

José Flávio Mamede

JESUS HISTÓRICO NA CRISTOLOGIA LATINO-AMERICANA
UMA ABORDAGEM A PARTIR DE JON SOBRINO

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque

Apoio: CAPES

Belo Horizonte

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2019

José Flávio Mamede

JESUS HISTÓRICO NA CRISTOLOGIA LATINO-AMERICANA
UMA ABORDAGEM A PARTIR DE JON SOBRINO

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

Área de Concentração: Teologia Sistemática
Orientador: Prof. Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque SJ.

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

M264j	<p>Mamede, José Flávio</p> <p>Jesus histórico na cristologia latino-americana: uma abordagem a partir de Jon Sobrino / José Flávio Mamede. - Belo Horizonte, 2019. 141 p.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.</p> <p>1. Cristologia – América Latina. 2. Jesus histórico. 3. Sobrino, Jon. I. Albuquerque, Francisco das Chagas de. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título</p> <p>CDU 232</p>
-------	--

José Flávio Mamede

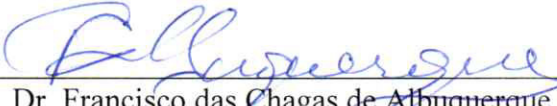
JESUS HISTÓRICO NA CRISTOLOGIA LATINO-AMERICANA

UMA ABORDAGEM A PARTIR DE JON SOBRINO

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

Belo Horizonte, 29 de abril de 2019.


COMISSÃO EXAMINADORA:



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



Prof. Dr. Luis Augusto Dario T. Herrera Rodríguez / FAJE



Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz / PUC Minas (Visitante)

AGRADECIMENTOS

Ao Deus da vida que em Jesus de Nazaré fez opção pelos pobres deste mundo.

Aos meus queridos pais, João Mamede e Josefa Madalena pelo amor e carinho e pela educação, bem como aos meus irmãos, Fernando, Francinaldo, Fábio, Francisca e Francimar pela amizade e fraternidade.

À Diocese de Patos-PB, na pessoa do nosso bispo diocesano, Dom Eraldo Bispo da Silva pela confiança paterna depositada.

Ao clero diocesano, amigos e irmãos padres pela fraternidade presbiteral.

Ao meu grande amigo, Pe. Evandro Romero pelo incentivo e colaboração.

Ao meu exímio orientador, Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque, que me orientou com grande paciência e dedicação. Ao corpo docente da FAJE que com maestria prepara os seus alunos para o entendimento da teologia.

Ao corpo discente, à estima, à amizade e o respeito.

À Arquidiocese de Belo Horizonte e à Paróquia Senhor Bom Jesus do Horto pela acolhida e colaboração.

Aos seminaristas que residem na Casa de Formação N. Senhora Da Guia pela amizade, partilha e incentivo.

À CAPES pela solidariedade no custeio do curso, sem a qual dificilmente poderia fazê-lo.

Aos amigos e amigas, leigos e leigas que me ajudaram com o incentivo espiritual e material.

“Jesus cristo é uma totalidade que consta de um elemento histórico (Jesus) e um elemento
transcendente (Cristo)”.
Jon Sobrino.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo discorrer sobre a cristologia latino-americana, tendo como ponto de partida o Jesus histórico na cristologia de Jon Sobrino. Essa cristologia assume o método da práxis, valorizando o Jesus histórico que tem como missão a pregação do Reino de Deus em vista da libertação dos pobres. O Jesus histórico é a vida, missão e opção de Jesus de Nazaré. Neste sentido, não se pode descartar todo evento pré-pascal e pós-pascal de Jesus. A redescoberta do Jesus histórico passa pelo resgatedas ações, fatos, ditos e comportamentos de Jesus de Nazaré. É nesse caminho que a categoria do Reino de Deus no seguimento a Jesus se torna evidente, elucidando uma cristologia de baixo. Portanto, os pobres se tornam o lugar social e teológico da cristologia latino-americana, cuja experiência teológica e pastoral se desenvolve na Igreja dos pobres, o que na América Latina se visualiza através das comunidades eclesiais de base. De fato, a cristologia da libertação se encaminha para uma interação com a eclesiologia no sentido de que seguir o Jesus histórico é assumir na eclesialidade a vida e a missão de Jesus de Nazaré. Por isso, a cristologia latino-americana tem o seu ápice na redescoberta do Reino de Deus como libertação para os pobres, além de abrir-se ao diálogo com pluralismo religioso, interagindo com uma consciência cristã libertadora.

PALAVRAS-CHAVE: Cristologia latino-americana. Jesus histórico. Reino de Deus. Pobres.

ABSTRACT

This essay purposes to discuss about Latin American Christology, starting with the historical Jesus according to the theologian Jon Sobrino. This Christology values the historical Jesus whose mission is the preaching of the God's kingdom in view of the poor's liberation. The historical Jesus is the life, mission and option of Jesus of Nazareth. In this sense, it can't be rules out the pre-Easter and post-Easter events of Jesus. The rediscovery of the historical Jesus goes through the rescue of the biblical categories as actions, facts, sayings and behaviors of Jesus of Nazareth. It's on this path that the category of the God's kingdom in following Jesus becomes evident, elucidating a Christology from below. Therefore, the poor become the social and theological place from which all Latin American Christology rises, whose theological and pastoral experience takes place in a Church of the poor, which in Latin America happened through the basic ecclesial communities. In this way, the Christology of liberation is headed for an interaction with ecclesiology in the sense that following the historical Jesus is taking on the life and mission of Jesus of Nazareth. So, the Latin American Christology rediscovers the God's kingdom as liberation for the poor, in addition to open up to dialogue with religious pluralism, interacting with a liberating Christian consciousness.

Keywords: Latin American Christology. Historical Jesus. God's Kingdom. Poor.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 JESUS HISTÓRICO COMO PONTO DE PARTIDA DA CRISTOLOGIA LATINO-AMERICANA	16
1.1 O resultado da pesquisa do Jesus Histórico	16
1.2 Cristologia latino-americana: ponto de partida metodológico.....	23
1.3 Recuperação do Jesus histórico: o caminho da construção.....	29
1.3.1 Jesus histórico à luz de sua prática com espírito: uma visão de Jesus do pré-pascal ao pós-pascal	33
1.3.2 Jesus histórico a partir dos seus atos	35
1.3.3 Jesus histórico a partir do seu comportamento: predileção pelos pobres.....	37
1.3.4 Clamores e anúncio do Reino nos milagres e nas parábolas de Jesus	38
1.4 Jesus histórico a partir de suas palavras	42
1.5 A esperança de Jesus e dos pobres em chave libertadora.....	44
Conclusão parcial.....	46
2 O REINO DE DEUS NA CRISTOLOGIA LATINO-AMERICANA	48
2.1 A redescoberta do Reino de Deus nas correntes cristológicas atuais	48
2.4 A centralidade do Reino na missão de Jesus de Nazaré.....	61
2.5 O Reino de Deus é libertação para os pobres.....	70
2.8 A paixão e a morte como esperança libertadora	84
2.9 A ressurreição como esperança para os crucificados.....	89
Conclusão parcial.....	92
3 O REINO DE DEUS E A MISSÃO DA IGREJA: UMA OPÇÃO PELOS POBRES NA AMÉRICA LATINA	94
3.3.1A Igreja dos pobres à luz de Medellín	108
3.3.2A opção preferencial pelos pobres em Puebla.....	114
3.3.3A Nova evangelização em Santo Domingo	116
3.3.4A recuperação da opção pelos pobres na Conferência de Aparecida.....	118
3.4 concretização da opção pelos pobres nas Comunidades Eclesiais de Base.....	120
3.5A força libertadora nas comunidades eclesiais de Base	125
Conclusão parcial.....	126
CONCLUSÃO.....	128

INTRODUÇÃO

O interesse pela cristologia latino-americana nasceu dos desafios pastorais pelas quais a Igreja passa nestes tempos do Pós-Concílio Vaticano II: apresentar Jesus Cristo na sua totalidade, resgatando a imagem do Jesus histórico que pregou e ensinou o Reino de Deus como meta principal da sua missão. Por isso, a cristologia deve torna-se prática na vida eclesial tendo como base a imagem de Jesus de Nazaré presente na Igreja dos pobres. Deve impulsionar perspectivas de libertação das diversas opressões: situações de miséria, morte, desemprego, discriminação, marginalização ético-raciale tantas outras, onde os crentes, animados por Jesus de Nazaré são também agentes de libertação. Por fim, dar um embasamento para a vida pastoral das comunidades, fomentando um processo de amadurecimento da fé e apelo à proposta de Jesus Libertador.

Conforme afirma A. Amato, a cristologia descendente ou “a partir de cima” tem suas verdades cristológicas fundamentadas na divindade de Jesus.¹ Essa corrente cristológica apresenta uma descrição de Jesus a partir do Cristo da fé para se chegar à sua humanidade.

É comum na cristologia tradicional começar sua reflexão a partir das afirmações dogmáticas conciliares, tendo sua sistematização na formulação do Concílio de Calcedônia (451), que professou uma só pessoa e duas naturezas. Essa definição deve ser muito respeitada como verdade de fé, porém não serve como ponto de partida para a cristologia latino-americana por dois motivos: a sua forma e seu conteúdo.²

Do ponto de vista formal, o dogma expressa o que foi dito, apoiando-se na Sagrada Escritura e no magistério eclesiástico, constituindo-se em ponto de chegada, porém não de partida.³

Do ponto de vista do conteúdo, quando o calcedonense afirma que Jesus é verdadeiro Deus e verdadeiro homem não se acentua a não ser por suposição tal afirmativa. Por isso, essa afirmação não seria revelação, mas confirmação do que já se sabe sobre Cristo. As fórmulas dogmáticas fazem uma adição à realidade de Cristo, acrescentando o que pertence à divindade e à humanidade. Essas afirmações são também carregadas de uma visão essencialista que enfatiza a divindade e a humanidade de Cristo, subtraindo sua vida histórica.⁴

¹AMATO, Angelo. Cristologias. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. *Dicionário de Teologia fundamental*. Aparecida: 1994, Santuário/Vozes, p. 176-177.

²SOBRINO, J. *Jesus, o Libertador*. A história de Jesus de Nazaré. O Deus que liberta seu povo. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 68.

³SOBRINO, 1996, p. 68.

⁴SOBRINO, 1996, p. 68.

Sobrino diz que as afirmações bíblico-dogmáticas são expressões limites. Essas teologizações do evento Cristo podem cair nas mesmas abstrações da cristologia a partir de cima. É nesse sentido que a cristologia de cima fundamenta a pessoa de Cristo a partir dos títulos: Messias, Filho do homem e Senhor ou dos eventos ressurreição, transfiguração, batismo e nascimento. Trata-se de uma leitura que foi feita de Jesus a partir do evento pascal. Embora essas afirmações bíblico-dogmáticas estejam mais próximas do Jesus histórico, é preciso referendar que antes das teologizações do Cristo, há uma realidade antecedente: Jesus de Nazaré. Por isso, corre-se o sério risco de tornar o título ou sua teologia mais evidente do que a pessoa de Jesus.⁵

As cristologias tradicionais quando se distanciam do Jesus histórico evidenciam uma imagem camuflada de Jesus de Nazaré, afastando-se do seu caráter libertador. Os evangelhos apresentam Jesus como libertador que se configura como salvador da humanidade.⁶ Isso porque os evangelhos não têm como objetivo fazer uma Jesuologia, mas afirmar que o Jesus histórico é o Cristo da fé.⁷ Sobrino defende que a cristologia comece a partir do Jesus histórico: “Este ponto de partida se opõe a que a cristologia comece com a reflexão de Cristo já glorificado, afirmando positivamente que tanto para a reflexão quanto para a vida, o Jesus histórico é a chave para o acesso ao Cristo total”.⁸

A cristologia ascendente ou “a partir de baixo” baseia-se na pessoa do Jesus histórico que se tornou essencial na cristologia da libertação. A cristologia latino-americana provocou um novo pensamento sobre Cristo a partir da recuperação da pessoa de Jesus nos evangelhos, sobretudo em relação com o Reino de Deus e os pobres. Entretanto, a cristologia de baixo não quer elaborar uma biografia de Jesus, mas partir do resgate de sua pessoa histórica para chegar à sua divindade. Sobrino argumenta que toda cristologia deve aceitar a humanidade de Jesus como fato concreto.⁹ Por isso, a cristologia de baixo inicia sua reflexão a partir do Jesus histórico. Embora sabendo que a encarnação é um dom, Sobrino esclarece o concreto dessa afirmação: “não é uma abstração, mas um homem concreto Jesus de Nazaré”.¹⁰ A encarnação do verbo assume o nome Jesus de Nazaré, ou seja, assume a natureza humana, uma cultura e

⁵SOBRINO, 1996, p. 70.

⁶SOBRINO, J. *Cristologia a partir da América Latina: esboço a partir do seguimento do Jesus histórico*. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 28-29.

⁷SOBRINO, 1996, p. 65.

⁸SOBRINO, 1983, p. 358-359.

⁹SOBRINO, 1996, p. 63.

¹⁰SOBRINO, 1983 p. 29.

uma história. “No Jesus histórico se encontra a solução ao dilema de fazer de Cristo uma abstração ou funcioná-lo imediatisticamente”.¹¹

Na cristologia “a partir de baixo”, Jesus de Nazaré é aceito na fé como dom e prodígio de Deus constatado na experiência histórica da encarnação. Tem-se como finalidade apresentar uma verdade sobre Jesus Cristo na sua totalidade: serviço ao Reino de Deus, sua relação com o Pai, missão dirigida aos pobres e sua morte na cruz como esperança de ressurreição.¹²

O Jesus histórico é o ponto de partida da cristologia latino-americana ou cristologia da libertação. Entretanto, não se quer negar a relevância do Cristo da fé para uma composição do Cristo total, verdadeiramente homem e Deus.¹³ Não se trata de contrapor o Jesus histórico ao Cristo da fé, mas definir muito bem o horizonte a que se chegar, levando em consideração o chão do pensar e do fazer teológico. Essa é a perspectiva da Cristologia latino-americana. Ela nasceu nesse ambiente teológico de pobreza. Por isso, apresenta um Cristo pobre que se solidariza com os pobres, ou seja, Jesus de Nazaré é libertador.¹⁴ Esse é o método da cristologia latino-americana: é um modo de abordagem, interpretação e sistematização do que se tem a dizer sobre Jesus e sua obra a partir de sua vida histórica, missão, pregação do Reino de Deus como libertação para os pobres. Portanto, a cristologia latino-americana quer resgatar a imagem de Jesus libertador como princípio hermenêutico de interpretação da cristologia para amadurecimento da fé em ligação com o Reino de Deus. A ressurreição contém toda proposta de seguimento a partir da pregação realizada por Jesus de Nazaré. Essa é a proposta que Jon Sobrino desenvolve na sua cristologia.

