104] Para maior aprofundamento de tema do discernimento no compromisso histórico cristão sugerimos o capítulo 9 da obra escrita por José Comblin, e amplamente citada neste trabalho, intitulada: *O tempo da ação.*

[105] COMBLIN, 1982, p. 57-58.

[106] COMBLIN, 1982, p. 355.

[107] "O discernimento leva-nos a reconhecer os meios concretos que o Senhor predispõe, no seu misterioso plano de amor, para não ficarmos apenas pelas boas intenções [...]. É uma graça. Embora inclua a razão e a prudência, supera-as, porque trata-se de entrever o mistério daquele projeto, único e irrepetível, que Deus tem para cada um e que se realiza no meio dos mais variados contextos e limites [...]. Exige partir da predisposição para escutar: o Senhor, os outros, a própria realidade que não cessa de nos interpelar de novas maneiras". Cf. FRANCISCO, Papa.

3.3.1 Teologia e história

Por certo, "a história nunca foi um assunto central para a teologia".[108] O que fora compilado como teologia da história desenvolveu-se, em grande parte, como "um comentário ou um diálogo com alguns grandes autores que, de certo modo monopolizaram a reflexão a respeito da história no Ocidente".[109] Após o Vaticano II, coube à teologia política o esforço de apresentação do problema entre a "história da salvação e salvação na história".[110] Em todo caso, conforme lembra Yves Congar, "o cristianismo, depois da religião judaica e com ela, é essencialmente histórico".[111] Por isso, importando-nos o compromisso cristão, é necessário redescobrir a história na teologia, entendendo-a como *locus theologicus* da esperança ativa que se traduz em compromisso.[112]

De acordo com José Comblin, é possível colher diversos sentidos da palavra "história". No sentido mais existencialista, ela seria a existência humana ligada ao mundo enquanto polo da consciência. Haveria então tantas histórias quanto existem outras tantas consciências e momentos de consciência. A história pode ser entendida, também, como a sucessão de fatos sociais do passado, que determinaram o estado da sociedade e da cultura. Pode ser ainda, a lei que coordena a sucessão dos acontecimentos e dá unidade e sentido ao tempo do homem. Ou, a sucessão dos estados culturais das sociedades humanas. A história, finalmente, pode ser a soma de todas as gerações, de todos os destinos humanos.[113]

> Na revelação bíblica a história é o que vem depois da criação do mundo [...]. A palavra bíblica que exprime o conceito de história é *Toledôt*, gerações ou genealogia. O que constitui a história é fundamentalmente a geração: um fato humano. Não haveria história se não houvesse a geração. O ritmo fundamental da história é constituído pela geração. A história é sucessão de gerações. Cada uma recebe a herança de Deus, o dom de Deus, com o encargo de guardá-lo e desenvolvê-lo.[114]

Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate: sobre a chamada à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2018, p. 104-105.

[108] COMBLIN, 1982, p. 40.

[109] COMBLIN, 1982, p. 40. "A teologia fracassou todas as vezes que pretendeu dar resposta aos problemas de filosofia da história. Fracassou no sentido de que não conseguiu dar resposta às perguntas filosóficas. Fracassou no sentido de que traiu a verdade da revelação, deduzindo dela consequências que ultrapassam o sentido da palavra de Deus". Cf. COMBLIN, 1968, p. 177.

[110] ELLACURÍA, 2000a, p. 520.

[111] CONGAR, Yves. A História da Igreja, "lugar teológico". In: *Concilium*, Petrópolis, v. 7, n. 57, jul./ago. 1970, p. 887.

[112] Para aprofundar essa dimensão da História como lugar teológico sugerimos o artigo de Yves Congar: A História da Igreja, "lugar teológico". In: *Concilium*, Petrópolis, v. 7, n. 57, p. 886-894, jul./ago. 1970.

[113] COMBLIN, 1967, p. 104-105.

[114] COMBLIN, 1968, p. 185-186. A *Populorum Progressio* contém esta noção de história no número 17: "As civilizações nascem, crescem e morrem. Assim como as vagas na enchente da maré avançam sobre a praia, cada uma um pouco mais que a antecedente, assim a humanidade avança no caminho da história. Herdeiros das gerações passadas e beneficiários do trabalho dos nossos contemporâneos, temos obrigações para com todos, e não podemos

Apesar dessa pluralidade de sentidos possíveis, é preciso convir que "a história é feita, em primeiro lugar, de fatos brutos que é preciso aceitar. O cristão é aquele que aceita reconhecer a história, isto é, o que se passa. Por conseguinte, diante da história, ele renuncia às ideias feitas, às ilusões, às falsas esperanças. Consente em ver o que é, e faz disso o ponto de partida de sua ação".[115] Antes de qualquer aproximação torna-se necessário, portanto, definir o lugar a partir do qual se erguerá o olhar para a história. E o nosso, por exemplo,

> o lugar do teólogo, é ao lado do povo cristão, do povo dos humildes e dos pobres que lutam pela libertação do mundo. Não existe outro ponto de vista legítimo, pois a teologia não pode ser mais que uma atividade a serviço da Igreja e, antes de tudo, a serviço dos cristãos comuns, dos cristãos da massa, aqueles que carregam todo peso da ação do Espírito no mundo.[116]

Desta forma o objetivo da ação e do compromisso cristão na história é o homem concreto, em sua multiplicidade e sua diversidade. O homem que existe desde o início, na única história da humanidade centrada no presente e não no futuro. História, esta, que nunca é plenamente racional, como se pretendeu no idealismo, mas humana e, por isso mesmo, trágica: está suspensa à decisão dos homens; lugar do pecado e da libertação; constantemente recolocada em questão, jamais completa, nunca linear.

A história configura-se, portanto, como lugar privilegiado daquela esperança ativa que desemboca no compromisso inspirado e movido pelo Espírito. "O Espírito, não será demais repeti-lo, não nos dá nenhuma ciência capaz de compreender a história melhor ou mais completamente. Mas obriga todas as ciências a voltar ao seu objeto real: o homem. Deste modo o Espírito transforma a história [...]. Sua ação é visível através da ação dos cristãos",[117] que não visam outra coisa senão a salvação: "última palavra da história".[118]

3.3.2 A salvação na história

Sendo que o homem é um ser pessoal que goza de transcendência e, ao mesmo tempo, está inserido no tempo e na história, "é na história que ele deve realizar sua salvação, à medida que a encontra ofertada na história e nela a acolhe".[119] Conforme assegura Ignacio Ellacuría, "a

desinteressar-nos dos que virão depois de nós aumentar o círculo da família humana. A solidariedade universal é para nós não só um fato e um benefício, mas também um dever". (PP, n. 17).
[115] COMBLIN, 1982, p. 69.
[116] COMBLIN, 1982, p. 44.
[117] COMBLIN, 1982, p. 75-76.
[118] COMBLIN, 1968, p. 189.
[119] RAHNER, 2015, p. 57.

história é já, em si mesma, a possibilidade fundamental de salvação, porque como tal foi querida por Deus".[120] Assim, já não existem duas histórias, "uma profana e outra sagrada, justapostas ou estreitamente unidas, senão um só devir humano assumido irreversivelmente por Cristo, Senhor da história".[121] Essa constatação, por si só, desembocaria na indispensável ação dos cristãos, fruto de uma esperança ativa, em vista da transformação do mundo.

Longe de equívocos, essa visão unitária tem sua base na mais genuína fé bíblica que "é, antes de tudo, uma fé em um Deus que se revela em acontecimentos históricos".[122] De acordo com a experiência de Israel, não há distinção, por exemplo, entre o Deus criador e o libertador. Antes, é o mesmo Deus que, com desígnio salvífico, cria e liberta. O Deus do Gênesis é o Deus do Êxodo. E ainda, a consequência mais grave da encarnação do Verbo de Deus não é outra, senão esta: em Jesus de Nazaré, Deus assumiu nossa história (Jo 1,14).[123] "É, em definitivo, por um homem histórico, no qual culmina uma larga série de homens históricos, que Deus quis anunciar e realizar a salvação, e é a homens históricos, não a espíritos intemporais, a quem essa salvação é dirigida".[124]

No fundo, o que se quer defender com isso é que a presença de Deus na realidade histórica não é a presença de um demiurgo que corresponde ao comportamento humano com castigos ou bênçãos relativamente. Antes, sua presença provoca uma ação transformadora do mundo e da sociedade, sinal constitutivo da salvação. "Por isso a história da salvação e a história em geral devem em última instância ser coexistentes [...]. Se o sujeito da salvação é histórico, a própria história é a história dessa salvação".[125] O cristianismo, portanto, deve levar a sério o significado da Palavra feita carne, na história.

> Deus se revelou na história, não diretamente, senão no sinal que é a humanidade histórica. Não há acesso a Deus, senão através do sinal da história. Deve elevar-se à categoria transcendente e universal a afirmação cristã de que não há comunicação com Deus Pai mais que através do sinal que é a humanidade de Jesus; é esta uma das tarefas da teologia política [...]. Por isso, a ação sobre a história, a salvação do homem social na história é o verdadeiro caminho para que Deus deifique definitivamente o homem.[126]

---

[120] ELLACURÍA, Ignácio. *Escritos teológicos I.* San Salvador: UCA Editores, 2000a, p. 609.
[121] GUTIÉRREZ, 1985, p. 129.
[122] GUTIÉRREZ, 1985, p. 130.
[123] "Cristo não muda esse sentido da história. Ele mesmo entra na fila das gerações, como o proclamam com insistência os evangelistas. Não vem interromper a sucessão, mas antes reconhecer-lhe o sentido, o valor e o fim. Ele vem para caminhar com as gerações. Cristo não foi 'homem' no abstrato, mas filho de Adão". Cf. COMBLIN, 1968, p. 187.
[124] ELLACURÍA, 2000a, p. 531.
[125] RAHNER, 2015, p. 57.
[126] ELLACURÍA, 2000a, p. 533.