Jesus era totalmente livre frente às estruturas de seu tempo. Ele sabia que a opressão se deve à preocupação com o futuro ou à necessidade de se construir uma segurança. O que faz a segurança da pessoa comum são os títulos e as garantias que se acumulam para o futuro: propriedade, diplomas, prestígios, estima e favores. Jesus não teve que procurar os favores dos poderosos. Por isso, a segurança de Jesus está para além dos bens deste mundo. Ele regava uma segurança ainda não realizada, mas prometida e que já se visualiza nos sinais da própria história, o que é corroborado pela mensagem com que ele pregava o Reino de Deus.¹⁵

¹¹ SOBRINO, 1983, p. 34.

¹² SOBRINO, 1996, p. 63.

¹³ SOBRINO, J. *Jesus na América Latina: seu significado para a fé a cristologia*. São Paulo: Vozes/Loyola, 1985, p. 94.

¹⁴ SOBRINO, 1996, p. 55

¹⁵ COMBLIN J. *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 29-32.

A sua segurança era a confiança na sua missão e no Espírito que o Pai lhe enviou (Lc 4,18). Essa segurança definida como confiança pode ser traduzida como esperança, pois a segurança dada por Jesus é a implantação do Reino de Deus e a plenificação da história. Neste sentido, seguir o Cristo ressuscitado passa pela reposta do ser humano em aderir à proposta de Jesus de Nazaré. O seguimento é uma atitude de compromisso com o projeto de Jesus.¹⁶

A opção por Jon Sobrino como fundamento dessa pesquisa teológica se deve a duas linhas bem marcantes na sua cristologia: o resgate da pessoa do Jesus histórico e opção pelos pobres. Essa duas vertentes estão intrinsecamente relacionadas entre si. A totalidade de sua cristologia desbocará na originalidade do seu pensamento, trazendo novas perspectivas para o pensamento teológico na América Latina.

Ao delinear traços marcantes de Jon Sobrino, não se quer fazer uma biografia do autor em estudo, mas apenas colocar dados importantes para a compreensão do seu pensamento. A princípio, pode-se dizer que Jon Sobrino é um clássico da cristologia latino-americana, apesar de não se considerar um teólogo profissional.¹⁷ Jon Sobrino nasceu em Barcelona, na Espanha, no dia 27 de dezembro de 1938 e ingressou na Companhia de Jesus em 1956, sendo ordenado presbítero em 1969. Em 1957, foi transferido ainda como noviço para América Central, residindo na cidade de San Salvador em El Salvador. Ele ausentou-se da cidade salvadorenha para cursar licenciatura em Filosofia e Letras pela universidade de St. Louis (Estados Unidos) em 1965. Na mesma universidade, em 1965 obteve o título de mestre em Engenharia. Estudou teologia em Frankfurt (Alemanha) no período do Concílio Vaticano II e a realização da Segunda Conferência do Episcopado Latino-Americano em Medellín (1968). Doutorou-se em Teologia em 1975, na *Hochschule Sankt Georgen* de Frankfurt (Alemanha) com a seguinte tese: *Significado de la cruz y resurrección de Jesús en las cristologías sistemáticas de W. Pannenberg y J. Moltmann. É doutor honoris causa* pela Universidade de Lovaina na Bélgica (1989) e pela Universidade de Santa Clara na Califórnia (1989).¹⁸

Ao descrever sobre a trajetória de Jon Sobrino, percebe-se sua vasta contribuição para com a cristologia latino-americana com a publicação da obra: *Cristologia a partir da América*

¹⁶COMBLIN, 2010, p. 44.

¹⁷Jon Sobrino afirma: “Ao falar do meu itinerário, quero começar dizendo que não me considero teólogo profissional ou estudioso da teologia, embora tenha realizado várias tarefas que, convencionalmente, pertencem à ‘profissão’: dar aulas, escrever, publicar, pesquisar (não muito nos últimos anos). Digo isso para esclarecer o contexto vital do meu fazer teológico: não o entendi como um modo de entrar na realidade – já construído em si mesmo – chamada ‘teologia’, mas como um pensar, refletir, ruminar se quisermos, a realidade tal como se apresentou e me afetou”. Cf. SOBRINO, J. *Teología desde la realidad*. In: SUSIN, L. C. (Org.). *O mar se abriu: trinta anos na América Latina*. São Paulo: Loyola, 2000, p.153-154.

¹⁸SOBRINO, J. *O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 12

Latina, esboço a partir do seguimento em 1976.¹⁹ Entre as suas obras, destacam-se: *Cristologia a partir da América Latina* (1983), *Jesus na América Latina*, *A ressurreição da verdadeira Igreja* (1984), *Jesus o libertador* (1992), *O princípio da misericórdia* (1994), *A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas* (2000).²⁰ Sobrino tem uma ampla produção teológica, que vai além dos livros, desdobrando-se em vários artigos publicados. É evidente também o acervo que eleva sua teologia através de publicações de resenhas, dissertações e teses sobre seu trabalho teológico. Atualmente, dedica-se a lecionar teologia na Universidade Centroamericana (UCA). É também o responsável pelo Centro Pastoral Dom Oscar Romero e diretor da *Revista Latinoamericana de Teología* e do informativo *Cartas a las Iglesias*. Também é membro do comitê editorial da *Revista Internacional de Teologia Concilium*.²¹

Jon Sobrino é sobrevivente da ditadura salvadorenha. No dia 16 de novembro de 1989 um grupo de militares entrou na Universidade Centro Americana e assassinou seis confrades, a cozinheira e sua filha adolescente. Sobrino sobreviveu porque estava na Tailândia ministrando um curso de teologia. Esse fato marcou muito a vida de Sobrino e sua teologia, desenvolvendo uma corrente teológica marcada pela ortopraxia, tornando-o conhecido e admirado. Entretanto, setores da Congregação para a doutrina da Fé no Vaticano começam a censurar seu pensamento teológico. Duas obras suas foram notificadas: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret e La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*.²²

Segundo os teólogos notificadores, Sobrino afirma que Jesus está para além do Reino de Deus, defendendo que Jesus é o mediador e o Reino de Deus é a mediação. De acordo com a notificação, essa relação entre mediador e mediação não está bem explicada, uma vez que “o

¹⁹ SOARES, Afonso Ligório (Org.). *Dialogando com Jon Sobrino*. São Paulo: Paulinas, 2009, p.12

²⁰ BOMBONATO, 2007, p. 461-462.

²¹ SOARES, 2009, p. 12.

²² Os notificadores reconhecem a amplitude da divulgação e utilização das obras de Jon Sobrino no meio acadêmico. Após Sobrino enviar resposta ao pedido de esclarecimentos através de consulta prévia, os notificadores entenderam que havia pontos errôneos nas obras citadas e resolveram publicar a notificação no dia 26 de novembro de 2016. A notificação justifica que há divergências entre a fé da Igreja e as obras de Jon Sobrino. Entre os pressupostos metodológicos, afirma que o lugar da cristologia não são os pobres, conforme defende a obra de Sobrino (*Jesucristo liberador*), mas o lugar da teologia é a fé da Igreja, onde a cristologia encontra sua epistemologia. Contesta também as referências sobre a divindade de Jesus Cristo, afirmando que Sobrino tende a diminuir o significado das passagens do Novo Testamento que expressam a divindade de Jesus. Desse modo, os notificadores dizem que Sobrino não nega a divindade, mas tende a suspeitar da formulação dogmática que confessa Jesus como Deus. A respeito da encarnação, insinuam que Sobrino separa o Filho de Deus da pessoa de Jesus, deixando entender que existem dois sujeitos em Cristo, acusando que Sobrino ensina a chamada teologia do *homo assumptus*, incompatível com a fé católica, que professa a unidade da pessoa de Jesus Cristo nas duas naturezas, divina e humana. Cf. SOARES, 2009, p. 13.

Reino de Deus não é um conceito, uma doutrina ou um programa, mas acima de tudo uma pessoa que tem o nome e o rosto de Jesus de Nazaré” (Notificação, n. 7).

A autoconsciência de Jesus Cristo está em ligação direta com a ontologia do Filho de Deus feito homem. Com igual firmeza, os notificadores afirmam que a morte de Cristo tem um caráter salvífico, não se restringindo a uma confiança ou *exemplum* do *homo verus* (Notificação, n. 7-10).

As proposições baseiam-se nos passos metodológicos do autor, refutando ideias a cerca da divindade, da encanação, do Reino de Deus, da autoconsciência e do valor salvífico da morte de Jesus. É perceptível que a presente notificação parte dos dogmas elaborados a partir dos concílios, respaldando-se em trechos das Sagradas Escrituras, principalmente das correntes paulinas e joaninas, não os submetendo às críticas da exegese bíblica. Trata-se de uma cristologia de cima. Por sua vez, Sobrino propõe outro caminho metodológico a partir da realidade latino-americana, chamado de lugar social e teológico, a categoria do pobre. Esse lugar é determinante tanto para a cristologia latino-americana como para a fé, rompendo com outras epistemologias e postulando um novo pensar cristológico que tem sua base na Igreja dos pobres. É nesse sentido que a cristologia latino-americana resgata a categoria do Reino de Deus como central na vida de Jesus e ao mesmo tempo conteúdo principal de sua missão. De fato, o Reino de Deus é a categoria principal de Jesus de Nazaré, que como pessoa histórica tem fé semelhante ao ser humano.

O magistério ordinário no seu caráter de órgão funcional que julga as posições dos teólogos dentro do seu pensamento teológico tem o direito e o dever de emitir sua opinião dentro das áreas da teologia. Em se tratando de Sobrino, é salutar mais do que contestar pontos elencados pelos notificadores, perguntar pelo alcance e relevância da sua cristologia dentro da teologia latino-americana ou teologia da libertação e porque não dizer dentro da teologia sistemática. Esta pesquisa objetiva tornar o pensamento de Jon Sobrino conhecido, difundindo as noções acertadas de sua cristologia e contribuindo com o livre debate sobre a pessoa de Jesus de Nazaré. Seguindo esse itinerário esta dissertação busca discorrer sobre a cristologia latino-americana a partir de três passos metodológicos: Jesus histórico, o Reino de Deus e os pobres, desdobrados em três capítulos que darão de forma qualitativa uma estruturante fundamentação à cristologia de Sobrino.

A metodologia empregada é a interpretação sintético-bibliográfica a partir das obras de Jon Sobrino com o intuito de fazer uma abordagem da cristologia latino-americana, tendo como ponto de partida o Jesus histórico. Por isso, leva-se em consideração o método da cristologia latino-americana, chamada de cristologia da libertação ou mesmo cristologia a

partir de baixo. As obras mais usadas nesta pesquisa são do próprio autor em estudo, Jon Sobrino, a saber: *Cristologia a partir da América Latina: esboço a partir do seguimento* (1976), *Cristologia a partir da América Latina* (1983), *Jesus na América Latina, A ressurreição da verdadeira Igreja* (1984), *Jesus o libertador* (1992), *O princípio da misericórdia* (1994) e *A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas* (2000). Também, na medida do possível, contemplam-se alguns de seus artigos e trabalhos publicados a respeito de suas obras como resenhas, dissertações e teses. Vale salientar que se usam obras em português e espanhol, que é a língua original do autor, conservando a tradução em nota de rodapé.

A dissertação passará por outros autores utilizados pelo próprio Sobrino como Rudolf Bultmann, Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann e Karl Rahner. Esses autores são considerados renomados na teologia sistemática e exerceram grande influência na cristologia latino-americana de Sobrino. Soma-se ao pensamento de Sobrino teólogos da libertação como Leonardo Boff, José Comblin, Ignacio Ellacuría, Gustavo Gutiérrez, González Faus, Juan Luis Segundo e João Batista Libânio entre outros.

Não se pretende esgotar a reflexão sobre sua pertinente cristologia de Jon Sobrino. Objetiva-se seguir um caminho metodológico que possibilite uma abordagem da cristologia de Jon Sobrino, tendo como princípio epistemológico o Jesus histórico central em seus escritos teológicos. Desse modo, seguem-se três passos metodológicos desenvolvidos por Sobrino como categorias fundamentais de sua cristologia: Jesus de Nazaré, o Reino de Deus e os pobres que foram assumidos como os três capítulos que compõem a presente dissertação.

A estrutura fundamental desta pesquisa está organizada em três capítulos, além de sua introdução e conclusão. A parte introdutória será de caráter explicativo sobre o pensamento de Sobrino a respeito da cristologia latino-americana. Por isso, ocupar-se-á de apresentar o significado do seu pensamento como cristologia da libertação, chamada a partir de baixo em tensão metodológica com a cristologia a partir de cima.

O primeiro capítulo traça o perfil do Jesus histórico como ponto de partida da cristologia latino-americana. Trata-se do cerne da pesquisa, pois analisa o Jesus histórico a partir da Cristologia de Jon Sobrino. Tendo presente este objetivo, buscam-se elementos relevantes da pesquisa histórica sobre a pessoa de Jesus. Para que se compreenda melhor o significado do Jesus histórico para a cristologia latino-americana, tendo como base o teólogo Jon Sobrino, procurar-se-á percorrer o alcance das categorias histórico-bíblicas de Jesus de Nazaré, através de sua prática, comportamento e fatos.

O segundo capítulo tece uma abordagem de forma geral sobre a centralidade do Reino de Deus na cristologia latino-americana. Dois propósitos percorrerão toda a lógica deste capítulo: discorrer sobre o Reino de Deus e sobre a cristologia latino-americana. Para atingir essa finalidade, seria difícil sem a busca do conceito de Reino de Deus em outros autores, sobretudo a partir da abordagem bíblica, através de um breve paralelo com outras cristologias atuais. É de fundamental importância discorrer sobre a práxis libertadora da cristologia latino-americana, através do comprometimento por meio do anúncio do Reino e denúncia do anti-reino. Quer-se deixar explícito que na cristologia latino-americana, o engajamento se dá por meio de uma espiritualidade libertadora de militância no seguimento a Jesus libertador. Por isso, contemplar-se-á como hermenêutica praxiológica as implicações do seguimento a Jesus de Nazaré a partir de sua própria pedagogia experienciado na Igreja que prega o Reino de Deus, culminando com sua morte e ressurreição.

Avançando na reflexão, o terceiro capítulo analisa o Reino de Deus como missão da Igreja na América Latina a partir da opção pelos pobres, tendo como fundamento a cristologia da libertação. Inicialmente, a eclesiologia latino-americana será abordada como a Igreja dos pobres. Com a finalidade de respaldar o porquê de uma eclesiologia decorrente da cristologia da libertação, será de fundamental importância definir o que se entende por opção pelos pobres, através de uma fundamentação bíblico-teológica. Por fim, serão apresentadas as linhas dessa opção nas Conferências Gerais Episcopais do Magistério Latino-americano em consonância com a prática do Jesus histórico. Preferiu-se destacar a Conferência de Medellín por encontrar nas suas decisões as bases de uma eclesiologia latino-americana. Neste sentido, será abordada a temática das comunidades eclesiais de base como expressão concreta e visível de uma opção preferencial pelos pobres na Igreja da América Latina.

A conclusão final se prestará a elencar os efeitos da cristologia latino-americana a partir do pensamento de Jon Sobrino, apresentando as implicações de sua cristologia para refazer teologia na atualidade, respaldando-se em autores que colaborem ou mesmo critiquem seus escritos teológicos.

Jon Sobrino deu um grande impulso à cristologia latino-americana através temas relevantes como o Jesus histórico, o Reino de Deus e a libertação aos pobres, empoderando-se como uma verdadeira cristologia da libertação e resgatando a pessoa de Jesus como fonte de seguimento.

CAPÍTULO I

1 JESUS HISTÓRICO COMO PONTO DE PARTIDA DA CRISTOLOGIA LATINO-AMERICANA

Este capítulo abordará o Jesus histórico como ponto de partida da cristologia latino-americana, uma vez que se trata do método desenvolvido pela cristologia da libertação. Tendo presente este objetivo, elencar-se-ão pontos relevantes da pesquisa histórica sobre a pessoa de Jesus. Em seguida, será percorrido o significado do Jesus histórico para a cristologia latino-americana, tendo como base o teólogo Jon Sobrino. Como justificativa recorre-se também a vários autores que trataram sobre a cristologia latino-americana. Desse modo, procurar-se-á percorrer as categorias histórico-bíblicas de Jesus de Nazaré, através de sua prática, comportamento e fatos, culminando com sua morte e ressurreição.

1.1 O resultado da pesquisa do Jesus Histórico

A cristologia declarada na formulação dogmática de Nicéia (325) e Calcedônia (451) consolidou-se até a neo-escolástica, sendo difundida pelos principais manuais de teologia. Com o surgimento da crítica histórica a partir do iluminismo e racionalismo, o dogma cristológico foi questionado como a única cristologia sistematizada. Essa crítica colocou em dúvida o dogma cristológico e a veracidade histórica dos evangelhos. Segundo T. Queiruga, esses dois concílios deram bases para a sistematização da cristologia na escolástica:

De Nicéia a Calcedônia inaugurou-se um caminho que culminará na sistematização escolástica. Dentro dela, a cristologia cristaliza uma visão metafísica de enorme coerência interna e bem adaptada ao universo cultural em que vive. Forma uma síntese internamente articulada e extremamente significativa e plausível. É isso precisamente que se rompe para sempre no iluminismo. Um novo universo cultural colocou a síntese herdada diante de um novo modo de entender e exigiu-lhe novas pautas de verificação.²³

Durante todo o primeiro milênio da era cristã, o tratado cristológico girava em torno da geração e da consubstancialidade do verbo. Por isso, acentua-se a divindade de Jesus e pleiteia-se ter dito tudo a respeito do Filho de Deus.²⁴

²³QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar a Cristologia*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 209.

²⁴SESBOÛÉ, Bernard. *Pensar e viver a fé no terceiro milênio: convite aos homens e mulheres do nosso tempo*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1999, p. 444.

Os tempos modernos puserem em evidência o pensamento racional com grande ênfase no antropocentrismo, colocando em declínio a metafísica. A pergunta sobre a pessoa de Jesus passa ser um questionamento que extrapola os limites da teologia. Jesus é estudado a partir do âmbito racional. Pode-se dizer que se passa de um discurso sobre Jesus para uma antropologia cristológica. Trata-se de uma cristologia que toma como base a filosofia e a antropologia.²⁵

Surge também o desenvolvimento da ciência histórica. Inicia-se a pergunta sobre a pessoa histórica de Jesus com a finalidade de libertar-se do edifício dogmático que vigorava como verdade absoluta. Soma-se a tudo isso a lacuna encontrada entre a imagem de Jesus dos evangelhos e a cristologia de cima desenvolvida a partir do *logos* eterno do Pai. Em decorrência disso, inaugura-se um longo caminho em busca da pessoa histórica de Jesus.²⁶

De qualquer forma, abriu-se o caminho em busca do Jesus histórico incentivado pela teologia liberal de cunho progressista. O ponto central está em colocar Jesus de Nazaré no centro da reflexão cristológica. Por isso, não de forma exaustiva, mas a título de síntese, faz-se necessário aludir sobre as fases da pesquisa histórica.²⁷

O movimento da pesquisa sobre o Jesus histórico compreende cinco fases: época moderna da pesquisa, otimismo da pessoa liberal, colapso da pesquisa, a nova pergunta pelo Jesus histórico e “*third quest*” (terceira questão) pelo Jesus histórico.²⁸

A primeira fase da pesquisa sobre a vida histórica de Jesus é marcada primeiramente por Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) que era professor de línguas orientais em Hamburgo e difundiu suas ideias através da publicação de uma obra chamada *Apologia or Denfence of the Rational Worshisppers of God* (Apologia ou escrito de defesa para os adoradores racionais de Deus), que ficou restrita aos seus amigos. Após sua morte G. E. Lessing publicou sete fragmentos dessa obra (1774-1778). Nesta fase inicial fica evidente que há uma distinção entre a pregação de Jesus e a fé dos apóstolos no Cristo. Nesse sentido, há uma compreensão histórica de que a pregação de Jesus só pode ser entendida a partir do contexto judaico de seu tempo. Por isso, o centro da pregação de Jesus está na iminência do Reino dos Céus e no convite à penitência. Há uma discrepância entre a mensagem político-messiânica de Jesus e o anúncio apostólico de um Cristo que liberta pelo sofrimento, ressuscita.²⁹

²⁵ SESBOÜÉ, 1999, p. 445.

²⁶ SESBOÜÉ, 1999, p. 445.

²⁷ SESBOÜÉ, 1999, p. 446.

²⁸ THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico: um manual*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015, p. 21-33.

²⁹ THEISSEN; MERZ, 2015, p. 21.

O segundo momento dessa fase é marcado pelo filósofo e teólogo David Friedrich Strauss, que publicou em 1835/1836 uma obra com o título a *Vida de Jesus* com a finalidade de abrir o caminho para recuperar a teologia da fé cristã. O grande feito de Strauss foi aplicar aos evangelhos o conceito de mito que já era corrente nos estudos do Antigo Testamento. Como discípulo de Hegel, Strauss considera que o cerne da fé cristã não foi atingido pelo mito, uma vez que no Jesus histórico está a humanidade de Deus como a mais sublime de todas as ideias. Por isso, o mito é uma roupagem legítima dessa ideia humana universal. Essa tese não se expandiu com notoriedade entre os pesquisadores.³⁰

A segunda fase, chamada de otimismo da pesquisa liberal sobre a vida de Jesus, teve seu auge com o reinado de Guilherme II (1888-1918) na Alemanha. O objetivo era reconstruir a pessoa histórica de Jesus, desconstruindo o dogma cristológico, promovendo uma renovação na fé cristã. Por isso, usava como metodologia a exploração crítico-literária das fontes mais antigas de Jesus. As novidades dessa fase foram: assumir a primazia dos sinóticos sobre o evangelho de João; valorização da teoria das duas fontes, tendo Marcos e a fonte Q como mais antigos e fundamentalmente confiáveis para o Jesus histórico.³¹

A terceira fase, denominada o colapso da pesquisa sobre Jesus, coincide com a virada para o século XX, destacando-se três pensadores que estudaram os resultados obtidos até o momento.

William Wrede em 1901 apresentou o caráter tendencioso das fontes mais antigas sobre a vida de Jesus, defendendo que o evangelho de Marcos seria expressão dogmática da comunidade. Albert Schweitzer em 1906 demonstrou o caráter projetivo das imagens de Jesus, ou seja, cada imagem de Jesus da teologia liberal revelava a estrutura de personalidade, postulando o ideal ético mais digno. Karl L. Schmidt em 1919 demonstrou o caráter fragmentário dos evangelhos. Ele argumentou que a tradição a respeito de Jesus consistia em pequenas unidades e a estrutura cronológica e geográfica da história de Jesus foram criadas de forma secundária por Marcos.³²

Rudolf Bultmann (1884-1976) defendeu a teologia dialética e afirmou que a mensagem pascal, o querigma neotestamentário, não tem por objeto o Jesus histórico, mas o Cristo querigmático.³³ Trata-se de um movimento marcado por avanços e retrocessos, havendo muitas discordâncias. De fato, R. Bultmann discordava da possibilidade de reconstituir a vida

³⁰ THEISSEN; MERZ, 2015, p. 22.

³¹ THEISSEN; MERZ, 2015, p. 23.

³² THEISSEN; MERZ, 2015, p. 24.

³³ THEISSEN; MERZ, 2015, p. 24-25.

histórica de Jesus. Seu pensamento baseia-se numa cristologia existencial que reproduz o querigma como fundamental para a fé e não a vida de Jesus de Nazaré.³⁴

Jon Sobrino destaca a posição bultmaniana que eleva o Cristo querigmático, descartando a figura do Jesus histórico como irrelevante para a fé e impossível de ser reconstituída. O Cristo pós-pascal suplanta o Jesus histórico. Sobrino salienta essa posição de Bultmann:

É o teólogo que melhor mostrou as consequências desta posição. Para a cristologia, a vida de Jesus não pode ser ponto de partida porque, em primeiro lugar, faltam fontes históricas para conhecê-la e, em princípio, porque a fé não tem nada a ver com o que Jesus fez e disse na sua vida terrestre, mas tem a ver essencialmente com o que Deus faz e diz ao ser pregado o querigma. A realidade de Cristo se atualiza na pregação de sua morte e sua ressurreição, diante do que o ouvinte sente a necessidade inevitável de se decidir a viver segundo a descrença, por uma existência inautêntica, fechando-se em seu próprio ego e viciando assim as possibilidades de sua existência.³⁵

Assim, Bultmann defende que epistemologicamente os dados históricos sobre Jesus são impossíveis de serem reconstruídos, uma vez que faltam as fontes históricas necessárias no sentido da crítica histórica moderna. Por isso, o importante para a fé cristã é uma cristologia querigmática, onde o relevante para fé cristã é o Cristo ressuscitado. Bultmann radicaliza essa posição, afirmando que a investigação sobre Jesus do ponto de vista histórico é impossível. Do ponto de vista teológico, é desnecessário porque a fé não tem nada a ver com a história.³⁶ Neste sentido, a cristologia querigmática de Bultmann explicita que há uma ligação intrínseca entre a pregação da comunidade primitiva e a pregação de Jesus:

Conforme mostra a tradição sinótica, a comunidade primitiva retomou a pregação de Jesus e continuou a anunciá-la. E na mesma medida em que o fez, Jesus tornou-se para ela o mestre e profeta. Mas, ele é mais: é, ao mesmo tempo, o Messias; assim ela passa anunciar – e, isso é o decisivo – simultaneamente a ele mesmo. Ele, antes o portador da mensagem, foi incluído na mensagem, é seu conteúdo essencial.³⁷

A quarta fase desenvolvida pelos discípulos de Bultmann é marcada pela nova pergunta sobre o Jesus histórico e não mais parte da especulação da teologia liberal no sentido

³⁴ LISBOA, Walter Eduardo. A pesquisa do Jesus histórico. *Revista de Cultura teológica*. São Paulo, v. 9, n. 34, p. 51-80, jan/mar. 2001. Paulinas.

³⁵ SOBRINO, 1996, p. 71.

³⁶ SOBRINO, 1996, p. 70-71.

³⁷ BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004, p. 74.

de resgatar o Jesus da história contra a pregação da Igreja, mas parte do Jesus querigmático, buscando fundamentos na pregação pré-pascal de Jesus.³⁸

Os pós-bultmanianos não levaram à frente o ceticismo de Bultmann em relação à pesquisa sobre o Jesus histórico. Ernst Käsemann (1906-1998) foi o principal expoente da descontinuidade bultmaniana e reconhece a possibilidade de uma volta ao Jesus histórico para a configuração da Cristologia. Conforme G. Segalla, Käsemann reabriu o diálogo entre o Jesus histórico e Cristo da fé: “Quem reabriu a questão do Jesus histórico, a possibilidade de alcançá-lo e sua continuidade com a fé querigmática foi E. Käsemann, discípulo de Bultmann com sua célebre conferência de 1953 realizada em Marburg, na presença de Bultmann: *O problema do Jesus histórico*”.³⁹

É notório que os discípulos de Bultmann tinham como objetivo não reduzir o Cristo da fé a um mito fora da realidade histórica. Essa proposta aproximava o Cristo querigmático do Jesus histórico, embora de forma descontínua. Não se pode dizer que o querigma é mera reprodução da historicidade de Jesus, mas é possível encontrar no querigma elementos históricos a respeito de Jesus. Trata-se de encontrar um equilíbrio entre a teologia liberal que defendia o fundamento do Jesus histórico para a cristologia e a teologia querigmática que valoriza a fé pascal como o ponto de partida para a cristologia. Institui-se uma interação entre o Jesus histórico e o Cristo da fé. Essa postura é defendida por Käsemann conforme afirma J. Moingt:

O teólogo Käsemann não afasta a crítica histórica: ela é necessária para compreender teologicamente a Escritura; nada de ceticismo: ela chega a resultados sobre Jesus, com exceção de poder interpretá-lo, na medida em que Jesus continua a ser para ela um “enigma”; não há transferências, tampouco ela é ineficaz no fornecimento de certezas históricas capazes de fundamentar a fé. O Jesus histórico só é compreendido no Jesus de objeto de sua pregação, do mesmo modo que reciprocamente, o discurso da teologia sobre Jesus não tem outra origem além do texto histórico que lhe é “dado”.⁴⁰

Jon Sobrino reconhece a positividade da cristologia querigmática atualizada na história de Jesus de Nazaré. Entretanto, apresenta as grandes limitações dessa posição cristológica. O querigma não sustenta a autenticidade ou inautenticidade da existência de Jesus de Nazaré. Apenas abre horizontes para uma contribuição da história de Jesus de Nazaré na cristologia

³⁸ THEISSEN; MERZ, 2015, p. 25.

³⁹ SEGALLA, Giuseppe. *A pesquisa do Jesus Histórico*. São Paulo: Loyola, 2013, p.108-109.