Ora, da mesma forma que a palavra "história", o termo "salvação" pode ser acessado desde uma multiplicidade de aspectos. Tal como foi tratado por toda Tradição católica, o termo envolve, por exemplo, o conteúdo dos temas bíblicos de Reino de Deus, reconciliação, recapitulação, bem-aventurança, vida, vida eterna. De acordo com José Comblin, é possível encontrar no mundo cristão e, notadamente na América Latina, uma diversidade de sentidos possíveis. Por exemplo, um sentido popular que entende a salvação como algo referido a situações concretas: a salvação de um caso urgente; ou, num sentido legalista, a salvação da "alma"; ou ainda, no sentido eclesiástico, a salvação entendida como o estar dentro da Igreja, arca da salvação. Há ainda um sentido existencialista, que compreende a salvação como a realização de uma existência autêntica. Há o sentido mítico e messiânico que entende a salvação como a instalação do reino da justiça e da paz definitivas na história.[127]

Obviamente, a salvação cristã não se deixa expressar por um conceito. Ela extrapola as definições, porque diz respeito à participação na vida das Pessoas divinas e, por isso, numa realidade que corresponde aos desígnios de Deus. A experiência de Jesus na história e a experiência dos cristãos que seguem a Jesus levam a concluir, todavia, que a salvação não está ainda ao alcance da mão em plenitude. Por outro lado, no entanto, a salvação não é a-histórica. Deve fazer-se presente na história.

Assim, no tocante à relação entre cristianismo e história "podemos dizer que o cristianismo é a salvação da história [...]. O que Cristo salva, não é a natureza humana *in abstracto*, nem indivíduos humanos, nem grupos de eleitos, mas a raça de Adão, aquela sucessão de gerações em que Deus o colocou".[128] A obra de Cristo, portanto, diz respeito a essa história.

Por certo a obra de Cristo conta com a colaboração humana. Afinal, conforme lembra Karl Rahner, "não há ação salvífica de Deus no homem que não seja ao mesmo tempo ação salvífica do homem".[129] E a ação dos cristãos na libertação do mundo mostra que o Deus da Bíblia está sempre vivo e que o Espírito não perdeu sua força. Afirmar que "a salvação seja histórica supõe, de imediato, duas coisas: será distinta segundo o tempo e o lugar em que se realize, e deve realizar-se na realidade histórica do homem, quer dizer, em sua total e concreta realidade".[130] Daí a necessidade de articulação entre a esperança e o compromisso histórico, fundamentada numa Teologia política da ação.

---

[127] COMBLIN, 1968, p. 189-192.
[128] COMBLIN, 1968, p. 192.
[129] RAHNER, 2015, p. 175.
[130] ELLACURÍA, 2000a, p. 530.

Ao propor e tratar da ação, a Teologia entra em seu verdadeiro assunto. De acordo com José Comblin, a Teologia fala da ação de Deus, porque Deus é ação. Nosso Deus é um que age: liberta, constrói, transforma. Mas a teologia também fala da ação do homem. "Nossa ação não é exterior à ação de Deus: está dentro dela. E a ação de Deus não é exterior à nossa: está dentro dela. A teologia cristã é um ensaio para encontrar e enunciar a unidade entre a ação de Deus e a nossa".[131]

Assim, o compromisso histórico assumido *na* e *pela* esperança, alcança *status* de expressão da obra salvífica, querida pelo Pai, inaugurada e plenificada pelo Filho, e mantida pelo Espírito. E pela inadequação da realidade histórica a estes desígnios de salvação, todo compromisso que visa convertê-la torna-se um compromisso marcado pela profecia.

3.3.3 O compromisso histórico: profetismo na esperança.

Antes de tudo, é preciso considerar que o compromisso cristão tem como referência basilar a vida e a missão de Jesus de Nazaré. Vida e missão que possuem dimensão política.[132] E isto se corrobora, sobretudo, porque em seu modo de vida e em sua missão Jesus operou um translado do acento religioso para a fé operante.

> O importante na Nova Aliança, no tempo novo, será a atitude pessoal, a adesão à Sua pessoa na fé e, consequentemente, no seguimento de sua pessoa na própria vida. Desta relação pessoal em que seguimento e fé se entrelaçam e condicionam mutuamente dependerá a santidade cristã, quer dizer, a presença salvífica de Deus no homem e o acesso do homem a Deus.[133]

Com isso, o compromisso histórico cristão, fruto de uma esperança ativa, por se inserir numa realidade contraditória, se reveste de força profética. De acordo com a narrativa sinótica ao anúncio da proximidade do Reino se soma um enérgico e profético convite à conversão (Mc 1, 15; Mt 4, 17). E ao anunciar o Reino, chamando à conversão,

> Jesus não só denuncia aquilo que se opõe ao Reino de Deus. Sugere, além disso, um estilo de vida mais de acordo com o reinado do Pai. Não busca só a conversão individual de cada pessoa. Fala nos povoados e aldeias, procurando introduzir um novo modelo de comportamento social.[134]

---

[131] COMBLIN, 1982, p. 11.
[132] Para aprofundar esse tema sugerimos os textos de Ignacio Ellacuría: *Carácter político de la misión de Jesús* (1973); *Dimensão política do messianismo de Jesús* (1972); *Por qué muere Jesús y por qué lo matan?* (1977). Esses textos estão compilados nos Escritos Teológicos II, publicados pela UCA, no Ano 2000. (Coleção Teologia Latino-americana, v. 26).
[133] ELLACURÍA, 2000b, p. 20.
[134] PAGOLA, 2014, p. 136.

No contexto latino-americano, por exemplo, a própria realidade, que reclama o compromisso cristão, constitui uma denúncia profética radical da ordem internacional e do comportamento e expectativas promovidas pela hegemonia cultural e pelos modelos idealizados de liberdade e humanidade.[135]

Em sua obra, *A profecia na Igreja* (2008), ao tratar o tema da profecia hoje, José Comblin aponta a nova situação de dominação e os novos pobres. É neste contexto que o compromisso cristão assume as características de uma profecia da esperança.[136] Para ele, "globalização é a palavra que simboliza tudo o que acontece no presente".[137] O surgimento de megaempresas multinacionais, e sob seu patrocínio, a prostituição do Estado e das igrejas, e a corrupção dos meios de comunicação fazem crer que não há alternativa, senão as impostas pelo sistema.

> A nova economia mudou a civilização [...]. O cidadão tornou-se consumidor e dedica-se a consumir para que o sistema possa crescer cada vez mais. A mídia é uma permanente fonte de propaganda para esse consumo. A nova civilização tecnológica exige muita riqueza. Quem não tem essa riqueza fica fora da sociedade e dessa civilização e não contribui para a prosperidade do mundo.[138]

O Papa Francisco, inclusive, na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (2013), denuncia esta economia que mata e exclui. Segundo ele,

> [...] assim como o mandamento "não matar" põe limite claro para assegurar o valor da vida humana, assim também hoje devemos dizer "não a uma economia da exclusão e da desigualdade social". Esta economia mata. Não é possível que a morte por enregelamento de um idoso sem abrigo não seja notícia, enquanto o é a descida de dois pontos na Bolsa. Isto é exclusão. Não se pode tolerar mais o fato de se lançar comida no lixo, quando há pessoas que passam fome. Isto é desigualdade social. Hoje, tudo entra no jogo da competitividade e da lei do mais forte, onde o poderoso engole o mais fraco. Em consequência desta situação grandes massas da população veem-se excluídas e marginalizadas: sem trabalho, sem perspectivas, num beco sem saída.[139]

Isto tudo, por sua vez, tem implicação na vida cristã. A atividade pastoral, por exemplo, cada dia mais, tem se condicionado pela necessidade das novas tecnologias. Sem o instrumental da última geração parece ser impossível evangelizar. No entanto, que mensagem se transmite com este consumo? Quem arca com essas despesas? O que fazer para levantar esse dinheiro?

---

[135] ELLACURÍA, 2000b, p. 244-245.
[136] Para aprofundar essa dimensão sugerimos: COMBLIN, José. O pobre: critério para a profecia. In: RIBEIRO, Pedro A. (Org.). *Opção pelos pobres no século XXI.* São Paulo: Paulinas, 2011, p. 181-201.
[137] COMBLIN, José. *A profecia na Igreja.* São Paulo: Paulus: 2008, p. 257.
[138] COMBLIN, 2008, p. 258.
[139] FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2017, p. 48.

Qual discurso justificará? Com isso não se quer dizer que a atividade cristã, e neste caso a atividade pastoral, deva se realizar sem a devida preparação ou meios adequados. Essas perguntas simplesmente precisam compor o discernimento sobre o compromisso cristão hoje. Contudo, uma coisa é certa: "uma palavra dependente nunca será uma palavra profética".[140]

Outro aspecto, que se soma a este, é a exacerbada preocupação pelo aumento ou diminuição de fiéis. Esta preocupação, presente em muitos bispos e padres católicos, por exemplo, mostra que o sucesso quantitativo de suas igrejas se tornou o principal objetivo da ação pastoral.[141] "Em termos teológicos, podemos dizer que a Igreja foi identificada com o Reino de Deus; isto é, o crescimento numérico da sua igreja é visto como a realização da missão de anunciar o Reino de Deus".[142]

Neste sentido, como resultado de uma lúcida Teologia Política, à luz do pensamento de José Comblin, poderíamos erguer profeticamente o compromisso histórico dos cristãos com relação à atual religião burguesa, ao abuso do poder e às ideologias messiânicas. Aspectos convergentes, hoje em dia quase siameses, nem sempre fáceis de visualizar separadamente. Afinal, na contemporaneidade religião, poder e ideologia são, por vezes, componentes de um mesmo pecado que exige denúncia. Conforme lembra o Papa, "a adoração do antigo bezerro de ouro (cf. Ex 32, 1-35) encontrou uma nova e cruel versão no fetichismo do dinheiro e na ditadura de uma economia sem rosto e sem objetivo verdadeiramente humano".[143]

Além disso, em tempos de livre mercado, até a religião tem se tornado, cada vez mais, mercadoria. E não somente. Tem se tornado, também, negócio. Sob a égide da teologia da prosperidade, justifica-se e estimula-se o consumo em nome de Deus. Descobriu-se que "a religião tem valor comercial. Pode-se vender religião e fazer dinheiro e muito dinheiro com a religião".[144] A esperança que, antes, movia para conquistas coletivas foi, como toda mensagem cristã, transferida para o intimismo individualista. A vida cristã acaba por se transformar num grande *show* alienado e alienante.