⁴⁰ MOINGT, Joseph. *O homem que vinha de Deus*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 206.

querigmática. Não se pode conceber que o Jesus histórico sirva apenas para legitimar o querigma, descartando a vertente de que ele seja o ponto de partida da cristologia.⁴¹

Os eventos pós-pascais que fundamentam o querigma evocam perguntas sobre a totalidade do Cristo e sua historicidade. Por isso, não se pode dizer que o culto garante o conhecimento da realidade de Jesus de Nazaré. Um exemplo bem aproximado é a ressurreição de Cristo que suscita um pergunta: quem é o ressuscitado? Ela elucida uma realidade-limite que embora sendo necessária para que a fé fosse concretizada e condição de possibilidade de toda cristologia não explica quem é o ressuscitado. Essa realidade-limite será esclarecida quando se explica que o ressuscitado é Jesus de Nazaré. A causa da ressurreição foi a manifestação da justiça de Deus frente à injustiça desse mundo e chega-se ao ressuscitado no seguimento. A ressurreição precisa encontrar em Jesus de Nazaré o seu fundamento, isto é, o ressuscitado é o Jesus histórico.⁴²A cristologia ganha um cunho narrativo com a finalidade de saber o que se pode dizer sobre a pessoa de Jesus.⁴³

A quinta fase é marcada pela a *third quest* pelo Jesus histórico, ou seja, a terceira pesquisa que teve seus inícios em 1980.Essa fase deixou como legado um interesse sociológico em lugar de teológico sobre Jesus, procurando encontrar o lugar de Jesus no judaísmo e uma abertura as fontes extras canônicas.Por isso, deu uma contribuição à pesquisa do Jesus histórico através do método histórico-crítico formulando informações e abrindo horizontes para a valorizaçãoda pessoa de Jesus de Nazaré, permitindo que a pesquisa histórica avançasse.⁴⁴

Karl Rahner propôs que a teologia desenvolvesse uma investigação concreta e existencial sobre a pessoa de Jesus de modo a explicitar os mistérios de sua vida.⁴⁵ Segundo o próprio Sobrino, Rahner será o expoente mais expressivo na era pós-conciliar a buscar um retorno a Jesus de Nazaré como paradigma metodológico para a elaboração de uma cristologia mais atual.⁴⁶ Rahner percorre esse caminho, que além de razões sociais e pastorais, tem o intuito de recuperar a identidade cristã:

Hoje, porém, ficaríamos cegos perante essa história de fato acontecida, se não a enfrentássemos com aquela refletida e articulada esperança de salvação que reflete sobre si em uma cristologia transcendental. Essa leva a

⁴¹ SOBRINO, 1996, p. 71.

⁴² SOBRINO, 1996, 72.

⁴³ SESBOUË, 1999, p. 446.

⁴⁴ THEISSEN; MERZ, 2015, p. 28-29.

⁴⁵ SOBRINO, 1996, p. 74.

⁴⁶SOBRINO, 1996, p. 75.

buscar e, ao buscar entender o que em Jesus de Nazaré já encontramos desde sempre.⁴⁷

Desse modo, avança-se dando ênfase à humanidade de Jesus, chegando-se a colocar Jesus histórico no centro da reflexão cristológica. Por isso, a cristologia começou a recuperar a humanidade de Cristo no próprio fazer teologia. A cristologia transcendental rahneriana considerada a partir “de baixo” abre horizontes para uma elaboração cristológica que tem como ponto de partida o Jesus histórico. A cristologia de Rahner antecedeu ou mesmo colocou as bases para a opção da teologia latino-americana a partir do Jesus histórico:

A questão posta por Rahner acerca da necessidade do retorno a Jesus de Nazaré de resgatar sua humanidade como fundamento para a produção cristológica, se por um lado efetivou um grande impacto nas cristologias progressistas da Europa da segunda metade do século vinte, por outro, foi de vital importância para determinar posteriormente, o ponto de partida metodológico da cristologia da libertação.⁴⁸

No âmbito católico, a volta de Jesus de Nazaré ao centro da cristologia é reconhecida por Sobrino como contributo de Rahner. Interpretada não apenas como uma mudança, mas comoum método que deu fundamento às cristologias. Essa nova configuração da cristologia passa por mudanças no conteúdo, na hermenêutica e na interpretação dogmática. O conteúdo será revisto numa dupla relacionalidade: evidenciar a intrínseca relação histórica de Jesus com o Reino Deus e sua íntima relação histórica com as comunidades que o confessam como Cristo, sabendo que não se pode confessar Cristo sem elas. A hermenêutica deixa de ser existencial para tornar-se uma práxis. Isso para responder à compreensão acerca da pessoa de Jesus de Nazaré que terá sua evidência no seguimento.⁴⁹

Assim, Sobrino postula uma compreensão sobre o valor que o Jesus histórico ocupa na cristologia latino-americana: “A intuição original da teologia da libertação é, portanto, muito clara: ‘é preciso voltar a Jesus’. Sem sua historicidade concreta, o Cristo se transforma num ícone”.⁵⁰ Portanto, Sobrino afirma: “toda cristologia deve dizer que Jesus é Cristo, mas a cristologia latino-americana afirma que o Cristo é Jesus”.⁵¹ Trata-se de um movimento inverso, uma vez que não se pode explicar a figura de Jesus a partir de conceitos já

⁴⁷ RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 1989, p. 253-254.

⁴⁸ VEODATO, Giovanni Marinot. *Jesus Cristo na América Latina*: introdução à Cristologia da libertação. Aparecida: Santuário, 2010, p. 35.

⁴⁹SOBRINO, 1996, p. 75.

⁵⁰SOBRINO, 1996, p. 77.

⁵¹SOBRINO, 1985, p. 23.

supostamente e conhecidos. Neste sentido, é de suma importância abordar o Jesus histórico na cristologia latino-americana.⁵²

1.2 Cristologia latino-americana: ponto de partida metodológico

Jon Sobrino apresenta Jesus histórico como ponto de partida para a Cristologia. Trata-se reconhecer e aplicar a pessoa de Jesus de Nazaré como o fundamento para a formulação e compreensão de toda a cristologia. Não se pode elaborar uma cristologia sem a história de Jesus de Nazaré.⁵³ Esse itinerário formula argumentos plausíveis a questões consideradas importantes, tais como: o que se entende por Jesus histórico? Por que tomá-lo como ponto de partida da cristologia da libertação? Qual a base bíblica em que se apóia essa Cristologia da libertação?⁵⁴

Entende-se por Jesus histórico toda a sua vida, missão e prática. É o Jesus de Nazaré que é libertador de toda opressão. Sobrino, assim o define: “Por Jesus histórico entendemos a vida de Jesus de Nazaré, suas palavras e atos, sua atividade e sua práxis, suas atitudes e seu espírito, seu destino de cruz (e de ressurreição). Em outras palavras, e dito sistematicamente, a história de Jesus”.⁵⁵

Pode-se dizer que o Jesus histórico coloca sua pessoa em movimento, através de uma prática. Convém ressaltar que a prática é entendida como atitudes, palavras e atos de Jesus, condensada num arcabouço que torna visível seu ministério.⁵⁶ Por espírito, entende-se “o modo de ser de Jesus o que lhe foi dado de antemão, se preferir, mas também intrinsecamente relacionado com sua prática”.⁵⁷

A compreensão de Jesus de Nazaré se dá por meio de sua prática e do espírito com que executou sua própria missão, expressando a intencionalidade de sua prática com a intenção de transformação da realidade em vista do Reino. Por isso, para conhecê-lo, faz-se necessário ter uma experiência de afinidade e discipulado com Ele através do seguimento.⁵⁸

Segundo Sobrino, o mais histórico de Jesus na cristologia latino-americana é sua prática com espírito. Ele não concebe a história como mera interpretação e registro de fatos

⁵²SOBRINO J. *Cristología desde a América Latina: esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. México: CRT, 1977, p. 70.

⁵³SOBRINO, 1996, p. 62.

⁵⁴VEODATO, 2010, p.36

⁵⁵SOBRINO, 1996, p. 83.

⁵⁶SOBRINO, 1996, 83.

⁵⁷SOBRINO, 1996, p. 84-85.

⁵⁸SOBRINO, 1996, p. 85.

datáveis no tempo e espaço. A concepção de história é a transmissão de tudo que ocupa a vida de uma pessoa. É acrescida a essa concepção os evangelhos como memória viva para manter uma realidade da fé em Cristo, porém a partir do próprio Jesus.⁵⁹

Nessa busca histórica torna-se relevante a sua relação com o Reino. A pregação do Reino exige adeptos. Ela está intrinsecamente ligada ao seguimento. A apresentação de Jesus Cristo na sua totalidade implica abordar o conteúdo da Cristologia da libertação: Jesus de Nazaré que se revela na pregação do Reino de Deus, chamando seguidores, libertando os pobres.⁶⁰ “O histórico de Jesus é, então, para nós em primeiro lugar, um convite (e uma exigência) a prosseguir em sua prática; na linguagem do próprio Jesus, o seu seguimento para uma missão”.⁶¹

Uma cristologia totalizante tem por finalidade dar ênfase a Jesus libertador. O resgate do Jesus histórico passa necessariamente pela valorização de Jesus de Nazaré como libertador, que pregou o Reino e convidou seguidores para formar um grupo de discípulos. Assim se expressou Sobrino:

Para esclarecer este ponto talvez valha a pena fazer a contra prova. As cristologias que começam metodologicamente com a “pessoa” de Jesus, suas atitudes internas, sua relação com o Pai, recuperam com maior dificuldade e menor radicalidade dados centrais das narrativas evangélicas: o Reino de Deus, a parcialidade para com os pobres, a prática profética e conflitiva, o seguimento, a cruz como destino histórico. Ao contrário, as que começam com a prática do Reino de Deus e a tornam central valorizam todos esses fatos, não descuidam – ou não têm por que descuidar – da realidade pessoal de Jesus e potenciam esta a partir daquela.⁶²

É por meio do Jesus histórico que se chega ao Cristo total. É o próprio ato de comprometimento com a prática de Jesus que possibilita saber quem de fato é Jesus de Nazaré. Neste comprometimento está contida a pergunta sobre o Cristo da fé como aspecto implícito que deve ser confessado de maneira explícita. Sabe-se que declará-lo como Cristo é uma descontinuidade alcançada pela fé. Contudo, faz-se necessário uma continuidade adquirida pela busca do Jesus histórico no seguimento para que de fato a fé no Cristo seja fundamentada pelo conhecimento da pessoa de Jesus de Nazaré. A pessoa do Jesus histórico é o princípio objetivo para a fé em Cristo que se soma ao princípio subjetivo, que é o seguimento:

⁵⁹ SOBRINO, 1996, p. 83.

⁶⁰ VEODATO, 2010, p. 27.

⁶¹ SOBRINO, 1985, p. 103.

⁶² SOBRINO, 1996, p. 88.

Para dizer numa formulação negativa, fora do seguimento não se tem afinidade suficiente como objeto de fé para saber de que se está falando ao confessá-lo como Cristo. E em formulação positiva, a partir da afinidade do seguimento pode ter sentido proclamá-lo como o Cristo, como a revelação do verdadeiramente divino e do verdadeiramente humano.⁶³

Essa descoberta do Jesus histórico que chega ao Cristo da fé possibilita uma cristologia marcada pela pessoa de Jesus de Nazaré. Ela apresenta novas imagens, configurando quem de fato é o Jesus histórico. Essas imagens superam configurações distorcidas, camufladas e reducionistas de Jesus. Não se baseiam nos títulos cristológicos, mas elencam imagens próprias da pessoa de Jesus de Nazaré advindas da sua prática com espírito.⁶⁴ I. Bombonato interpreta a relação entre Jesus e sua prática com espírito da seguinte maneira:

De um lado, esse espírito chegou a ser real e concreto por meio de uma prática, pois é nela, e não em sua interioridade que Jesus foi “questionado e potenciado”. De outro lado, esse espírito não foi só companheiro inseparável de sua prática, mas “plasmou-a, redirecionou-a e potencializou sua eficácia histórica”.⁶⁵

R. Hilgert argumenta que partir do Jesus histórico na cristologia latino-americana capta-se o sentido, a dinâmica e o alcance de sua prática:

A práxis de Jesus aparece, então, como uma tradução histórica e exemplar de uma libertação em processo. Com tal releitura da prática de Jesus, situa-se a dimensão de conversão e seguimento. O Jesus histórico torna-se relevante para a teologia, enquanto em sua vida, atitudes, práticas, ensinamentos, aparece o seu caráter libertador.⁶⁶

Sobrino argumenta que a primeira imagem genuinamente histórica e evangélica é definir Jesus como libertador. Essa imagem é substancialmente a imagem de Jesus nos evangelhos. Por isso não se trata de uma imagem nova. Resgatar a imagem de Jesus que se traduz como libertador é mostrar a força de sua mensagem libertadora. Esse resgate questiona imagens reducionistas sobre Jesus e ao mesmo tempo recupera a imagem de libertação trazida

⁶³SOBRINO, 1996, p. 89.

⁶⁴ SOBRINO, 1996, p. 27.

⁶⁵ BOMBONATTO, Vera Ivanise. *Seguimento a Jesus: uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007, p.209.

⁶⁶ HILGERT, Pedro Ramão. *Jesus histórico: ponto de partida da cristologia latino-americana*. Petrópolis: 1987, p. 99.

por Jesus Cristo. Trata-se de uma cristologia da libertação. Por exemplo, reduzi-lo ao Cristo amor sem uma práxis contradiz o Cristo profético que anuncia a justiça e a igualdade.⁶⁷

Diga-se o mesmo sobre o desenvolvimento da imagem de Cristo poderoso que pode ser base para legitimação do poder autoritário, distanciando-se do poder serviço e doação. Ao apresentar a imagem do Cristo reconciliador que veio unir o humano com o divino pode ser muito perigoso, quando se enfatiza um conformismo exagerado, esquecendo-se da justiça profética que na cruz anunciou uma soteriologia em conflito com o poder opressor. Jesus de Nazaré como libertador oferece um substrato prático à cristologia para que não se busque um Cristo abstrato, o que pode ser muito perigoso para a fé.⁶⁸

Sobrino defende que partir do Jesus histórico é distanciar-se de abstrações extremistas, ou seja, é fugir da manipulação de Jesus na realidade do continente latino-americano. Postula-se fazer uma cristologia ascendente, não olhando o fato, mas o significado do fato. Isso justifica o porquê de se começar a partir do Jesus histórico.⁶⁹

I. Ellacuria defende que há plausibilidade em recuperar o Jesus histórico na cristologia latino-americana. Esse primado de Jesus sobre Cristo possibilitará uma nova sistematização da cristologia em dados epistemológicos e teológicos no continente latino-americano.⁷⁰

A consciência dos estatutos epistemológicos das afirmações da fé é transcendente. Porém, encontra-se diante de um limite e necessita de experiências da realidade histórica. Jesus age na história. Por isso, o caminho de conhecimento da transcendência se dá na história. O Cristo da fé é experienciado na história. Os evangelhos não fazem um estudo sobre Jesus ou não fazem história factual sobre Jesus, mas o apresentam como pessoa histórica. É preciso chegar ao Cristo a partir de Jesus.⁷¹

A cristologia que parte do Jesus histórico não desvaloriza a ortodoxia, mas ao contrário, é na ortopraxia que se chega ao conhecimento de Cristo. Neste sentido, Sobrino afirma que a cristologia da libertação é profundamente trinitário-cristológica, eclesial e histórica. Essa tríplice hermenêutica poderia parecer desconcertante. Entretanto, faz-se necessário discorrer com clareza sobre cada termo para esclarecer os devidos equívocos.⁷²

⁶⁷ SOBRINO, 1996, p. 30.

⁶⁸ SOBRINO, 1996, p. 33.

⁶⁹ SOBRINO, J. *Cristologia a partir da América Latina: esboço a partir do seguimento do Jesus histórico*. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 31.