> Com a dessacralização da natureza e a desvalorização das procissões, as pessoas das grandes cidades passaram a fazer a experiência de Deus no seu coração, nos seus sentimentos, nas suas emoções religiosas e no *show*. "A própria missa integra-se no *show* e as pessoas vêm pelo *show*, assistem a missa como suplemento sem saber

[140] COMBLIN, 2008, p. 259.
[141] Esses e outros aspectos são criticados também pelo Papa Francisco na *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium* (2013), especialmente no segundo capítulo: Na crise do compromisso comunitário. FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2017, p. 45-91.
[142] MO SUNG, Jung. *Sementes de Esperança:* a fé em mundo em crise. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 16.
[143] FRANCISCO, 2017, p. 50.
[144] COMBLIN, José. Como falar de Deus Pai num mundo de excluídos? *Convergência*, v. 34, n. 326, p. 502, out., 1999.

> exatamente o que é, porque o *show* oferece um sentido completo". O *show* é a procissão de ontem. E os *shows* não questionam nada, nem promovem nenhuma mudança real na Igreja, nem na sociedade. "E o evangelho em tudo isso? E a evangelização? O evangelho é outra coisa. Porém, parece que já não é mais prioridade. A prioridade é a renovação do sentimento religioso, a redescoberta do prestígio sobrenatural do padre e do prestígio social da Igreja".[145]

Nesta lógica a salvação já não é mais um ato divino, com a colaboração humana, em favor do povo. É, antes, um prêmio individual sinalizado, especialmente, pelas curas e libertações milagreiras e pela ascensão econômica. "O processo de secularização tende a reduzir a fé e a Igreja ao âmbito privado e íntimo",[146] aproveitando-se perversamente disto, o sistema explorador e individualista de consumo minou a religião contemporânea, dizendo-se religioso. "Neste sistema que tende a fagocitar tudo para aumentar os benefícios, qualquer realidade que seja frágil, como o meio ambiente, fica indefesa face aos interesses do mercado divinizado".[147] Absorvendo o vocabulário de uma religião profética, que se traduz em termos como libertação, salvação e esperança, o "novo ídolo" anestesiou a consciência transformadora e a esperança ativa inerentes à fé cristã.

Outro tema, não menos grave, é a insurreição do neoconservadorismo.

> Os neoconservadores querem recuperar as dimensões religiosas sem questionar a prevalência da racionalidade funcional econômica e administrativa. Querem pôr, ao lado do dinamismo funcionalista e instrumental dessa sociedade, as respostas e o sentido do sagrado transcendente. Não veem nenhuma contradição lá onde outros críticos percebem a maior contradição. A religião neoconservadora termina sendo um arremedo da Ilustração. Em vez de confrontar-se criticamente com a unilateralidade da racionalidade ilustrada, o faz com algumas de suas manifestações (arte, estética). A crítica dos neoconservadores não toca o núcleo duro dessa sociedade moderna tecnoburocrática.[148]

---

[145] MO SUNG, 2005, p. 17.
[146] FRANCISCO, 2017, p. 56.
[147] FRANCISCO, 2017, p. 50. Referência indispensável sobre a denúncia profética contra a exploração do meio ambiente é a *Encíclica Laudato Si'*, sobre o cuidado da Casa Comum, promulgada pelo Papa Francisco em 2015. Nela o Papa atesta que "o urgente desafio de proteger a nossa casa comum inclui a preocupação de unir toda família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral [...]. Lanço um convite urgente a renovar o diálogo sobre a maneira como estamos construindo o futuro do planeta [...]. Embora cada capítulo tenha a sua temática própria e uma metodologia específica, o seguinte retoma por sua vez, a partir de uma nova perspectiva, questões importantes abordadas nos capítulos anteriores. Isto diz respeito especialmente a alguns eixos que atravessam a encíclica inteira. Por exemplo: a relação íntima entre os pobres e a fragilidade do planeta, a convicção de que tudo está estreitamente interligado no mundo, a crítica do novo paradigma e das formas de poder que derivam da tecnologia, o convite a procurar outras maneiras de entender a economia e o progresso, o valor próprio de cada criatura, o sentido humano da ecologia, a necessidade de debates sinceros e honestos, a grave responsabilidade da política internacional e local, a cultura do descarte e a proposta de um novo estilo de vida". Cf. FRANCISCO, Papa. *Encíclica Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 13-16.
[148] MARDONES, José Maria. *Capitalismo y religión:* la religión política neoconservadora. Santander: Sal Terrae, 1991, p. 235.

As alianças, cada vez mais frequentes, entre bancadas políticas conservadoras e grupos religiosos neoconservadores depõem a este favor. Obviamente, estas alianças, não acontecem em vista do bem comum e das minorias, mas em vista da manutenção de um padrão cultural e de uma moral excludente e hegemônica. Estas alianças tendenciosas e mesquinhas interferem, especialmente, no substrato da organização política das sociedades. A propaganda ideologizada da democracia capitalista como forma única e absoluta de organização política, por exemplo, se converte facilmente em instrumento de opressão. "Mas o mais grave é que a oferta de humanização e de liberdade que fazem os países ricos aos países pobres não é universalizável e, consequentemente, não é humana, nem sequer para quem a oferece".[149]

Outro aspecto que se deve denunciar profeticamente diz respeito ao modo de estruturar-se e comportar-se da Igreja institucional. Por mais que o Concílio Vaticano II tenha se esforçado para difundir na Igreja a autoconsciência de Povo de Deus a serviço do Reino, ainda hoje são perceptíveis as investidas e os boicotes ao espírito Conciliar.[150]

Basta comparar, por exemplo, o número 27 da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* e os cânones 331 e 333 do atual Código de Direito Canônico. Para a Constituição, os bispos "regem como vigários e legados de Cristo as Igrejas particulares a eles confiadas [...] e não devem ser considerados como vigários do Romano Pontífice" (LG, n. 27); para o Código, "o Romano Pontífice, Vigário de Cristo e aqui na terra Pastor da Igreja universal [...] não só tem poder sobre a Igreja universal, mas obtém ainda a primazia do poder ordinário sobre todas as Igrejas particulares" (CDC, 331 – 333).

Este grave desvio deveria ser um alerta para um fato decisivo: continua viva a concepção da origem do poder na Igreja. "Enquanto essa origem continue sendo concebida a partir de uma visão verticalmente supernaturalista da graça sacramental, ou seja, por uma espécie de 'milagre invisível' que vem imediatamente de Deus, sem nenhum tipo de mediação eclesial, o desvio acaba sendo incontível".[151] Aqui a teologia precisa levar a sério a profunda guinada iniciada no Vaticano II e assumir a radicalidade das palavras de Jesus: "já sabeis que os chefes das nações

---

[149] ELLACURÍA, 2000b, p. 248. "Essa universalização não é possível, mas tampouco é desejável. Porque o estilo de vida proposto no e pelo mecanismo de seu desenvolvimento não humaniza, não plenifica, nem faz feliz, como o demonstra, entre outros índices, o crescente consumo de drogas, constituído em um dos principais problemas do mundo desenvolvido". ELLACURÍA, 2000b, p. 250.

[150] Dado significativo deste aspecto é a "guerra santa" emplacada, pelos setores conservadores, contra o Papa Francisco e as reformas por ele provocadas. Para aprofundar a análise sugerimos a reportagem de Andrew Brown, publicada por *The Guardian*, aos 27 de outubro de 2017. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/573137-a-guerra-contra-o-papa-francisco. Acesso em 22 nov. 2017.

[151] QUEIRUGA, Andrés Torres. *A teologia depois do Vaticano II:* diagnósticos e propostas. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 77.

as tiranizam e os poderosos as oprimem. Mas entre vós não pode ser assim" (Mc 10, 42- 43; Mt 20, 25-26; Lc 22, 25-26).

Da mesma forma, não pode escapar da atenção e do discernimento profético, aquilo que o Papa Francisco chama de "mundanismo espiritual" que se alimenta, sobretudo, de duas maneiras relacionadas: o fascínio do gnosticismo e de uma fé fechada no subjetivismo, e o neopelagianismo autoreferencial e prometeico de quem só confia nas próprias forças.[152] Este mundanismo espiritual, por sua vez, corrobora as falsas promessas de salvação difundidas e veiculadas nos mais diversos setores: a paz, alcançada e garantida, paradoxalmente, pela guerra; a felicidade e plenitude, garantidas pelo consumo; a liberdade, garantida pelo controle; a salvação garantida pela própria força.

Ante esta realidade, complexa e contraditória, é que o compromisso cristão deve atuar como profetismo na esperança. Conforme lembra Ignacio Ellacuría, "o profetismo da denúncia, no horizonte do Reino de Deus, traça os caminhos que levam para a utopia".[153] Neste sentido, a missão do profeta é a missão de Jesus: a partir da realidade dos pobres e sofredores, despertar a esperança pelo anúncio e testemunho da proximidade do Reino de Deus; e convidar à conversão em vista desta proximidade.

Na América Latina, o profetismo se apresenta, sobretudo, como libertação. Entendida como "libertação de" toda forma de opressão e como "libertação para" uma liberdade compartilhada, que não possibilite ou permita outras formas de dominação. Desta forma, mediante uma nova ordem econômica, social, política e cultural, e mediante uma nova ordem eclesial, cumprir-se-á a esperança de um "novo céu e uma nova terra". Neste sentido convém salientar, conforme diz Comblin,

> [...] que qualquer reforma social supõe uma redistribuição do produto nacional, particularmente do crescimento. É impossível corrigir a injustiça sem tocar nos privilégios dos mais ricos, sem impedir que o produto do crescimento caia sempre nas mesmas mãos. Como conseguir pressionar de tal modo as classes privilegiadas que aceitem sacrificar parte dos seus privilégios e parte dos seus sonhos de riqueza ilimitada? Esse é o problema político que não incumbe à Igreja resolver. Mas o que, isto sim, incumbe à Igreja é insistir na necessidade da mudança".[154]

Diante, pois, de uma sociedade regida, sobretudo, pelo econômico, que produz alienação cultural e inversão de valores, a mensagem cristã validará sua autenticidade a partir da aplicação

---

[152] FRANCISCO, 2017, p. 79-80.
[153] ELLACURÍA, 2000b, p. 252.
[154] COMBLIN, José. *Cristãos rumo ao século XXI:* nova caminhada de libertação. São Paulo: Paulus, 1996, p. 357.

e implicação em experiências convertidas ao Evangelho. Experiências que passam, necessariamente, pela gratuidade, pela alteridade e, sobretudo, pela preferência pelos pobres.[155]

Conforme salienta Mário de França Miranda,

> cada vez mais se comprova que, sem um contato direto com pessoas sofrendo as consequências da sociedade capitalista, dificilmente se cai na conta do que tem de revoltante, absurda e anticristã, a mentalidade que lhe é subjacente. A miséria das massas, com tudo o que implica de humilhações, insegurança, doenças, desemprego, impotência, ausência de liberdade e de dignidade humana, aparece como o produto, o lixo, da hegemonia do econômico, da produtividade, do individualismo hedonista e do consumismo. São rostos concretos que vão levar os grupos cristãos a libertarem-se dos horizontes estreitos de sua classe social e a perceberem que a dinâmica de sua fé os impele para mais além.[156]

Trata-se de um compromisso permanente, fora do qual se torna impossível ser plenamente homem e impossível gestar uma sociedade realmente humana. Um compromisso que se traduz, especialmente, pelo emprego de um "contrato de solidariedade".[157] Não aquela solidariedade mecânica, baseada nas semelhanças, mas, antes, a "solidariedade orgânica, baseada nas diferenças, resposta para as aspirações criativas de cada um e para as verdadeiras necessidades de todos".[158]

Compromisso permanente e persistente porque, como já se disse, o Reino de Deus não tem pleno cumprimento nesta terra. Na esperança ativa, "o importante é contemplar como o Reino de Deus está se realizando, como está andando no meio do mundo, no meio da humanidade atual".[159] Nossa tarefa, portanto, ao contrário das mentalidades teológico-políticas inspiradas no mito messiânico, é insistir no compromisso, apesar de saber que não há solução final. E reconhecer nesta luta a presença de Deus na história.

Conclusão parcial

Concluindo, então, este último capítulo de nossa pesquisa, convencemo-nos que a Teologia Política da Libertação na perspectiva de José Comblin destaca-se como proposição

---

[155] Para aprofundar os desafios atuais da evangelização na América Latina, sugerimos o artigo: COMBLIN, José. La Iglesia latino-americana desde Puebla a Santo Domingo. In: COMBLIN, José; GONZÁLES FAUS, José; SOBRINO, Jon (Org.). *Cambio social y pensamento cristiano en América latina.* Madrid: Trotta, 1993, p. 29-56. E, também: GUTIÉRREZ, Gustavo. Situação e tarefas da teologia da libertação. In: GIBELLINI, Rosino. (Ed.). *Perspectivas teológicas para o século XXI.* Aparecida: Editora Santuário, 2005, p. 85-100.
[156] FRANÇA MIRANDA, Mário de. *Um homem perplexo*: o cristão na sociedade. São Paulo: Loyola, 1989, p. 26.
[157] TEVOEDJRE, Albert. *A pobreza, riqueza dos povos*: a transformação pela solidariedade. São Paulo: Cidade Nova, 1982, p. 139–183.
[158] TEVOEDJRE, 1982, p. 144.
[159] COMBLIN, 2007, p. 35.

realista e lúcida de uma articulação entre a esperança cristã e o compromisso histórico. Ao contrário da cristandade, Comblin entende que a Teologia política relevante não é aquela que justifica o poder e, se aliando, confunde-se com ele. Antes, é pondo-se ao lado das minorias, e na luta pela libertação destas, que a Teologia política ganha relevância no mundo.

Da mesma forma, ao contrário das ideologias messiânicas, presentes tanto na cristandade quanto na modernidade e em fases da Teologia latino-americana da Libertação, que creram ser possível a plena e definitiva realização do Reino de Deus nesta terra conforme a mentalidade racionalista moderna, Comblin entende que a Teologia política deve assumir a fragilidade dos meios, as obras inacabadas e, especialmente, a ação do Espírito como únicas formas de experimentar e anunciar o Reino de Deus.

A tarefa crítica e a articulação entre a esperança e o compromisso, então, configuram a Teologia Política na perspectiva de José Comblin. Sua contribuição para a Teologia e para a Igreja, por certo, figura como sinal daquela ação permanente do Espírito que conserva e atualiza a tradição de Jesus. O Espírito, cuja ação em nós é capaz de fazer muito além, infinitamente além de tudo o que nós podemos pedir ou conceber.

CONCLUSÃO

O principal objetivo desta pesquisa foi apresentar a Teologia Política da Libertação na perspectiva de José Comblin: uma articulação entre a esperança, o profetismo e o compromisso histórico. Procuramos revisitar e articular os principais aspectos da produção teológica de Comblin, no que tange ao caráter político da Teologia. Aprofundamos sua lúcida crítica aos equívocos históricos e às ideologias que acabaram transformando o cristianismo num mito grandioso. E buscamos oferecer uma reflexão que favoreça o compromisso histórico imbuído de esperança, propondo à prática pastoral e espiritual possíveis elementos para um caminho de compreensão e adequação da presença e da atuação cristã em nosso tempo.

No primeiro capítulo tratamos de delimitar e explicitar nossa compreensão dos termos *Teologia* e *Política*. Existe, de fato, um amplo glossário que define cada um dos termos. Em nosso trabalho a explicitação adequada foi indispensável para a condução de nossa reflexão. Concluímos, portanto, que a *Teologia* não pode ser entendida como um simples discurso sobre Deus. Ela é, sim, palavra sobre Deus, mas o é à medida que Ele se revela e atua na história. Desta forma, a Teologia configura-se como um discurso sobre a ação de Deus no mundo. *Política*, por sua vez, é a ação humana naquilo que supera o âmbito privado e atinge o coletivo, mas também naquilo que se relaciona com o poder e seu exercício. Sendo assim, "a dimensão política da fé não deve ser entendida como se fosse mera dedução de consequências ou aplicações políticas dela, mas como algo inerente ao ato da fé como tal, em seu contexto concreto de práxis histórica".[1]

A Teologia Política, no entanto, não pode ser considerada como um movimento teológico homogêneo; trata-se, na verdade, de um conceito amplo e, segundo Johann Baptist Metz, ambíguo, que não deixa de prestar-se a mal-entendidos.[2] É certo que "quando a Teologia cristã reflete sobre suas dimensões políticas, ela sempre encontra essa esfera já ocupada por religiões políticas e teologias políticas, nas quais os interesses políticos dominam a religião, a teologia e as igrejas".[3] Por isso, fizemos questão de frisar que ao falar de Teologia Política não tratamos de "politização da igreja". Falamos de Teologia Política, entendendo-a como uma Teologia com a face voltada para o mundo, que se ocupa do falar sobre Deus e sua ação na história para os homens e mulheres de nosso tempo.

---

[1] GARCIA RUBIO, Alfonso. *Teologia da Libertação*: política ou profetismo? São Paulo: Loyola, 1983, p. 82.
[2] METZ, Johann Baptist. *Teologia del mundo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1970, p. 139.
[3] MOLTMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*. Santo André: Academia Cristã, 2011, p. 396.

Embora seja possível encontrar no Novo Testamento referências à relação entre a fé cristã e a realidade social concreta na qual viviam os primeiros cristãos, ao longo desta pesquisa notamos que a doutrina neoestamentária sobre a política não é sistemática, isto é, não abrange todos os elementos da realidade política; por outro lado, contudo, não é uma doutrina abstrata que toma a vida política no seu sentido geral. Talvez por isso, a Teologia Política tenha se desenvolvido de formas variadas ao longo da história. Ainda no primeiro capítulo tratamos de apresentar três fases desse desenvolvimento. A primeira fase, referente à longa etapa do cristianismo ocidental, na qual o cristianismo atravessou o mundo helenista, romano, medieval e ocidental moderno, caracterizou-se pela Teologia Política da Cristandade, quando a Igreja sendo cooptada pelo Estado, assimilou sua forma de poder. No fim desta primeira fase, já no século XX, a Teologia Política ganha status disciplinar com a teoria de Carl Schmitt, que, na verdade, nada mais era que uma doutrina de soberania legitimada teologicamente. A diferença é que o sujeito de sua Teologia política é o poder do Estado, e não a igreja. [4]

Na segunda fase, graças à virada antropológica e ao assombro causado pelo fracasso das igrejas e dos teólogos no que se refere ao crime alemão contra a humanidade, indelevelmente marcado com o nome de "Auschwitz", surgiu a "nova Teologia Política", colocando o problema da relação entre teologia e prática. Conforme esta compreensão, a fé cristã deve fazer-se prática na história e na sociedade. Muito mais que uma razão estética, ou crítica, a nova Teologia Política pôs em ação uma razão prática: "a tão discutida crise de identidade do cristianismo é primeiramente crise não da mensagem, mas de seus sujeitos e de suas instituições que muito frequentemente se subtraem ao sentido inevitavelmente prático da própria mensagem e assim minam a força de sua inteligibilidade".[5]