⁷⁰ ELLACURIA, I. *Teología política*. San Salvador: Siquen, 1973, p. 13.

⁷¹ SOBRINO, 1996, p. 94-96.

⁷² SOBRINO, 1983, p. 18-23.

É trinitária no sentido de que toda a vida de Jesus tem uma relação direta com o Pai, e sua pregação sobre o Reino é baseada numa relacionalidade com o Pai.⁷³ É trinitária não porque faz especulações sobre a trindade, mas o próprio agir é trinitário. Por isso, o círculo hermenêutico da teologia da libertação é trinitário. Em consequência disso, pode-se afirmar o mesmo da cristologia, uma vez que a reflexão sobre Cristo só pode ser feita trinitariamente.⁷⁴ A. Pieris afirma que a cristologia é um discurso sobre o Deus trino. Portanto, não se pode falar de Jesus como o Cristo independente do Pai e do Espírito.⁷⁵

Leonardo Boff menciona que a teologia da libertação apresenta um Deus da vida e que a Igreja imita o Pai celeste quando opta pelos pobres.⁷⁶ Neste mesmo sentido, L. Boff expressa que a cristologia apresenta Jesus de Nazaré como o Filho de Deus libertador que faz tudo para corresponder à vontade do Pai na existência histórica.⁷⁷ Na dimensão cristológica está implícita a opção que o Cristo fez pelos pobres.⁷⁸ É pneumatológica porque é segundo o Espírito que Jesus desenvolve toda a sua prática.⁷⁹ V. Codina defende o contributo essencial da pneumatologia para a cristologia:

A cristologia há de ser pneumática, há de ser penetrada pelo Espírito. Sem essa dimensão pneumatológica, a história de Jesus pode reduzir-se a uma jesusologia, a narração da vida de um grande profeta admirável, que morreu mártir, como outros profetas. O próprio seguimento de Jesus na vida cristã, pode reduzir-se a mera opção ética, pode converter-se num voluntarismo incapaz, com o tempo, de levar a tarefa do seguimento.⁸⁰

Enfim, é eclesiológica porque toda essa prática de Jesus se desenvolve numa comunidade de fé real e histórica e no seguimento a sua pessoa, ou seja, reflete a vida e práxis das comunidades eclesiais latino-americanas.⁸¹

É possível encontrar na pessoa de Jesus de Nazaré uma prática trinitária e eclesial apresentada na sua historicidade, enquanto que o Filho prega o Reino de Deus numa ação libertadora do Espírito, tendo como chão uma comunidade de seguidores. Por isso, a cristologia é histórica enquanto resgata a pessoa histórica de Jesus de Nazaré. É ao mesmo

⁷³ SOBRINO, 1996, p. 105.

⁷⁴ SOBRINO, 1983, p. 20-21.

⁷⁵ PIERIS, Aloysius. Cristo más Allá del dogma: hacer cristología en el contexto de las religiones de los pobres. *Revista Latinoamericana de teología*. El Salvador, v. 18, n. 53, p. 118, mayo/ago. 2001. UCA.

⁷⁶ BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 66.

⁷⁷ SOBRINO, 1983, p. 21-22.

⁷⁸ BOFF, 2010, p. 67.

⁷⁹ SOBRINO, 1983, p. 22.

⁸⁰ CODINA, Victor. *Non extingais o Espírito (1Ts 5,19): iniciação à pneumatologia*. São Paulo: Paulinas, 2010, p.68.

⁸¹ SOBRINO, 1983, p. 18.

tempo teológica, enquanto assume uma postura trinitária. Isso não porque parte dos conceitos dogmáticos, mas no sentido de que a prática de Jesus revela sua identidade. Por isso, L. Boff apresenta a relevância do lugar social para a cristologia da libertação: “a cristologia que proclama Jesus Cristo como libertador quer comprometer-se com a libertação econômica, social e política dos grupos oprimidos e dominados”.⁸²

A cristologia é histórica porque parte da historicidade de Jesus de Nazaré, ou seja, da abordagem de Jesus Cristo na sua vida humana. Por isso, a cristologia deve cumprir a sua finalidade que é confessar Jesus como Cristo.⁸³

De forma ampla, Jesus vem libertar a humanidade fundamentalmente do pecado que tem consequências sociais de exploração e opressão. Trata-se de uma cristologia crítica da práxis, devido a sua originalidade, onde os pobres são sujeitos históricos. Deste modo, L. Boff elucidava o método da cristologia da libertação:

A cristologia da libertação se constrói graças a duas mediações teóricas fundamentais: a mediação socioanalítica que diz respeito à realidade por modificar e a mediação hermenêutica que concerne à pertinência teológica, lendo à luz de Jesus Cristo Salvador e da Palavra da revelação o texto socioanalítico, garantindo assim o caráter teológico da teoria e da práxis libertadora.⁸⁴

Esse postulado afirma que Jesus é libertador, tendo seu fundamento no processo de libertação que acontece na vida concreta dos pobres e oprimidos. Portanto, a cristologia latino-americana desenvolve através deste método: o Jesus histórico não é mais um capítulo da cristologia geral, com mais gama de informações a enriquecer um tratado, mas é um ponto de partida ou método a conduzir toda a sua reflexão.⁸⁵ “O posicionamento teológico da cristologia latino-americana é, em geral, a teologia da libertação”.⁸⁶ Gutiérrez defende que “a história é o local concreto do encontro humano com o Pai de Jesus Cristo”.⁸⁷

Nesta perspectiva procurar-se-á resgatar o Jesus histórico não como um objeto de investigação a partir da teologia, mas procurando recuperar o Jesus dos evangelhos, que é acima de tudo libertador.

⁸² BOFF, 2012, p. 15.

⁸³ SOBRINO, 1983, p. 19.

⁸⁴ BOFF, 2012, p. 22.

⁸⁵ HILBERT, 1987, p. 112.

⁸⁶ SOBRINO, 1983, p. 55.

⁸⁷ GUTIÉRREZ, G. *Duas perspectivas teológicas: teologia da libertação e teologia progressista*, 1982, p. 291.

1.3 Recuperação do Jesus histórico: o caminho da construção

A cristologia que foi se formando ao longo do processo de interpretação dos escritos neotestamentários constituiu-se também como uma cristologia a partir de cima. Nesta perspectiva, tomou-se como fundamento Cristo como Deus encarnado que veio para salvar toda a humanidade numa revelação plena.⁸⁸

O cristianismo se apropriou desse nome com a finalidade de fundamentar uma religião com pretensões universais.⁸⁹ Durante muito tempo, apresentou-se uma única cristologia apoiada pelo magistério eclesiástico.⁹⁰

Por isso, a pessoa de Jesus estava intrinsecamente ligada às suas interpretações dogmáticas. A cristologia se deparava apenas com uma vertente: apresentar a pessoa de Jesus e crer nele como salvador. Assim se expressou Sesboüé:

Se virmos as coisas num horizonte largo, diremos que o primeiro milênio foi o da constituição de um determinado número de afirmações claras sobre a maneira de compreender a divindade de Cristo e nele a união da divindade com a humanidade. Esta elaboração foi acompanhada pela convocação sucessiva de vários concílios. Em termos técnicos, falamos da constituição do dogma cristológico.⁹¹

Nota-se que nessa perspectiva as respostas a respeito de Jesus parecem ser dadas como inquestionáveis.⁹² Por isso, a revelação de Deus culminava na revelação cristológica. Houve uma transposição centrada na pessoa do Jesus como Cristo da fé, distanciando-se cada vez mais da vida histórica de Jesus.⁹³

Refazer o processo de reconstrução da cristologia é perguntar pela pessoa do Jesus histórico e sua influência no processo de busca da verdade na comunidade cristã. Faz-se necessário construir a investigação histórica com análises e interpretações humanas advindas também de respostas a perguntas problematizadas sobre a pessoa de Jesus de Nazaré.⁹⁴

Esquecer o Jesus histórico e seu relacionamento com a comunidade é distanciar-se do conteúdo de sua pregação. É como colocar uma roupagem que esconde a história de Jesus de Nazaré. Essa corrente cristológica baseia-se numa fundamentação de Cristo a partir dos títulos

⁸⁸ SOBRINO, 1996, p. 69-70.

⁸⁹ SEGUNDO, Juan Luis. *O Homem de hoje diante de Jesus de Nazaré: História e atualidades, sinóticos e Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1985, v. 2/1. p. 34. (Teologia hoje).

⁹⁰ SEGUNDO, 1985, p. 34.

⁹¹ SESBOÜÉ, 1999, p. 436.

⁹² SESBOÜÉ, 1999, p. 436.

⁹³ SOBRINO, 1983, p. 354-355

⁹⁴ SEGUNDO, 1985, p. 33.

cristológicos advindos do evangelho.⁹⁵ A libertação de Jesus das cristologias que o aprisionam dentro de categorias metafísicas supõe a tarefa de resgatar inicialmente a sua dimensão pré-pascal para poder chegar ao Cristo pós-pascal.⁹⁶

A recuperação do Jesus pré-pascal não terá a pretensão de reconstruir a cronologia da vida de Jesus. Também não terá como meta reproduzir de forma literal a mensagem original de Jesus (*ipsissima vox*), seu propósito (*intentio Iesu*), assim como seus feitos (*ipsissima facta*). Pois, grosso modo, há pouca probabilidade de reproduzir as verdadeiras palavras de Jesus (*ipsissima verba*). Sobrino não só comunga dessa ideia como também afirma ser uma missão impossível:

A cristologia latino-americana, por sua vez, não pretende de modo nenhum reavivar essa missão impossível, nem sequer está interessada diretamente em resgatar – embora aceite se forem encontradas – palavras ou atos factuais de Jesus, as chamadas “*ipsissima verba*” ou “*ipsissima facta Iesu*” (palavras ou atos que de fato provêm de Jesus).⁹⁷

Segundo H. Schürmann há uma dialética entre as palavras e ações de Jesus. As palavras de Jesus (*ipsissima verba*) não podem ser reproduzidas literalmente. Todavia, devem ser entendidas baseando-se nas ações de Jesus, e ao mesmo tempo, suas ações são compreendidas a partir de suas palavras.⁹⁸ R. Fabris segue a mesma linha de raciocínio considerando que os evangelhos são documentos de fé, e Jesus foi uma pessoa histórica que agiu, falou e viveu concretamente no espaço e no tempo, ou seja, os evangelhos são documentos de fé do Cristo ressuscitado, vinculados à vida e à ação de Jesus de Nazaré.⁹⁹

Por isso, a cristologia latino-americana não está preocupada em reproduzir com exatidão as palavras e as ações concretas de Jesus.¹⁰⁰ “É claro que se aceitam estas descobertas na medida em que parecem corretas, mas não faz depender uma cristologia baseada no Jesus histórico das *ipsissima verba ou facta Iesu*”.¹⁰¹ Neste sentido, Sobrino afirma que a

⁹⁵ SEGUNDO, 1985, p. 34.

⁹⁶ SEGUNDO, 1985, p. 60.

⁹⁷ SOBRINO, 1996, p. 78-79.

⁹⁸ SCHURMANN, Heinz. *Gesu di fronte alla propria morte: riflessioni esegetiche e prospettiva*. Brescia: Morcelliana, 1983, p. 12.

⁹⁹ BERBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Reinaldo; MOGGIONI, Bruno. *Os evangelhos (1): Mateus e Marcos*. São Paulo: Loyola, 1990, p.26. (Bíblica Loyola, 1).

¹⁰⁰ O teólogo J. Comblin está de acordo com a opinião da improbabilidade de reconstruir as verdadeiras palavras de Jesus: “É verdade que são pouquíssimos os casos em que podemos com pouca probabilidade crer que ouvimos as propriíssimas palavras de Jesus (*ipsissima verba*)”. COMBLIN, 2010, p. 6.

¹⁰¹ SOBRINO, 1985, p. 113.

hermenêutica deve se perguntar pela *ipsissimaintentio Iesu*, objetivando não dados interpretativos, mas procurando entender a ação de Jesus.¹⁰²

Entretanto, faz-se necessário encontrar nas categorias bíblicas a imagem do Jesus histórico. As imagens históricas de Jesus se evidenciam na sua prática com espírito. Mesmo sabendo que a pessoa Jesus tem um recheio das comunidades de fé a partir da experiência pós-pascal, encontra-se no próprio modo narrado o que é histórico em Jesus de Nazaré.¹⁰³

Sobrino argumenta que a busca do Jesus histórico será alcançada num processo de desconstrução. É na sua prática que se chega à verdadeira imagem de Jesus de Nazaré. Nisto consiste a descontinuidade, não apresentar conteúdo sobre sua pessoa, mas recuperá-lo através de sua prática. Essa prática acontece com espírito e se tornará relevante para o conhecimento de sua pessoa. Por conseguinte, o critério de descontinuidade tornar-se-á uma exigência ética e epistemológica para descobrir o mais histórico em Jesus.¹⁰⁴ Ao delinear a imagem de Jesus de Nazaré explicitada numa prática com espírito, apresentam-se as categorias que mais o definem. Pode-se dizer que o princípio totalizante da pessoa de Jesus é encontrar o mais histórico em sua pessoa, conforme diz Sobrino:

O mais histórico do Jesus histórico é sua prática, isto é, sua atividade para operar ativamente sobre a realidade circundante e transformá-la numa direção determinada e buscada, na direção do Reino de Deus. É na prática que em seu tempo desencadeou sua história e que chegou até nós como história desencadeada.¹⁰⁵

A prática de Jesus fez sua história acontecer e tornou-se relevante porque foi desenvolvida com espírito. Na busca do Jesus histórico, importa o modo como Jesus desenvolveu sua prática.¹⁰⁶ Porém, sua prática com espírito está em continuidade com o que disseram dele. Neste sentido, valoriza-se também a comunidade pascal que o conheceu e documentou sua prática com espírito. Por isso, trilhando esse caminho de descontinuidade, chega-se também ao Cristo da fé. Sua prática com espírito se fundamenta no anúncio do Reino de Deus e no convite ao seguimento.¹⁰⁷ Por isso, é necessário resgatar o ministério público de Jesus. Dado que a cristologia bíblica assume diferentes formas e finalidades, a

¹⁰² SOBRINO, 1983, p. 58.

¹⁰³ SOBRINO, 1985, p. 115.

¹⁰⁴ SOBRINO, 1996, p. 84-85.

¹⁰⁵ SOBRINO, 1985, p. 102-103.

¹⁰⁶ SOBRINO, 1996, p. 84.