Por fim, na terceira fase, o principal indício da relação entre Teologia e Política são as teologias do Terceiro Mundo. Graças ao concílio Vaticano II e à Conferência de Medellín, mereceu destaque a Teologia latino-americana que, conforme Hugo Assmann, é naturalmente política. Segundo ele, "existe na América Latina uma Teologia Política simplesmente porque existe uma teologia real e a realidade é política em seu plano mais decisivo".[6]

Todos esses casos, no entanto, são passíveis de lacunas históricas e deficiências de compreensão tanto acerca do político quanto acerca da própria teologia. Foi justamente essa

[4] MOLTMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica*: caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004, p. 105.
[5] METZ, Johann Baptist. A fé em história e sociedade: estudos para uma teologia fundamental prática. São Paulo: Paulinas, 1980, p. 7.
[6] ASSMANN, Hugo. *Teología desde la práxis de la liberación*. Ensayo teológico desde la América dependiente. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973, p. 24.

crítica que procuramos apresentar no segundo capítulo. Nele concentramos o específico da Teologia política na perspectiva de José Comblin, ou seja, a crítica às ideologias. Na visão de José Comblin, a Teologia Política apresenta-se, antes de tudo, como uma instância crítica da fé, da Igreja em sua missão e relação com mundo, da realidade, e da própria Teologia. Cuidando em distinguir religião e evangelho e atento aos sinais dos tempos, nosso autor produziu uma Teologia que, pela força crítica e pelo confronto com o *status quo* do poder, caracteriza-se como uma Teologia marcadamente política. Além disso, outra dimensão que corrobora esta característica política de sua Teologia é o esforço pela fidelidade à tradição de Jesus, especialmente na opção de, metodologicamente, fazer-se a partir da práxis de libertação dos pobres.

Da Teologia Política desenvolvida na Cristandade, Comblin criticou a ilusão e a corrupção do poder. Da chamada "nova Teologia Política" ele criticou a ambiguidade de seu programa de desprivatização da religião, e a dificuldade de romper com o sistema de valores e de vida da sociedade europeia. Da Teologia da libertação, por sua vez, ele criticou a assimilação pouco crítica do otimismo hegeliano-marxista que torna o cristianismo um mito.

Além de tudo isso, no pensamento teológico-político de nosso autor, mereceu destaque privilegiado a crítica ao messianismo, entendido como a ideologia que sustenta os equívocos relativos às Teologias Políticas desenvolvidas ao longo da história. Ao imaginar que a Igreja, no exercício e domínio do poder, personificaria o Reino de Deus na terra, a cristandade estava imbuída do mito messiânico. Da mesma forma, ao supor que a razão e a ciência iriam salvar o mundo, a modernidade também assumiu o mito messiânico. E quando a Teologia da Libertação assumiu acriticamente o otimismo hegeliano-marxista e pensou que o Reino de Deus aconteceria definitivamente por meio da simples revolução, foi o messianismo quem falou mais alto.

Para Comblin, o cristianismo não é um messianismo. Jesus não é o messias das expectativas humanas. O Reino que Ele anuncia não se confunde com os reinos humanos, e muito menos com a instituição eclesiástica. Além disso, sua promessa não diz respeito a um futuro distante, para o qual a humanidade caminha progressivamente superando-se, mas ao presente composto de tarefas inacabadas. Neste sentido, o cristianismo, deve definir-se pelo amor ao provisório: amar e encontrar Deus e seu Reino no instante que passa, sem a pretensão de retê-lo ou de tê-lo conquistado definitivamente.

Isso requer, obviamente, uma nova concepção da história humana. Para Comblin, a Teologia precisa romper com as filosofias da história e adotar a concepção bíblica que entende a história como sucessão de gerações. E mais que isso, entende que a história é feita de obras

inacabadas. Afinal, "uma geração pode abandonar a tarefa inacabada da geração anterior e começar outra obra que deixará também inacabada".[7]Assim, a Teologia Política tem, segundo Comblin, a tarefa de desmistificar as ideologias, especialmente aquelas que se escondem por trás das filosofias da história.

Desmistificar, porque estando fechadas dentro de uma racionalidade, estas ideologias impedem ver o que acontece. Uma vez que se pensa compreender a história, sabe-se antecipadamente o que deve acontecer, e não se olha mais para o que acontece realmente. No decurso destes dois últimos séculos, as filosofias da história (liberalismo, positivismo, hegelianismo, fascismos de todos os tipos, etc.) justificaram aos olhos de seus adeptos a recusa de ver a história. Em nome do conhecimento da história, encarnaram a recusa da história ou a recusa de ver o que realmente acontece. Se o cristianismo denuncia as filosofias da história, é em nome da obrigação de partir do real, de todos os fatos, e não de uma seleção prévia. Ora, justamente pela fidelidade ao real, a crítica às ideologias reclama um complemento, segundo o parecer de Comblin. E sua proposta é a articulação entre a esperança e o compromisso histórico.

No terceiro capítulo, então, concluímos que a Teologia política na perspectiva de José Comblin, não se caracteriza apenas como uma instância crítica estéril. A crítica pela crítica não cabe em seu pensamento. Sua criticidade, porque profética, aponta para a esperança e, sobretudo, a articula com o compromisso histórico. Por isso denominamos sua Teologia política como Teologia Política da Libertação e não como uma simples Teologia do desenvolvimento.[8] Comblin soube ver que somente os oprimidos, como classe social impedida de dizer sua palavra, podem chegar a ser utópicos, proféticos e esperançosos. Só eles estão em condições de denunciar a "ordem" e, na práxis de transformação desta "ordem", anunciar um mundo novo que deve ser refeito constantemente. Afinal, o "Reino de Deus não tem realização completa na história, porque é um processo sempre inacabado que é preciso sempre recomeçar, cada vez em circunstâncias diferentes". [9]

Neste constante recomeçar não se pode desviar o olhar de Jesus de Nazaré. Nele temos não só uma testemunha ou mensageiro, mas também o instrumento do Reino. No "já" da aparição do Reino de Deus, por Cristo e em Cristo, vemos a promessa de seu pleno cumprimento no "ainda não". Conforme vimos, graças à contribuição de Comblin, na ação de Jesus é preciso enxergar, portanto, a presença do Reino de Deus na história. O Reino de Deus

[7] COMBLIN, José. *Retomar a Teologia da Libertação na América Latina*. São Paulo: CEPIS, 2007a, p. 30.
[8] FREIRE, Paulo. La misión educadora de las iglesias en América latina. In: EQUIPO SELADOC. *Panorama de la teologia VII*: educación y Iglesia en América Latina. Salamanca: Sígueme, 1987, p. 287-288.
[9] COMBLIN, 2007a, p. 31.

está na ação. Não é estado, mas movimento. E na ação de Jesus se revela o sentido e o dinamismo que o Espírito vai desdobrar no decorrer dos séculos: ação de libertação do povo e do advento do povo novo, vivida na imensa diversidade das situações humanas.

Desta forma concluímos que o Reino de Deus acontece numa implicação entre a cristologia pneumatológica, ou do Espírito que atuou em Jesus durante sua existência histórica, e a pneumatologia cristológica, o Espírito enviado por Cristo.[10] Em outras palavras, o Reino de Deus, configura-se, mesmo que inicialmente, pela atividade de Jesus e de seus discípulos. Ora, o agir de Jesus e a ação dos crentes correspondem à missão do Espírito. Logo, a atividade de Jesus e seus discípulos, ou seja, a atualidade do Reino de Deus, se faz possível por obra do Espírito e "as ações movidas pelo Espírito manifestam a presença do Reino de Deus em nosso meio".[11]

Estas ações, obviamente são movidas pela esperança. A esperança que é, antes de tudo, um "modo de viver, modo de ser".[12] E, ao contrário do que se pode pensar, não é movimento irracional para o futuro, nem salto cego para o desconhecido, nem fuga para uma ilusão de futuro.[13] Tampouco é sinônimo de desejo. É, antes, obediência ao caminho de Deus; situar-se na trajetória de Seu plano; reconhecer as etapas marcadas pelas promessas e permanecer aberto e disponível para a etapa seguinte até o passo final. O que nos dispõe para o Reino de Deus, conforme José Comblin, não é o desejo, mas a inteligência espiritual e a aceitação dos caminhos do Espírito. Isso exige constância e vigilância. Constância para que a esperança não se torne fuga, e vigilância para que a esperança não se confunda com resignação e passividade.

A exemplo da esperança do Nazareno, concluímos que a esperança dos cristãos leva a agir distanciando-se do etnocentrismo, do triunfalismo político, do legalismo e da apelação à violência; assumindo as limitações da natureza humana; na obscuridade e opacidade da história; ante a incompreensão dos seus; em meio à perseguição; em luta contra os poderes estabelecidos, que de maneira arrogante se declaram intérpretes dos preceitos divinos; no silêncio e aparente abandono de Deus, que é a experiência mais dramática e a prova mais difícil de superar.[14] É uma esperança ativa que se articula e motiva o compromisso histórico imbuído de profecia.

Desta maneira, a perspectiva teológico-política de José Comblin, enquanto crítica das ideologias e convite à esperança compromissada, configura-se como uma Teologia que se

---

[10] MIRANDA, Mario de França. A reforma de Francisco: fundamentos teológicos. São Paulo: Paulinas, 2017, p. 28-53.
[11] COMBLIN, José. *O Espírito Santo e sua missão*. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 156.
[12] COMBLIN, José. *Viver na esperança*. São Paulo: Paulus, 2010c. p. 7.
[13] COMBLIN, 2010c, p. 25.
[14] Cf. TAMAYO, Juan José. *Invitación a la utopia*: estúdio histórico para tiempos de crisis. Madrid: Trotta, 2012, p. 200-201.

conserva na tradição de Jesus, especialmente na força da pregação referente ao Reino de Deus que, segundo Richard Horsley, goza de dúplice sentido: julgamento dos governantes e renovação de Israel.[15] Dois lados de uma mesma moeda, dois aspectos complementares da mesma realidade antecipada.

Jesus como profeta proclamou a condenação divina dos governantes devido à opressão político-econômica do povo. Na sua pregação, o Reino como julgamento profético dos governantes apresentava duas variantes: condenação dos governantes dependentes de Roma na Palestina e o ensinamento profético de que o domínio romano estava chegando ao fim. Da mesma forma, como renovação de Israel, o Reino também comportava duas facetas. Jesus como profeta proclamou e estabeleceu a renovação divina do povo na promessa das bênçãos do Reino e em curas e exorcismos dos efeitos debilitantes do imperialismo romano. E em sua missão, que se voltava para as comunidades camponesas, Jesus proclamou uma ordem social alternativa de cooperação, justiça e fraternidade.

Neste mesmo sentido a Teologia Política da Libertação desempenha, conforme apresentamos na perspectiva de Comblin, duas tarefas: a crítica ao poder e suas ideologias, e a provocação da esperança em vista de um mundo melhor. Trata-se de uma Teologia que toca diretamente os dois aspectos da semântica do político: aquilo que, numa acepção mais ampla, diz respeito ao bem comum; e aquilo que se remete ao específico do poder e seu exercício.

É importante salientar, no entanto, que a Teologia Política da Libertação não é uma teologia meramente acadêmica, mas uma Teologia que parte da práxis e para ela se volta e retorna. Uma teologia que está presente na lógica experiencial de grupos e igrejas que se prestam à resistência no seguimento de Jesus e seu Evangelho. Por outro lado, é preciso ter claro, que ela não se identifica com a "teologia progressista", e muito menos com a "teologia liberal burguesa".[16] Na qualidade de servidora da comunidade cristã, legítima guardiã da memória da paixão, morte e ressurreição de Cristo, a Teologia política continua sendo uma força de resistência contra a legitimação dos poderes fundados sobre a violência. Por isso mostra-se contrária, por exemplo, à religião política, à ideologia do patriotismo e do "Ocidente cristão". Buscando desmistificar os poderes políticos e econômicos.

A esta altura, com os olhos fixos naquele que é o iniciador e consumador da fé, Jesus (Hb 2, 2), buscando unicamente o "Reino de Deus e sua justiça" (Mt 6, 33), resta-nos descobrir os desafios que o nosso tempo nos apresenta como condição para o cumprimento da tarefa de

[15] HORSLEY, Richard A. *Jesus e o império*: o reino de Deus e a nova desordem mundial. São Paulo: Paulus, 2004, p. 20.
[16] COMBLIN, 1984, p. 33-46.

nossa geração, em vista da atualidade do Reino de Deus e da missão de Jesus entre nós: em primeiro lugar, o pluralismo cultural e religioso em crescimento no mundo de hoje. A crise financeira e econômica. A distância entre ricos e pobres que não cessa de aumentar. A violência, o terrorismo e a guerra, assim como suas consequências (milhões de fugitivos, migrações, pessoas deslocadas, etc.). A crise ambiental. O domínio do império.[17] Isto porque, como tentamos demonstrar ao longo desta pesquisa, a Teologia pode contribuir para o *bonum commune* da sociedade. Favorecendo a compreensão da dinâmica da sociedade e propondo soluções para os desafios.

Atualmente temos visto, no *kairós* do pontificado do "papa que veio do fim do mundo", a confluência desta maneira de entender e viver a fé cristã. No magistério do Papa Francisco a implicação da Teologia no bem comum da sociedade tem ganhado mais força e respaldo. Conforme ele diz: "somos todos animais políticos, no sentido amplo da palavra política. Todos somos chamados a uma ação política de construção em nosso povo. A pregação dos valores humanos, religiosos, tem uma conotação política".[18] Neste sentido a evangelização mesma tem dimensão social e política. A "redenção tem um sentido social, porque 'Deus, em Cristo, não redime somente a pessoa individual, mas também as relações sociais entre os homens'. Confessar que o Espírito Santo atua em todos implica reconhecer que Ele procura permear toda a situação humana e todos os vínculos sociais".[19]

Fiel, então, ao espírito do Vaticano II, Francisco tem agido como alguém que entende que "aderindo fielmente ao Evangelho e realizando a sua missão no mundo, a Igreja, a quem pertence fomentar e elevar tudo o que de verdadeiro, bom e belo se encontra na comunidade humana, consolida a paz entre os homens, para a glória de Deus" (GS n. 76). E para que isto seja realidade é impossível prescindir da dimensão política. Ao contrário, é preciso recuperar o político e hierarquizá-lo a partir de uma "antropologia política" que, segundo seu parecer, "implica considerar a política como síntese, mas não como totalidade imanente que esmague e faça do homem um inseto. Política que supere a tentação da autonomia absoluta, da razão enlouquecida. Hierarquizar o político não é absolutizá-lo nem minimizá-lo. É posiciona-lo em seu justo lugar como dimensão da vida e da história dos povos".[20]

---

[17] FEDERAÇÃO INTERNACIONAL DAS UNIVERSIDADES CATÓLICAS. *Cinquenta anos após o Concílio Vaticano II*: teólogos do mundo inteiro deliberam. São Paulo: Paulinas, 2017, p. 133 – 134.
[18] BERGOGLIO, Jorge Mario; SKORKA, Abraham. *Sobre o céu e a terra*. São Paulo: Paralela, 2013, p. 113.
[19] FRANCISCO, Papa. *Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus, 2013, p. 106.
[20] BERGOGLIO, Jorge Mario. *Reflexões na esperança.* São Paulo: Loyola, 2014, p. 148.

No tocante exclusivamente à atividade política da Igreja, conforme ensina o Papa, "seria necessário distinguir entre a Política com P maiúsculo e a política com p minúsculo. Qualquer coisa que um ministro religioso faça é um fato político com P maiúsculo [...]. O religioso tem a obrigação de apontar os valores, as linhas de conduta, da educação ou dizer alguma palavra, quando lhe pedem, diante de uma situação social determinada".[21]

Assim podemos entender, por exemplo, seu esmerado empenho não apenas nas reformas internas da Igreja, mas, também, no testemunho da inserção do Evangelho na realidade humana em todas as suas dimensões, em vista do bem comum que pressupõe o respeito pela pessoa humana enquanto tal, com direitos fundamentais e inalienáveis orientados para o seu desenvolvimento integral. Exige também os dispositivos de bem-estar e segurança social e o desenvolvimento dos vários grupos intermédios, aplicando o princípio da subsidiariedade. Afinal, "o bem comum requer a paz social, isto é, a estabilidade e a segurança de certa ordem, que não se realiza sem uma atenção particular à justiça distributiva, cuja violação gera sempre violência".[22]

O esforço teológico de Comblin, somado ao estupendo testemunho do bispo que atualmente preside a Igreja na Caridade, corroboram a relevância deste estudo que ora desenvolvemos. A esta altura, cabe salientar que a Teologia Política da Libertação na perspectiva de Comblin difere das demais teologias políticas desenvolvidas ao longo da história, entre outros, nos seguintes aspectos: 1) feita a partir dos pobres e para os pobres; 2) crítica do poder e do *status quo*; 3) lucidamente fiel à história; 4) crítica das ideologias; 5) fiel à Tradição de Jesus. Num quadro correlacional, difere da Teologia Política da Cristandade por que feita a partir dos pobres e para os pobres, por ser crítica do poder e das ideologias, por ser fiel à história e à Tradição de Jesus. Difere da Teologia Política europeia por ser feita a partir e, preferencialmente, para os pobres latino-americanos e por ser crítica às ideologias. Por fim, difere da Teologia da Libertação, por não adotar o otimismo ideológico e por manter fidelidade à história conforme a compreensão bíblica.

Ao concluir, portanto, esta pesquisa esperamos que a lucidez do pensamento de José Comblin tenha sido honrada e, mais que isso, valorizada na sua força de articulação entre a esperança e o compromisso histórico, na esteira do Evangelho e da tradição de Jesus.

---

[21] BERGOGLIO; SKORKA, 2013, p. 117.
[22] PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus, 2015, p. 95.

REFERÊNCIAS

ACOORDINI, Giuseppe. *Wolfhart Pannenberg.* São Paulo: Loyola, 2006.

A ESPERANÇA dos pobres vive: coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2003.

ANJOS, Márcio Fabri dos; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Org.). *A paixão e o Reino em tempos complexos.* Brasília: CRB, 2011.

AQUINO JUNIOR, Francisco de. *A Teologia como intelecção do Reinado de Deus*: o método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. *A dimensão socioestrutural do Reinado de Deus*. Escritos de teologia social. São Paulo: Paulinas, 2011.

_____. Nas periferias do mundo: fé, Igreja, sociedade. São Paulo: Paulinas, 2017.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de; MAIER, Martin; CARDENAL, Rodolfo (Org.). *A civilização da pobreza.* O legado de Ignacio Ellacuría para o mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 2014.

ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010. (Coleção Folha: livros que mudaram o mundo, v. 11).

ASSMAN, Hugo. *Teologia desde la práxis de la liberación*. Ensayo teológico desde la América dependiente. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973.

BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, hebreu da Galiléia.* São Paulo: Paulinas, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade.* Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. *44 cartas do mundo líquido moderno.* Rio de Janeiro: ZAHAR, 2011.

BENTO XVI, Papa. *Carta Encíclica Spe Salvi*: sobre a Esperança Cristã. São Paulo: Paulinas, 2007.

BERLEJUNG, Angelita; FREVEL, Christian. (Org.). *Dicionário dos termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2011.

BERGOGLIO, Jorge Mário; SKORKA, Abraham. *Sobre o céu e a terra*. São Paulo: Paralela, 2013.

BERGOGLIO, Jorge Mário. *Reflexões na esperança*. São Paulo: Loyola, 2014.