¹⁰⁷ SOBRINO, 1985, p. 109-110.

crisologia da libertação procura elucidar perguntas pela práxis de Jesus, pois uma reflexão cristológica não pode prescindir da busca do Jesus histórico.¹⁰⁸

A comunidade cristã advinda da mensagem de Jesus que teve contato com o anúncio do Reino foi profundamente marcada pela figura histórica de Jesus de Nazaré, criando expectativa de um líder político. Isso denota uma missão profética e política de Jesus que rompe com ideia de um messias poderoso, legitimado por uma falsa ideia de Deus. A gradualidade da compreensão da pessoa de Jesus gira em torno de uma tríade hermenêutica: Reino de Deus, pobres e boa notícia. Neste sentido, compreende-se Jesus como líder enquanto anuncia uma boa notícia como o advento do Reino de maneira específica para os pobres.¹⁰⁹ Conforme afirma Edward Schillebeeckx, o querigma da comunidade cristã primitiva não nega a pessoa do Jesus histórico:

Uma intenção querigmática, confessando a salvação em Jesus, não precisa, de forma alguma, ser uma negação do interesse histórico; o valor histórico, porém deverá ser testado criticamente. E tem mais: um determinado querigma é o motivo pelo qual se forma determinada tradição a respeito de Jesus. Em cada caso, portanto, e em primeiro lugar, deverá examinar-se qual foi a intenção da tradição, isto é, o porquê do fato de determinada comunidade guardar na memória e transmitir fielmente uma determinada palavra ou determinados atos de Jesus. Pois cada determinado querigma mostra um determinado interesse histórico por Jesus de Nazaré.¹¹⁰

O anúncio do Reino de Deus é uma mensagem profética. Por isso, Jesus é político, não enquanto queria o poder, mas no sentido de que apresentava um Reino que estava próximo e pedia a conversão como exigência para participar dele como membro da nova comunidade que tinha como meta o próprio Reinado de Deus. Essa articulação recupera Jesus sempre em ligação com Deus e ao mesmo tempo com os destinatários de sua missão, isto é, os pobres. Tudo isso leva a crer que a pretensão de Jesus era o anúncio do Reino de Deus que será visto à luz do horizonte do seguimento a ele.¹¹¹

Segundo I. Bombonato, “o seguimento da prática de Jesus com espírito é uma exigência ética do Jesus histórico e também um princípio hermenêutico e lugar

¹⁰⁸ SOBRINO, 1996, p. 90-91.

¹⁰⁹ SOBRINO, J. *Fora dos pobres não há salvação*: pequenos ensaios utópico-proféticos. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 134.

¹¹⁰ SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus: a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 73. (Teologia Sistemática).

¹¹¹ SOBRINO, 1983, p. 304-305.

epistemológico para conhecer Jesus”.¹¹² Isso justifica porque destacar a relação de Jesus histórico à luz de sua prática com espírito.

1.3.1 Jesus histórico à luz de sua prática com espírito: uma visão de Jesus do pré-pascal ao pós-pascal

A cristologia latino-americana utiliza-se da crítica do Jesus histórico para ter acesso à vida de Jesus de Nazaré, dando maior prioridade aos evangelhos do que a outros escritos do Novo Testamento.¹¹³ Esse modo de proceder da cristologia latino-americana que tem sua raiz fundamental nos evangelhos apresenta Jesus como boa notícia a partir das comunidades e para as comunidades.¹¹⁴

Uma cristologia que não pode dizer nada sobre a pessoa de Jesus ou apenas algo insignificante causaria uma lacuna marcada por expressões limitadas, impedindo recuperar sua pessoa histórica, que é o mesmo Cristo da fé. Neste sentido, perder-se-ia o sentido essencial da fé cristã, pois, o projeto salvífico de Deus para este mundo se deu na pessoa de Jesus de Nazaré de forma real e histórica, ou seja, é preciso voltar ao Jesus dos evangelhos.¹¹⁵

É de fundamental importância esclarecer o que a prática com espírito de Jesus pode apresentar sobre sua figura histórica. Certamente, não seria uma mensagem verdadeira, caso não se pudesse colher nada do Jesus histórico no anúncio do Reino de Deus e no seguimento a sua pessoa. Como também seria sem sentido não encontrar traços de sua historicidade no Cristo da fé. Segundo Sobrino, a cristologia latino-americana tem o seguinte modo de proceder: “teologizar Jesus historicizando-o”.¹¹⁶

A tese a respeito de se poder ter acesso a dados fundamentais da vida de Jesus é consenso na cristologia atual. Esse consenso pode ser resumido nos fatos, comportamentos e palavras de Jesus. Nisto consiste sua prática com espírito:

Podemos resumir esse consenso fundamental sobre o histórico-factual no seguinte. A nível de fatos, o batismo por João, êxitos (talvez também alguns conflitos) iniciais em pregação, escolha e envio a pregar de alguns seguidores, ameaça e perseguição crescentes, paixão e morte de cruz. A nível de comportamento, atividades de milagres e exorcismos, pregação em parábolas, atitudes críticas para com a lei e templo, exigência de conversão, de seguimento e de fé em Deus. A nível de palavras, duas palavras autênticas

¹¹² BOMBONATTO, p. 211.

¹¹³ SOBRINO, 1985, p. 105.

¹¹⁴ SOBRINO, 1996, p. 99.

¹¹⁵ SOBRINO, 1996, p. 96.

¹¹⁶ SOBRINO, 1996, p. 96.

de Jesus: o “Reino” e “Abba” e as palavras que dão o motivo de sua condenação.¹¹⁷

González Faus situa-se no mesmo horizonte de Sobrino, afirmando que Jesus balizou sua missão com sinais práticos, exemplificados por meio de curas e refeições com os marginalizados. Isso provocou reações traduzidas por Jesus em fatos que o fizeram ter uma experiência de Deus e do Reino.¹¹⁸ Portanto, o anúncio do Reino é prático. Também I. Storniolo corrobora essa ideia quando expressa: “Jesus anuncia o Reino de Deus e parte para ação, mostrando que a justiça do Reino liberta a todos que estão esmagados pela injustiça”.¹¹⁹ De acordo com J. Pagola, tudo que Jesus fez estava direcionado ao Reino de Deus: suas forças e vida inteira, pregação, convicções profundas, ou seja, tudo que disse e fez.¹²⁰

Na verdade, os evangelhos voltam a Jesus quando narram sua vida e seu destino. Pode-se extrair dos relatos do Novo Testamento uma dialética baseada em dois princípios. O primeiro é que não convém teologizar a pessoa de Jesus excluindo sua história, prática, vida e destino direcionados ao Reino. Isso acarretaria conseqüentemente uma fé desassociada da história. O segundo é que não se pode historizá-lo sem o auxílio da teologia que o coloca relacionado ao conteúdo da boa notícia, sua intimidade com o Pai eo contato com a comunidade de fé. Conseqüentemente, não se pode correr o risco de elaborar uma história fora da realidade da fé. Por isso, Sobrino argumenta:

Creemos que o específico da recuperação de Jesus que os evangelhos fazem é este: nada pode substituir a narração da história de Jesus para iluminar o verdadeiro Cristo crido e para viver verdadeiramente de acordo com esse Cristo. Os que abordam os evangelhos para encontrar maior ou menor informação factual sobre Jesus insistem em que eles não mostram definitivamente a história de Jesus, mas que são textos tão teologizados como outros escritos do NT. Mas continua de pé a pergunta por que não bastaram as teologizações anteriores em hinos e confissões de fé. A resposta dos evangelhos vai numa dupla direção: é certo – e nisto está o específico dos evangelhos – que não se pode teologizar Jesus sem historizá-lo.¹²¹

¹¹⁷ SOBRINO, 1996 p. 97-98.

¹¹⁸ GONZÁLEZ FAUS, José. Ignácio. *Acesso a Jesus*. Ensaio de teologia narrativa. São Paulo: Loyola, 1981, p. 45.

¹¹⁹ STORNILOLO, Ivo. *Como ler o evangelho de Mateus: o caminho da justiça*. 14 ed. São Paulo: Paulus: 2016 p. 52. (Como ler).

¹²⁰ PAGOLA, José Antonio. *Jesus: aproximação histórica*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p.115.

¹²¹ SOBRINO, 1996, p. 96.

Esses dois princípios estão relacionados dialeticamente. A dialética propõe que quando se articulam esses dois princípios (teologia e história), procura-se recuperar a pessoa de Jesus de Nazaré. Embora as narrativas evangélicas apresentem diferenças e semelhanças sobre Jesus, expõe-no como a personagem central numa estrutura convergente em vislumbrar a estrutura fundamental de sua vida.¹²²

A cristologia da libertação versa sobre o Jesus histórico. Ela objetiva responder perguntas sobre as implicações de Jesus de Nazaré para a fé. Em outras palavras, a fé precisa ter um conteúdo histórico. Assim, o anúncio, a confissão e a fé não se opõem à história, mas dão mais credibilidade no sentido de que o confessante é um seguidor de Jesus de Nazaré, estando disposto a assumir as consequências de sua adesão.¹²³

Desse modo, é preciso buscar os traços de Jesus de Nazaré baseados na sua prática com espírito, evidenciando seus atos, comportamentos e palavras que brotam dessa história teologizada de Jesus nos evangelhos.

1.3.2 Jesus histórico a partir dos seus atos

Os atos de Jesus são realizados numa prática com espírito, definindo sua própria pessoa e sua vivência histórica. Os atos praticados por Jesus estão inseridos nas condições temporais de sua época. Pode-se dizer que ele era um homem procedente de Nazaré da Galileia, pertencente a uma família comum (Mc 6, 3). Certamente, pertenceu à classe dos artesãos, pois há referência à sua profissão como um carpinteiro. Como nascera e desenvolvera a consciência de sua vocação, não se sabe. O teólogo J. Pagola corrobora a posição de Sobrino quando enfatiza a pessoa histórica de Jesus:

De acordo com as fontes cristãs, Jesus aparece de repente como um profeta itinerante que percorre os caminhos da Galileia, depois de ter-se distanciado de João Batista. É como se antes não tivesse existido. No entanto, Jesus não era desconhecido. As pessoas sabem que foi criado em Nazaré. Seus pais e irmãos são conhecidos. É filho de um artesão. Chamam-no Jesus, o de Nazaré.¹²⁴

Também J. Luis Sicre trata sobre a vida histórica de Jesus, afirmando: “A terra que Jesus conheceu foi Nazaré, seus arredores e os caminhos que conduzem a Jerusalém. A vida

¹²² SOBRINO, 1996, p. 96.

¹²³ BOMBONATTO, 2007, p. 188.

¹²⁴ PAGOLA, 2014, p.61.

pública nos põe em contato com o lago da Galileia e também nos fala de longas viagens de Jesus”.¹²⁵ Em decorrência da sua missão, “Jesus abandonou Nazaré e mudou-se para Cafarnaum”.¹²⁶ “Ele adota Cafarnaum como ‘sua cidade’, um centro de operações a partir do qual terá rápido acesso aos povoados próximos”.¹²⁷

É neste sentido que J. Pagola documenta a vida de Jesus a partir do encontro com João Batista, um asceta batizador, devido sua prática de batizar pessoas às margens do rio Jordão. Embora carregado de uma leitura teológica, esse evento é histórico. O registro dos evangelistas sinóticos a respeito desse fato não seria inventado, uma vez que traria dificuldades à fé pascal. Também mostraria a inferioridade de Jesus em relação a João Batista e, descendo ao Jordão como ser humano, mostraria sua confissão de pecados.¹²⁸

Esse evento é muito significativo para Jesus no sentido de que evoca uma tomada de consciência da sua missão. Foi sem dúvida uma mudança radical na sua vida. Jesus começa a falar uma nova linguagem, anunciando a conversão e pregando o Reino de Deus. Por isso, o batismo é fundamental na vida de Jesus. Pode-se dizer que a missão de Jesus inicia-se a partir do batismo.¹²⁹ Segundo González Faus, por meio do batismo Jesus assume a dupla consciência a respeito de Deus Pai e do Reino como missão de sua vida. O evento do batismo se torna um marco histórico na vida de Jesus que define sua missão.¹³⁰

Jesus de Nazaré, segundo os relatos evangélicos convidou seguidores. O relacionamento de Jesus com seus seguidores tem como finalidade a missão (Mc 1,16-18). Ao continuar o chamado dos doze (Mc 6,6-7), sinaliza a prioridade da missão. Contudo, é importante ressaltar que não se trata de uma pura funcionalidade. Em vista da missão, surge uma aproximação e um entrosamento baseados em um relacionamento de fraternidade. Eles se tornam colaboradores e amigos de Jesus. Jesus tinha outros amigos a exemplo das mulheres (Lc 8,2-3). Mesmo assim, as amizades têm como pano de fundo sua missão. As mulheres eram suas seguidoras, estando totalmente ligadas à sua missionariedade.¹³¹ “Jesus potencializou sua missão com a escolha e o envio dos discípulos.”¹³²

¹²⁵ SICRE, José Luís. *Um encontro fascinante com Jesus: o mundo de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2004, v. 2, p. 31.

¹²⁶ SICRE, 2004, p.42.

¹²⁷ SICRE, 2004, p.44.

¹²⁸ PAGOLA, 2014, p. 99.

¹²⁹ PAGOLA, 2014, p. 100-101.

¹³⁰ GONZÁLEZ FAUS, 1981, p. 45.

¹³¹ COMBLIN, 2010, p. 21.

¹³² GONZÁLEZ FAUS, 1981, p. 45.

Na realidade, Jesus atraía multidões por meio de seus ensinamentos, curas e milagres, sendo visto como um messias ou profeta diferente. Segundo J. Comblin, isso suscitou inquietações junto aos poderes: Herodes, os anciãos, os sacerdotes, os escribas, Pilatos (Jo 18, 20-21).¹³³

Jesus era um homem livre e fez aparecer sua liberdade aos discípulos. Isso implica uma nova maneira de agir perante as autoridades de seu tempo. Ele era independente da família, autoridades, grupos, ricos e pessoas notáveis. Por isso, pode-se dizer que Jesus vivia um estilo vida que mostrava sua liberdade. Segui-lo era entrar num projeto de busca de liberdade, ser livre, como de fato, Jesus o foi.¹³⁴

Por isso, o objetivo primeiro da formação do grupo de discípulos por Jesus era anunciar o Reino de Deus. Tudo leva a crer que Jesus não tinha pretensão imediata de anunciar sua divindade. Essa leitura é fruto da comunidade pós-pascal. Então, a confissão antes de Cesaréia de Filipe aponta para um Jesus profeta na linha vétero-testamentária. De certo, sua preocupação primeira era o anúncio do Reino. Esse anúncio foi se realizando numa pedagogia própria, iniciando primeiramente por meio da convivialidade. Ele viveu o dia a dia com seus discípulos. O ambiente da vida em comunidade permitiu aos discípulos um conhecimento mais aproximando do projeto de Jesus e de sua própria pessoa.¹³⁵ Neste sentido, vale dizer que os atos evidenciam o comportamento de Jesus, assumindo a predileção pelos pobres.

1.3.3 Jesus histórico a partir do seu comportamento: predileção pelos pobres

O comportamento de Jesus expressa sua própria pessoa. Ele tem predileção pelos pobres, pequenos e pecadores. Jesus inicia sua missão como verdadeiro enviado de Deus, mas seu messianismo se dirigia às categorias pobres de seu tempo. Ele realiza sua missão por meio de palavras e ações. Nisto consiste seu comportamento. Ele se dá a conhecer por meio de seus ensinamentos, palavras e ações.¹³⁶

Na realidade, toda a atividade de Jesus consiste em anunciar a alegria da vinda do Reino para os pobres, pequenos, fracos e pecadores. Os sinais dessa alegria são ações que Jesus desenvolve e cumpre em favor deles. Assim, Jesus inaugura a obra da libertação em

¹³³ COMBLIN, 2010, p. 25-27.

¹³⁴ COMBLIN, 2010, p. 29-32.

¹³⁵ COMBLIN, 2010, p. 22-24.

¹³⁶ BOFF, 2012, p. 33.

favor dessas categorias marginalizadas. As atitudes de Jesus para com todos os pobres e pecadores marcam o advento de uma nova história. Jesus assumiu tudo isso de tal maneira que seu comportamento revelava sua pessoa.¹³⁷

As atitudes de Jesus escandalizavam a muitos, modificando a concepção sobre Deus, revelando a imagem de um Deus próximo dos pobres, dos pequeninos e dos que não tem voz e nem vez.¹³⁸ Segundo Sobrino, Jesus rompe com uma visão tradicional de Deus que o distanciava das criaturas.¹³⁹

Jesus é chamado de mestre. Porém, age de forma diferente ao criticar leis e práticas que oprimem o povo. É um verdadeiro profeta. O título de mestre não produz um caráter transcendente, mas uma realidade histórica. É chamado de mestre devido aos seus ensinamentos que produzem reações positivas e negativas. Ser mestre tem ligação com seu profetismo, ou seja, seus ensinamentos são proféticos.¹⁴⁰

Os relatos evangélicos são ações proféticas de Jesus. Essas ações são expressas também como uma mensagem e são constitutivas de sua ação profética. É sabido que as ações de Jesus constituem um arcabouço de denúncia de todo sistema opressor, propondo a libertação igualitária para todos.¹⁴¹ Desse modo, Sobrino afirma que seu comportamento expresso nos milagres são clamores e, ao mesmo tempo, anúncio do Reino de Deus.¹⁴²

1.3.4 Clamores e anúncio do Reino nos milagres e nas parábolas de Jesus

Jesus de Nazaré não fala e nem age como filósofo ou teólogo. Seus ensinamentos e ações são clamores e anúncio do Reino de Deus. Assim se expressa Sobrino sobre a relação dos milagres de Jesus e o anúncio do Reino: “Os milagres de Jesus são como que ‘clamores do Reino’ ou ‘sinais’ de que o Reinado de Deus já está presente entre nós como poder que salva, realizados por impulsos da compaixão e misericórdia que Jesus tinha pelos débeis e oprimidos”.¹⁴³

¹³⁷ BOFF, 2012, p. 34.

¹³⁸ BOFF, 2012, p. 35-36.

¹³⁹ SOBRINO, 1996, p. 206.

¹⁴⁰ PAGOLA, 2014, p. 287-288.

¹⁴¹ COMBLIN, p. 2010, p. 99-101.

¹⁴² SOBRINO, 1996, p. 137.

¹⁴³ “Los milagros de Jesús, en tanto que «clamores del reino» o «signo» de que El reinado de Dios se hace presente entre nosotros como poder que salva, realizados a impulso de la compasión y misericordia de Jesús hacia los débeles y oprimidos”. Cf. LOIS, Julio. *Cristología en la teología de la liberación*. In: ELLACURIA, I.; SOBRINO, J. *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Trotta, 1990, p. 235.

É a partir da contextualização do anúncio do Reino que os milagres e as curas de Jesus adquirem sentido. Eles também expressam os sinais do Reino e ao mesmo tempo, convidam a um compromisso de seguimento àquele que prega o advento do Reino de Deus, Jesus de Nazaré. Por isso, os milagres dão uma autenticidade a sua missão e apontam realmente quem é Jesus.¹⁴⁴

Não se pode separar os milagres e sinais da pessoa de Jesus. Há uma convergência entre seus feitos, palavra e sua pessoa. Segundo Sesboué, “os milagres autenticam a missão de Jesus e contribuem para revelar sua pessoa”.¹⁴⁵

Para Sobrino, os milagres são sinais libertadores da presença do Reino e salvagens plurais para os pobres. Eles estão carregados de sinais de salvação. Por isso, duas concepções negativas sobre os milagres de Jesus precisam-se superadas: os milagres não são violações das leis da natureza, nem querem expressar a divindade de Jesus numa descontinuidade com os seres humanos. Os milagres revelam a acolhida de Jesus aos pobres. Jesus revela sua compaixão e ternura no encontro com os pobres e pecadores. Por isso, não são apenas sinais do Reino, mas denunciam o anti-reino. São sinais de libertação e denunciam a opressão. É nos pobres que os milagres expressam a libertação e é somente a partir deles que devem ser compreendidos.¹⁴⁶ Para Sobrino, a salvação é traduzida em sinais concretos de libertação:

Nos milagres os pobres veem a salvação e é a partir dos pobres que devem ser entendidos. É preciso sublinhar isso não só porque o destinatário ajuda a compreender os sinais do Reino, mas porque também depois da ressurreição, o termo salvação será absolutizado e ela será apresentada como uma realidade individual e escatológica expressa no singular: a salvação (dos pecadores). Mas nos evangelhos a salvação não aparece assim. Aparecem salvagens plurais na vida cotidiana, conforme são opressões concretas. “Salvar é curar, exorcizar, perdoar, por meio de ações que afetam o corpo e a vida”.¹⁴⁷

Para R. Haight, “por trás das diversas narrativas de milagre existe algum tipo de tradição histórica autêntica: Jesus era agente de cura e exorcizador. É certo que Jesus realizou uma série de ações prodigiosas”.¹⁴⁸

Os milagres devem ser vistos numa perspectiva hermenêutica, ou seja, o pedido dos que procuravam cura para sua vida era aceito por Jesus com compaixão. Ele se deixava ser

¹⁴⁴ SOBRINO, p. 137-138.

¹⁴⁵ SESBOUÉ, 1999, p. 302.

¹⁴⁶ SOBRINO, 1996, p.137.

¹⁴⁷SOBRINO, 1996, p. 139.

¹⁴⁸ HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 96. (Repensar).

interpelado pelas pessoas de seu tempo, sendo sensível às necessidades dos pobres (Mt 14, 14; Mc 8,2; Mt 15,32).¹⁴⁹ Essa compaixão não poder ser interpretada como pura intimidade, mas tinha como objetivo a recuperação dos fracos e dos pequenos como obra de paciência e indulgência.¹⁵⁰

Os milagres são carregados da misericórdia de Deus. Destaca-se a compaixão pela dor do pobre e sofredor, e também a reação a todo sistema de opressão. Diante da opressão e da injustiça, Jesus é chamado a reagir, realizando sinais de libertação, isto é, a ação dos milagres. Por isso, a misericórdia de Jesus não pode ser entendida como sentimento. Sobrino fala de uma reação-ação: “A misericórdia não é um mero sentimento, mas é uma reação – ação, portanto – diante da dor alheia motivada pelo simples fato de essa dor estar diante dele”.¹⁵¹ Desse modo, pode-se atestar que os milagres de Jesus são expressões de sua misericórdia.

A misericórdia corporifica o amor do Pai como fonte e ápice de toda a sua missão. Ele é misericordioso como o Pai e leva a todos a provarem dessa misericórdia. J. Comblin diz que em Jesus “o Pai manifesta a sua presença em forma de sinais humanos”¹⁵². Em decorrência disso, afirma-se que a misericórdia é profundamente teologal e humana: anuncia o amor concreto de Deus pelos pobres e ao mesmo tempo deixa claro que eles são os destinatários dessa misericórdia.¹⁵³ De acordo com Sesboué, os milagres acontecem no anúncio do contexto do Reino de Deus: “os milagres são sinais e anúncios reais da salvação. Jesus liga-os ao anúncio da vinda do Reino de Jesus”.¹⁵⁴

A cristologia latino-americana parte da realidade e deixa-se interpelar pela situação de miséria e pobreza. Trata-se de uma cristologia que brota da situação de pobreza desse continente, sendo iluminada pela prática de Jesus presente no evangelho para promover resposta de libertação.¹⁵⁵

As pequenas histórias contadas por Jesus que os evangelistas chamaram de parábolas anunciam e clamam pelo Reino. Segundo B. Marconcini, algumas parábolas fazem referência direta ao Reino mediante as expressões: “Reino de Deus ou Reino dos céus” (Mc 4 ou Mt 13).¹⁵⁶

¹⁴⁹ SOBRINO, 1996, p. 140.

¹⁵⁰ COMBLIN, 2010, p. 57.

¹⁵¹ SOBRINO, 1996, p. 141.

¹⁵² COMBLIN, 2010, p. 73.

¹⁵³ SOBRINO, 1996, p. 140.

¹⁵⁴ SESBOUÉ, 1999, p. 299.

¹⁵⁵ SOBRINO, 1985, p. 111.

¹⁵⁶ MARCONCINI, Benito. *Os evangelhos sinóticos: formação, redação e teologia*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 204.

As parábolas de Jesus não são a exposição de uma doutrina feita por um mestre, mas a conclamação para que se busque aderir à sua proposta diante da iminente vinda do Reino de Deus. Elas expressam o verdadeiro ensinamento de Jesus a respeito do Reino e de sua própria pessoa.¹⁵⁷ As parábolas, ainda que carregadas de uma leitura alegórica pela comunidade pós-pascal, expressam a vida histórica de Jesus.¹⁵⁸

Jesus empregou este gênero literário, uma vez que já existia no Antigo Testamento. Como exemplo, basta lembrar a magnífica parábola contada pelo profeta Natã ao rei Davi (2 Sm 12,1-17) ou mesmo a parábola da vinha (Is 5,7). Embora essas parábolas tenham semelhanças com as parábolas de Jesus, há diferenças, tanto do ponto de vista literário como religioso.¹⁵⁹ As parábolas têm um alcance cristológico, mostrando que Jesus ao falar do Reino de Deus, fala também de si mesmo e de sua missão no estabelecimento desse Reino.¹⁶⁰

Jesus recorre às parábolas de acordo com a vida concreta, usando imagens como o pastor, ovelhas e semeador ou imagens da natureza como passarinhos, sementes e fermento, entre outras.¹⁶¹ Neste sentido se expressa Joaquim Jeremias: “O lugar original histórico das parábolas, assim como todas as palavras de Jesus, é uma situação única e concreta no quadro da atividade de Jesus. Várias parábolas são narradas com tal proximidade da vida, que se deve admitir que Jesus se liga a dados concretos”.¹⁶²

As parábolas se referem a uma realidade de outra ordem: expressar o conteúdo de sua pregação sobre o Reino de Deus. Nisso consiste a novidade das parábolas de Jesus. De fato, tem um ponto novo com significado no horizonte do todo. É um apelo a tomar uma decisão frente à proposta do Reino de Deus que foi inaugurado na sua própria pessoa.¹⁶³

A credibilidade do seu ensinamento vem da sua prática, ou seja, tudo que Jesus ensinou foi por ele vivido. A originalidade das suas parábolas está na vivência de tudo que ensinou e pregou. Assim, Jesus pode ser encontrado nas suas próprias palavras. As parábolas revelam a prática, isto é, nas parábolas a vida de Jesus vai-se concretizando no anúncio do Reino. Trata-se da originalidade de Jesus: há uma sintonia entre a proclamação feita e testemunho dado na prática de sua vida total. Tudo que Jesus ensinou também colocou em prática.¹⁶⁴

¹⁵⁷ SOBRINO, 1983, p. 364.

¹⁵⁸ AUNEAU, 1986, p. 35

¹⁵⁹ JEREMIAS, J. *As parábolas de Jesus*. 9. ed. São Paulo: Paulus, 2004, p. 8-28.

¹⁶⁰ AUNEAU, Joseph *et al. Evangelhos sinóticos e atos dos apóstolos*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 34.

¹⁶¹ JEREMIAS, 2004, p. 18.

¹⁶² JEREMIAS, 2004, p. 17.

¹⁶³ SOBRINO, 1996, p. 153.

¹⁶⁴ SESBOÛÉ, 1999, p. 296-297.

Diante do ensinamento de Jesus feito através das parábolas, cabe sempre uma pergunta sobre o seu modo de agir. Seu comportamento na narração das parábolas apresenta uma nova concepção de Deus que vai de encontro à concepção dos fariseus e mestres da lei. Jesus apresenta um Deus que é próximo dos pecadores, dos pobres e excluídos. Desse modo, as parábolas são palavras proclamadas por Jesus em defesa do Reino para os pobres.¹⁶⁵

1.4 Jesus histórico a partir de suas palavras

A busca do Jesus histórico a partir de suas palavras não se isenta, conforme toda a sua vida de uma releitura pascal. Entende-se por palavras de Jesus tudo o que ele falou e ensinou. Também suas ações são carregadas de falas ou palavras. Por isso, não se pode resgatar o Jesus histórico sem levar em consideração suas parábolas, sermões, ensinamentos, curas e milagres. Tudo pode ser resumido na seguinte afirmação: suas palavras tinham como objetivo o anúncio do Reino.¹⁶⁶

As palavras de Jesus estão presentes nos seus atos e comportamentos. Entretanto, estão presentes também nas palavras em que Jesus se relaciona com Deus, chamando-o de Pai. J. Comblin argumenta que Jesus fala do Pai com muita simplicidade e familiaridade. Esse relacionamento acontece de tal maneira que ora ao Pai com fervor.¹⁶⁷ Sob este ângulo, J. Comblin afirma: “se quisermos conhecer o Pai, precisamos ver como Jesus se relaciona com Ele e entrar no mesmo relacionamento à medida que Jesus nos mostra o caminho”.¹⁶⁸ Portanto, deve-se levar em consideração a experiência original que Jesus tem de Deus, seu Pai.¹⁶⁹ Contudo, um dado presente nos evangelhos que não se pode negar é a relação de Jesus com Deus Pai. Logo, fixar o relacionamento de Jesus com o Pai apenas no Cristo da fé seria entrar em dificuldades que comprometeriam a própria encarnação. Entretanto, nesse relacionamento com Deus, Jesus se apresenta totalmente humano:

Os evangelhos não deixam dúvidas sobre a radical experiência de Deus que Jesus teve e a apresentam como algo absolutamente central em sua vida. Antes de começar a analisá-la, porém, convém se deter diante do próprio fato e avaliá-lo. Jesus aparece como verdadeiro ser humano também nessa dimensão teológica. Ele teve de disputar com Deus, procurá-lo e dialogar com ele, questioná-lo e descansar nele, abrir-se a ele e deixá-lo ser Deus.

¹⁶⁵ SOBRINO, 1996, p. 154-155.

¹⁶⁶ PAGOLA, 2014, p. 147.

¹⁶⁷ COMBLIN, 2010, p. 72-82.

¹⁶⁸ COMBLIN, 2010, p. 73.

¹⁶⁹ SOBRINO, 1985, p. 197.