BLANK, Renold J. *Nossa vida tem futuro*: escatologia cristã. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. *Nosso mundo tem futuro*: escatologia cristã. São Paulo: Paulinas, 1993.

BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança.* Volume I. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

BOFF, Clodovis. *Teologia e Prática*: Teologia do Político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1976.

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

_____. *Igreja: carisma e poder.* Petrópolis: Vozes, 1982.

BRAMBILLA, F.G. *Antropologia Teologica:* chi è l'uomo perché te ne curi? Brescia: Queriniana, 2005.

BRITO, Ênio José da Costa; TENÓRIO, Waldecy (Org.). *Milenarismos e messianismos ontem e hoje.* São Paulo: Loyola, 2001.

CÂMARA, Dom Helder. *Circulares pós-conciliares.* Recife: CEPE, 2009.

CASTILLO, José Maria. *Jesus, a humanização de Deus.* Petrópolis: Vozes, 2015.

CINTRA, Raimundo (Org.). *Credo para amanhã.* Petrópolis: Vozes, 1970.

CNBB. *Brasil: alternativas e protagonistas*: por uma sociedade democrática. Petrópolis: Vozes, 1994.

COCCOLINI, Giacomo. *Johann Baptist Metz.* São Paulo, Loyola, 2011.

CODINA, Víctor. "*Não extingais o Espírito*" (1Ts 5,19): Iniciação à Pneumatologia. São Paulo: Paulinas, 2010.

_____. *El Espíritu del Señor actua desde abajo*. Santander: Sal Terrae, 2015.

COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica*: uma introdução à literatura apocalíptica judaica. São Paulo: Paulus, 2010.

COMBLIN, José. *Teologia da Ação*. São Paulo: Herder, 1967.

_____. *Théologie de la ville.* Paris: Ed. Universitaires, 1968a.

_____. *O provisório e o definitivo*. São Paulo: Herder, 1968b.

_____. *Os sinais dos tempos e a evangelização.* São Paulo: Duas Cidades, 1968c.

_____. *Mitos e realidades da secularização*. São Paulo: Herder, 1970.

_____. *A maior esperança*. Petrópolis: Vozes, 1970.

_____. *Théologie de la Révolution*. Paris: Éditions Universitaires, 1974a.

_____. *Théologie de la pratique révolutionnaire.* Paris: Éditions Universitaires, 1974b.

_____. *Teologia da enxada:* uma experiência da Igreja no Nordeste. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. *El poder militar em America Latina.* Salamanca: Sigueme, 1978.

_____. *O Tempo da Ação*: ensaio sobre o Espírito e a História. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. *O Espírito Santo e sua missão*. São Paulo: Paulinas, 1984

_____. *Teologia da Libertação, Teologia neo-conservadora e Teologia liberal.* Petrópolis: Vozes, 1985a.

_____. *Ressurreição*. São Paulo: Herder, 1985b.

_____. *O Espírito Santo e a Libertação.* 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Teologia da Cidade*. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. *Cristãos rumo ao século XXI:* nova caminhada de libertação. São Paulo: Paulus, 1996.

_____. *O Povo de Deus.* São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *Quais os desafios dos temas teológicos atuais?* São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Retomar a Teologia da Libertação na América Latina.* São Paulo: CEPIS, 2007a.

_____. *A vida em busca da liberdade.* São Paulo: Paulus, 2007b.

_____. *A Profecia na Igreja.* São Paulo: Paulus, 2008.

_____. *A Liberdade cristã.* São Paulo: Paulus, 2009.

_____. *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Paulus, 2010a.

_____. *A fé no Evangelho*. São Paulo: Paulus, 2010b.

_____. *Viver na esperança*. São Paulo: Paulus, 2010c.

_____. *O Espírito Santo e a Tradição de Jesus.* São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012.

COMBLIN, José; GONZÁLES FAUS, José I.; SOBRINO, Jon (Orgs.). *Cambio social y pensamento Cristiano em América Latina.* Madrid: TROTTA, 1993.

CONGAR, Yves. *A Palavra e o Espírito.* São Paulo: Loyola, 1989.

_____. *Revelação e experiência do Espírito.* São Paulo: Paulinas, 2005.

CULMANN, Oscar. *Cristo e Política.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

_____. Cristo e o Tempo: Tempo e História no Cristianismo Primitivo. São Paulo: Custom 2003.

DORNELAS, Nelito N. (Org.). *Ecumenismo e evangelização inculturada:* comunidades eclesiais de base. São Leopoldo: CEBI, 2005.

DREHER, Martin N. *A Igreja no mundo Medieval.* Vol. 2. São Leopoldo: Sinodal, 1994.

DUPUIS, Jacques. *Introdução à Cristologia*. São Paulo: Loyola, 1999.

DUQUOC, Christian. *Cristologia.* Ensaio dogmático II: o Messias. São Paulo: Loyola, 1980.

DUFOUR, Xavier Leon. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1972.

ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). *Mysterium Liberationis:* Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Madrid: TROTTA, 1990.

ELLACURÍA, Ignacio. *Escritos teológicos I*. San Salvador: UCA Editores, 2000a. (Coleção Teología Latinoamericana, v. 25).

_____. *Escritos teológicos II*. San Salvador: UCA Editores, 2000b. (Coleção Teología Latinoamericana, v. 26).

EQUIPO SELADOC. Panorama de la Teologia VII: educación y Iglesia en America Latina. Salamanca: Sígueme, 1987.

ESTRADA, Juan Antonio. *A impossível teodiceia:* a crise da fé em Deus e o problema do mal. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. *De la salvación a un proyecto de sentido:* por una cristología actual. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2013.

FEDERAÇÃO INTERNACIONAL DAS UNIVERSIDADES CATÓLICAS. *Cinquenta anos após o Concílio Vaticano II*: teólogos do mundo inteiro deliberam. São Paulo: Paulinas, 2017.

FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus (Orgs.). *Mysterium Salutis*: compêndio de dogmática histórico salvífica. v. II/2. Petrópolis: Vozes, 1972.

FETSCHER, Iring. *Karl Marx e os marxismos.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

FITZMYER, Joseph A. *Aquele que há de vir.* São Paulo: Loyola, 2015.

FLORES, Alberto Vivar. *Antropologia da libertação latino-americana.* São Paulo: Paulinas, 1991.

FLORISTÁN, Cassiano. *Teología práctica*: teoría y praxis de la acción pastoral. Salamanca: Sígueme, 1991.

FLORISTÁN, Casiano; TAMAYO, Juan José (Org.). *Diccionario abreviado de pastoral*. Navarra: Verbo Divino, 1992.

FORCADES I. VILA, Teresa. *La Trinitat, avui.* Barcelona: Publicacion de l'Abadia de Montserrat, 2012.

FRANÇA MIRANDA, Mário de. *Um homem perplexo*: o cristão na sociedade. São Paulo: Loyola, 1989.

FRANCISCO, Papa. *Encíclica Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2016.

_____. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2017.

_____. *Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate*: sobre a chamada à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2018.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GARCIA RUBIO, Alfonso. *Teologia da Libertação:* política ou profetismo? São Paulo: Loyola, 1983.

_____. *Unidade na pluralidade.* São Paulo: Paulus, 2001.

GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2004. (Coleção Deus para pensar, v. 6).

GIBELLINI, Rosino (Ed.). *Ancora sulla "teologia politica":* il dibattito continua. Brescia: Queriniana, 1975.

_____. *Perspectivas teológicas para o século XXI.* Aparecida: Santuário, 2005.

GODOY, Manuel; AQUINO JÚNIOR, Francisco de. (Orgs.). *50 anos de Medellín:* revisitando os textos, retomando o caminho. São Paulo: Paulinas, 2017.

GÓMEZ, Carlos; GIMBERNAT, José (Org.). *La pasión por la Libertad*: homenaje a Ignacio Ellacuría. Estella: Verbo Divino, 1994.

GONZÁLEZ, Antonio. *Trinidad y liberación.* San Salvador: UCA Editores, 1994.

GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1976.

_____. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. *Teologia da Libertação*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*: uma reflexão sobre o livro de Jó. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *Teologia da Libertação*: perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000.

HOBSBAWM, Eric. *Era dos extremos*: o breve século XX: 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HOORNAERT, Eduardo. *Novos desafios para o cristianismo*: a contribuição de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2012.

HORSLEY, Richard A. *Jesus e o império*: o reino de Deus e a nova desordem mundial. São Paulo: Paulus, 2004.

IRVIN, Dale T.; SUNQUIST, Scott W. *História do movimento cristão mundial.* Volume I: do cristianismo primitivo a 1453. São Paulo: Paulus, 2004.

KÜNG, Hans. *A Igreja tem salvação?* São Paulo: Paulus, 2012.

LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de Teologia.* São Paulo: Paulinas, 2004.

LÉON-DUFOUR, Xavier; *et al*. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1972.

LIBANIO, João Batista; BINGEMER, Maria Clara L. *Escatologia Cristã.* Petrópolis: Vozes, 1985.

LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia*: perfil, enfoques, tarefas. São Paulo: Loyola, 1996.

LIBANIO, João Batista. *Fé e Política:* autonomias específicas e articulações mútuas. São Paulo: Loyola, 1985.

_____. *Teologia da Libertação*: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987.

_____. *Utopia e Esperança cristã.* São Paulo: Loyola, 1989.

_____, *et.al*. *América Latina: 500 anos de evangelização.* São Paulo: Paulinas, 1990.

_____. *Olhando para o futuro:* prospectivas teológicas e pastorais do Cristianismo na América Latina. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. *Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano:* do Rio de Janeiro a Aparecida. São Paulo: Paulus, 2007.

LINDBERG, Carter. *Uma breve história do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2008.

LORSCHEIDER, Aloísio; e*t al. Vaticano II:* 40 anos depois. São Paulo: Paulus, 2005.

MAIER, Johann. *Entre os dois testamentos:* história e religião na época do Segundo Templo. São Paulo: Loyola, 2005.

MARDONES, José Maria. *Capitalismo y religión:* la religión política neoconservadora. Santander: Sal Terrae, 1991.

MATOS, Henrique Cristiano José. *Introdução à História da Igreja.* v. 1. Belo Horizonte: O Lutador, 2009.

MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. *O Deus escondido da pós-modernidade*: desejo, memória e imaginação escatológica. Ensaio de teologia fundamental pós-moderna. São Paulo: Realizações, 2011.

METZ, Johann Baptist. *Teologia del mundo.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1970.

_____. *A fé em história e sociedade*: estudos para uma teologia fundamental prática. São Paulo: Paulinas, 1980.

_____. *Memoria passionis*: una evocación provocadora en una sociedade pluralista. Santander: Sal Terrae, 2007.

MIRANDA, Mario de França. *A reforma de Francisco*: fundamentos teológicos. São Paulo: Paulinas, 2017.

MOLTMANN, Jürgen. *Teología Política, Ética Política.* Salamanca: Sígueme, 1987.

_____. *O caminho de Jesus Cristo*: cristologia em dimensões messiânicas. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Dio nel progetto del mondo moderno.* Contributi per uma rilevanza pubblica dela teologia. Brescia: Queriniana, 1999.

_____. *Teologia da Esperança*: Estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

_____. *Experiências de reflexão teológica*: caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

_____. *O Deus crucificado*. Santo André: Academia Cristã, 2011.

MONDIN, Battista. *Os teólogos da libertação.* São Paulo: Paulinas, 1980.

MO SUNG, Jung. *Sementes de Esperança:* a fé em mundo em crise. Petrópolis: Vozes, 2005.

MUGGLER, Monica Maria. *Padre José Comblin*: uma vida guiada pelo Espírito. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012.

MÜLLER Gerhard Ludwig. *Pobre para os pobres:* a missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2014.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Império.* Rio de Janeiro: Record, 2004.

NÉSTOR, Míguez; RIEGER, Joerg; MO SUNG, Jung. *Para além do espírito do Império*: novas perspectivas em política e religião. São Paulo: Paulinas, 2012

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote.* Madrid: Revista de Occidente, 1956.

PAGOLA, José Antonio. *Jesus, aproximação histórica.* Petrópolis: Vozes, 2014.

PANNENBERG, Wolfhart; *et al. La Revelacion como historia.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

PICO, Juan Hernandez. *No sea así entre ustedes*: ensayo sobre política y esperanza. San Salvador: UCA Editores, 2010.

PIXLEY, Jorge; BOFF, Clodovis. *Opção pelos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1987.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. Compêndio da Doutrina Social da Igreja. 7. ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no Mundo.* São Paulo: Dominus, 1965.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *A teologia depois do Vaticano II:* diagnósticos e propostas. São Paulo: Paulinas, 2015.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*: introdução ao conceito de cristianismo. 5. ed., São Paulo: Paulus, 2015.

RAMOS, Manfredo Thomaz. *A ideia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho*. Porto Alegre: Letra e Vida, 2015.

RIBEIRO, Pedro A. (Org.). *Opção pelos pobres no século XXI.* São Paulo: Paulinas, 2011.

RITUAL DO BATISMO. São Paulo: Paulus, 1999.

SAID, Edward W. *Representações do intelectual:* as Conferências Reith de 1993. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

SANTA ANA, Julio de. *El desafio de los pobres a la Iglesia.* San José/Costa Rica: EDUCA, 1977.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesús: la historia de un viviente.* Madrid: Christianidad, 1981.

_____. *Cristo y los cristianos*: Gracia y Liberación. Madrid: Cristiandad, 1982.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da Teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

_____. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*: de los Sinópticos a Pablo. Santander: Editorial Sal Terrae, 1991.

SOARES, Afonso Maria Ligorio; PASSOS, João Décio (Org.). *Teologia Pública*: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2011.

SOBRINO, Jon. *Jesus, o Libertador.* Petrópolis: Vozes, 1996.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. *Do Vaticano II a um novo concílio?* O olhar de um cristão leigo sobre a Igreja. São Paulo: Loyola, 2004.

TABORDA, Francisco. *Sacramentos, práxis e festa*: para uma Teologia latino-americana dos sacramentos. Petrópolis: Vozes, 1990.

TAMAYO, Juan José. *Invitación a la utopia:* estúdio histórico para tiempos de crisis. Madrid: Trotta, 2012.

TEIXEIRA, Faustino. *Cristianismos e Teologia da Libertação.* São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

TEVOEDJRE, Albert. *A pobreza, riqueza dos povos*: a transformação pela solidariedade. São Paulo: Cidade Nova, 1982.

TRACY, David. *A imaginação analógica*: a teologia cristã e a cultura do pluralismo. São Leopoldo: UNISINOS, 2006.

TRIGO, Pedro. *Echar la suerte con los pobres de la Tierra:* propuesta para un tratamento sistemático y situado. Caracas: Centro Gumilla, 2015.

VIDAL, Marciano (Ed.). *Ética Teológica.* Conceitos Fundamentais. Petrópolis: Vozes, 1999.

VOIGT, Emilio. *Contexto e surgimento do Movimento de Jesus*: razões do seguimento. São Paulo: Loyola, 2014.

YAKSIC, Miguel. Política y religión: Teología pública para un mundo plural. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2010.

Artigos de Periódicos

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Questões fundamentais de Teologia da Libertação. In: *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 2, Mai/Ago 2016.

COMBLIN, Joseph. La teologia de la liberación en Latinoamerica: El tema de la liberación. In: *Selecciones de Teologia,* Barcelona, v. 13, n. 50, abr./jun., 1974.

_____. Como falar de Deus Pai num mundo de excluídos? In: *Convergência,* Brasília, v.34, n. 326, 1999.

CONGAR, Yves. A História da Igreja, "lugar teológico". In: *Concilium*, Petrópolis, v. 7, n. 57, p. 886-894, jul./ago. 1970.

COTTIER, Georges M. Marxismo y mesianismo. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 14, n. 54, abr./jun., 1975.

GASDA, Élio Estanislau. Política, Cristianismo e Laicidade. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 47, n. 132, mai./ago., 2015.

LOPES, Marcos Antônio. De Deus ao Rei: o direito sagrado do mando. (Implicações teológico-religiosas na teoria política moderna). *Síntese*, Belo Horizonte, v. 37, n. 118, mai./ago., 2010.

QUEIRUGA, Andres Torre. El Dios revelado en Jesus y el futuro de la humanidad. *Selecciones de Teologia.* Barcelona, v. 37, n. 145, ene./mar., 1998,.

SPAEMANN, R. Teología, profecia y política. *Selecciones de Teologia*, Barcelona, vol. 10, n. 38, abr./jun., 1971.

Dissertações e Teses

BRASSIANI, Itacir. O Espírito Santo e a História - as mediações da ação do Espírito Santo na História segundo José Comblin. 1992. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 1992.

SOUZA, Alzirinha. A desconexão de sentido entre a Esperança e a ação humana a partir da obra de José Comblin. 2014. Tese (Doutorado em Teologia) - Université Catholique de Louvain, UCL, Bélgica, 2014.

Documentos eletrônicos

ASSOCIAÇÃO MUNDIA DE IGREJAS REFORMADAS. *Relatório do 24º Concílio Geral da Associação Mundial de Igrejas Reformadas*. Disponível em: http://presbiteriodesaopaulo.com/UserFiles/File/A%20CONFISSAO%20DE%20ACCRA.pdf. Acesso em 12 mar. 2018.

BARROS, Marcelo. O padre Comblin e sua Teologia Política. In: *Paralellus*: Revista de Estudos de Religião –UNICAP, v. 6, n. 11, Especial José Comblin, Recife, 2015, p. 70. Disponível em: http://www.unicap.br/ojs//index.php/paralellus/article/view/535. Acesso em 27 nov. 2017.

BROWN, Andrew. *A guerra contra o papa Francisco*. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/573137-a-guerra-contra-o-papa-francisco. Acesso em 22 nov. 2017.

COMBLIN, José. *El método de la Teologia hoy*. Disponível em: http://teologianordeste.net/publicacoes/jose-comblin/82-el-metodo-de-la-teologia-hoy.html. Acesso em: 10 dez. 2017.

_____. *Fe y Política: problema de método teológico*. Disponível em: http://teologianordeste.net/publicacoes/jose-comblin/71-fe-y-politica-problema-de-metodo-teologico.html. Acesso em 12 dez. 2017.

_____. *Iglesia y poder*. Disponível em: http://teologianordeste.net/publicacoes/jose-comblin/73-iglesia-y-poder.html. Acesso em 05 dez. 2017.

_____. *Cristianismo y Política*. Disponível em: http://teologianordeste.net/publicacoes/jose-comblin/103-cristianismo-y-politica.html. Acesso em 30 nov. 2017.

HOORNAERT, Eduardo. O Apocalipse como fonte inspiradora da Cristologia de José Comblin. In: *Paralellus*: Revista de Estudos de Religião –UNICAP, v. 6, n. 11, Especial José Comblin, Recife, 2015, p. 59-66. Disponível em: http://www.unicap.br/ojs//index.php/paralellus/article/view/534. Acesso em 18 dez. 2017.

KONRAD, Diorge. *Maio de 68 e a retomada da velha e nova utopia socialista*. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/577605-maio-de-68-e-a-retomada-da-velha-e-nova-utopia-socialista-entrevista-especial-com-diorge-konrad. Acesso em 05 fev. 2018.

SOUZA, Alzirinha. Teologia da Enxada: Evangelização inculturada e inculturante. In: *Ciberteologia. Revista de Teologia & Cultura*. Ano VIII, n. 38, p. 5. Disponível em: http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/downloads/2012/03/01-Teologia-da-Enxada.pdf. Acesso em 15 dez. 2017.