Novamente, também nisso Jesus aparece em tudo semelhante a seus irmãos, menos no pecado.¹⁷⁰

Nesta ótica, Jesus se deparou com a condição existencial humana e buscava um sentido no relacionamento com Deus. Então, suas palavras em diálogo com Deus, seja através de oração, confiança ou mesmo disponibilidade para a fé, revelam que a experiência íntima e pessoal com Deus antecede e dá suporte para o desenvolvimento de sua missão.¹⁷¹

Sobrino afirma que a oração não é o único meio para provar o relacionamento de Jesus com Deus. Entretanto, ela mostra que Jesus se dirigia a Deus e, sobretudo a que Deus se dirigia. Além de elencar elementos da tradição israelita como o profetismo e até o estilo sapiencial, Jesus reza a sua própria vida e missão, quer no início da sua vida pública quer na etapa da morte.¹⁷² Quando Jesus rezava, chamava Deus de Pai e ao ensinar aos discípulos fez a mesma coisa. Jesus se confrontou com uma realidade última, a qual ele chamava de Pai:

O “Pai” surgirá da confiança absoluta que Jesus deposita em “Deus” como Pai; “Deus” surgirá da total disponibilidade para esse Pai, ao qual deixa ser Deus. Deus é Pai e nele descansa seu coração, mas o Pai continua sendo Deus e não o deixa descansar. A realidade pessoal última para Jesus é então Deus-Pai e sua relação com ele é de confiança-disponibilidade.¹⁷³

As categorias de disponibilidade e confiança mostram uma imagem de Deus como proximidade. Não é um Deus distante, igual à concepção vétero-testamentária. Chamá-lo de Pai supõe uma relação filial baseada numa confiança através do diálogo. É por meio da palavra Pai que Jesus louva a Deus e agradece a revelação do seu projeto aos pequenos e simples (Mt 11, 25-26). É neste sentido que Jesus revela Deus-Pai, bom e amoroso com os humildes. Ele apresenta um Deus que revela todo seu projeto aos pobres.¹⁷⁴

É por meio da palavra Pai pronunciada em oração que Jesus enfrenta todo o dilema da morte. É certo que nesse itinerário da morte, o diálogo com Deus-Pai aparece numa condição de confiança e também de disponibilidade: “Ó Pai, afasta de mim este cálice, mas não seja feita a minha vontade, mas a tua” (Mc 14, 35-36). Há uma autenticidade entre a oração

¹⁷⁰ SOBRINO, 1996, p. 202.

¹⁷¹ SOBRINO, 1996, p. 206-207.

¹⁷² SOBRINO, 1996, p. 207.

¹⁷³ SOBRINO, 1996, p.207.

¹⁷⁴ SOBRINO, 1996, p. 211.

ensinada aos discípulos e a oração pessoal e existencial de Jesus: seja feita a vontade do Pai (Mt 6,10).¹⁷⁵

Portanto, é no relacionamento com Deus Pai que Jesus vai discernindo sua missão que consiste no amor serviçal ao pobre, ao pequeno e ao oprimido.¹⁷⁶ Dito de outra maneira, é nesse relacionamento que o Pai revela ao Filho os seus desejos.¹⁷⁷ Consciente de sua missão, Jesus assume todo esse projeto até as últimas consequências, isto é, até a morte.

1.5 A esperança de Jesus e dos pobres em chave libertadora

A esperança motiva ao compromisso de lutar por uma antecipação de situações concretas e libertadoras como prefiguração e sinal da plenitude do Reino, ou seja, antecipando em sinal de solidariedade “o novo Céu e a nova Terra” (Ap 21,1). Porém, a esperança não impulsiona apenas para as realidades concretas da história, pois seria incompleta. Ela leva a crer em uma libertação plena e eterna. Segundo L. Boff, O ser humano luta em busca de sua realização “porque as esperanças históricas apresentam uma relação com a Esperança absoluta.”¹⁷⁸

A cristologia da libertação valoriza os evangelhos e apresenta Jesus como libertador que se configura como salvador da humanidade. A salvação é mensagem de esperança, pois iluminada pela ressurreição de Jesus, apresenta não somente a vitória sobre a morte, mas também uma vitória sobre a injustiça e opressão. Jesus morreu para ser, também, uma mensagem de esperança e garantia de salvação para todos. Essa mensagem de esperança tem sua gênese na própria boa notícia da ressurreição do Cristo como a salvação para todos os crucificados da história. Na teologia da libertação, a fé aparece totalmente unida à vida. Não se pode separar a fé do compromisso da caridade cristã. Seu compromisso é a práxis libertadora. Para Sobrino, “a morte de Jesus não é sem sentido, pois não anula a esperança”. O sentido de sua morte está relacionado à sua causa, ou seja, o fundamento de seu projeto é o Reino de Deus.¹⁷⁹

A luta pelo Reino de Deus é uma mensagem de esperança. Essa luta prefigura a esperança da realização plena e total das promessas divinas. Entretanto, não se pode concentrar a esperança como algo somente projetado para o futuro. Essa postura tornaria a

¹⁷⁵ SOBRINO, 1996, p. 210.

¹⁷⁶ SOBRINO, 1985, p. 197.

¹⁷⁷ GONZÁLEZ FAUS, 1981, p. 43.

¹⁷⁸ BOFF, Leonardo. *A graça libertadora no mundo*. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 199.

¹⁷⁹ SOBRINO, 1996. p. 298.

esperança fora da história e sem embasamento experiencial para que nela se acreditasse. A esperança na teologia latino-americana tem um princípio histórico vivido de forma proativa:

A esperança dos pobres é ativa, que levou a sua organização ao nível social, político, eclesial e, em casos-limite, também militar. É uma esperança dialética e conflitiva, pois é esperança contra o presente e contra o passado — diferentemente de outras esperanças no Primeiro Mundo, que veem num passado recente um paraíso perdido —, e é esperança que luta por destruir as raízes profundas da pobreza e da morte, contra as quais as querem conservar. É uma esperança sóbria, embora passe por momentos eufóricos, e persistentes, porque aprende também a não confundir as possibilidades da história com uma iminente parusia. É uma esperança na libertação dos pobres, realizada substancialmente pelos próprios pobres. É isto que o ideal de “revolução” recolhe, embora de forma dramática e manipulável: é a colocação em ação da esperança dos pobres.¹⁸⁰

Por isso, a esperança traz em si uma motivação de luta para se alcançar o compromisso ético. A esperança é a força do ressuscitado na comunidade dos crentes ou como afirma Moltmann, a “ressurreição está presente em forma de esperança e promessa”.¹⁸¹

Uma teologia da esperança que se baseia apenas em abstrações não apresenta o sentido de sua causa. A libertação é cumprimento da esperança. Contudo, não se trata de esperança passiva e estática, mas de esperança que faz caminhar para o futuro em perspectivas de mudanças das estruturas e situações de opressão e de morte. A esperança é motivada por sinais de transformação e lutas presentes na própria história de libertação. Fazer teologia a partir da esperança de libertação é desenvolver maneiras práticas de viver a fé. É teologizar a partir da práxis. O processo de libertação tem como fundamento Jesus libertador que assume a causa dos pobres e oprimidos. É na própria luta da esperança histórica que já se projeta a esperança como antecipação do Reino de Deus.¹⁸²

A busca da realização concreta e ao mesmo tempo o processo de espera do Reino são ativos e comprometidos. Portanto, a história é o lugar de esperar a consumação da esperança, caso contrário, ela se tornaria somente um bem futuro e que dependeria somente de Deus, descartando uma resposta do ser humano que não teria nenhuma participação na busca do bem da esperança.¹⁸³

¹⁸⁰ SOBRINO, J. *A esperança dos pobres na América Latina*. In: *Espiritualidade da Libertação: estrutura e conteúdos*. São Paulo: Loyola, 1992, p.192. (Teologia da Libertação).

¹⁸¹MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristão*. São Paulo: Herder, 1971, p. 184.

¹⁸² SOBRINO, 1985, p. 221.

¹⁸³ MOLTMANN, 1971, p. 208.

Para o cristianismo, Jesus Cristo é a esperança do ser humano. Ele é nossa esperança (Cl 1,27). Nesta perspectiva, a esperança cristã está inserida na pessoa de Jesus Cristo. Sua encarnação e ressurreição garantem e anunciam uma realização plena para o ser humano e, ao mesmo tempo, é a chave de motivação para a busca de sua realização. Essa postura hermenêutica da encarnação e ressurreição de Jesus transcende o presente em relação ao futuro e leva o ser humano a buscar uma transcendência em Jesus. Pode-se chamar a busca pela realização do projeto de Jesus de “*éscathon*”, visto não apenas como uma realidade última fora da caminhada histórica, mas como um processo de contínua busca do seguimento de Jesus.¹⁸⁴

O seguimento é amadurecido na realidade histórica como o foi em Jesus e plenificado no “*éscathon*” como elevação da vida. Neste sentido, a esperança escatológica se reveste de uma práxis social. Não se trata de uma busca passiva, mas de uma militância pela transformação social como esperança da manifestação plena do Reino.¹⁸⁵

A esperança é uma categoria antropológica, pois o ser humano é movido por uma sede de buscar algo concreto, de resolver suas dificuldades e encontrar o que lhe satisfaz e realiza. Entretanto, a esperança de uma libertação definitiva não se esgota na luta e nas conquistas sociais e humanitárias. A própria esperança antropológica anuncia uma libertação definitiva e plena.¹⁸⁶ O ser humano na América Latina, enquanto busca e luta pela libertação, é um ser de esperança. A teologia não pode deixar de lado essa marca esperançosa, anunciada pelo próprio Deus em Jesus Cristo.¹⁸⁷

A cristologia a partir da esperança é estar em continuidade com a missão de Jesus, e para compreendê-lo, faz-se necessário assumir a práxis do amor e da justiça. Se a história de Jesus não termina na morte, também não finaliza na ressurreição, mas anuncia a chegada do Reino de Deus. De fato, Sobrino afirma que a ressurreição introduz uma esperança histórica nos seres humanos e na consciência coletiva, ou seja, é uma esperança para as vítimas.¹⁸⁸

Conclusão parcial

Fica patente que a noção de Jesus histórico, conforme a abordagem de J. Sobrino está intimamente relacionado ao Reino de Deus e aos pobres e exige adesão à sua práxis. Essa

¹⁸⁴ COMBLIN, 2010, p. 83-86.

¹⁸⁵ SOBRINO, 1999, p. 22.

¹⁸⁶ MOLTMANN, 1971, p. 252.

¹⁸⁷ SOBRINO, J. Espiritualidad y seguimiento de Jesús. In: ELLACURIA, I; SOBRINO, J. *Mysterium Liberacionis*. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Madrid: Trotta, 1990, v. 2, p. 441.

¹⁸⁸ SOBRINO, 2008, p. 151.

adesão passa pela fé de Jesus. Em outras palavras, consiste não apenas em ter fé em Jesus, mas a fé dele. Essa redescoberta à luz do Jesus histórico tem como consequência assumir seu projeto na história. De acordo com essa perspectiva, argumenta Sobrino: “Trata-se de conceber o Jesus histórico como ‘a história de Jesus’, e mais concretamente como ‘a história de sua fé’¹⁸⁹. Essa vertente da cristologia da libertação aborda a adesão a Jesus diretamente relacionado à sua missão, à sua história tornando-a uma categoria globalizante nesta cristologia.

Essa adesão é uma forma de atualizar a libertação de Jesus, prosseguindo sua obra, perseguindo sua causa para chegar à sua plenitude.¹⁹⁰ Por isso, a cristologia da libertação é centrada na práxis Jesus de Nazaré. Não é apenas um conhecimento teórico abstrato, mas implica enveredar por uma busca do seu itinerário existencial, que é a pregação do Reino de Deus, meta do próprio Cristo, ou seja, pelo seguimento a Jesus de Nazaré chega-se ao conhecimento de Cristo. Nesta perspectiva, a cristologia da libertação tem como novidade uma fé que não se baseia apenas em conteúdos sobre Cristo, mas também em sua pessoa histórica válida para toda cristologia. Essa adesão à sua pessoa histórica é objeto de fé em Cristo.¹⁹¹ A cristologia da libertação com essa perspectiva prática, objetiva a partir de Jesus libertador levar a esperança do Cristo ressuscitado a todo ser humano.¹⁹²

Desse modo, o Jesus histórico é compreendido a partir de sua missão, vivida na práxis de um projeto libertador que passa necessariamente pelo resgate das categorias históricas: palavras, atos e comportamentos.¹⁹³ Sob este prisma, entende-se sua paixão, morte e ressurreição como consequências dessa práxis missionária. J. Sobrino afirma que as forças se justificam em concepções religiosas e por isso sua práxis objetivava desmascarar falsas divindades. É justamente nesse processo que Jesus vai compreendendo as consequências de sua missão que o leva a passar por perseguições e ataques, ocasionando em último extremo a morte.¹⁹⁴ Por isso, a cristologia latino-americana resgata o projeto libertador de Jesus. Esse projeto libertador tem como centralidade o Reino de Deus, que será objeto de estudo do próximo capítulo.

¹⁸⁹ SOBRINO, 1984, p. 98.

¹⁹⁰ BOFF, 2012, p. 43-44.

¹⁹¹ SOBRINO, 1983, p. 122-125.

¹⁹² SOBRINO, 1983, p. 254.

¹⁹³ SOBRINO, 1983, p. 34.

¹⁹⁴ SOBRINO, 1985, p. 150.

CAPÍTULO II

2 O REINO DE DEUS NA CRISTOLOGIA LATINO-AMERICANA

Este capítulo tem a finalidade de enfatizar e explicar a centralidade do Reino de Deus na cristologia latino-americana. A princípio será abordada em linhas gerais a temática do Reino nas cristologias atuais, desembocando na cristologia latino-americana. Procurar-se-á percorrer o que esta corrente teológica discorre sobre o Reino de Deus a partir de Jon Sobrino. Objetiva-se também, através de uma abordagem bíblica, aprofundar uma ortopraxis cristológica experienciada que desemboca necessariamente no anúncio do Reino de Deus e denúncia do anti-reino. Na cristologia latino-americana o engajamento se dá por meio do seguimento historizado de Jesus, o libertador. Por isso, contemplar-se-ão as implicações práticas do seguimento a Jesus de Nazaré a partir de sua própria pedagogia experienciada na Igreja que prega o Reino de Deus.

2.1A redescoberta do Reino de Deus nas correntes cristológicas atuais

Na pergunta pelo Jesus histórico está contida a indagação pelo Reino de Deus. Com o avanço da teologia liberal, chega-se à grande descoberta da categoria Reino de Deus, necessária para compreensão da pessoa histórica de Jesus, bem como para os destinatários de sua missão, isto é, os pobres. Segundo Ellacuría o Reino de Deus não é uma categoria exclusiva da teologia da libertação. Porém, é na teologia da libertação que o Reino de Deus adquire uma maior importância. Essa corrente teológica propõe o Reino como elemento unificador de toda teologia, conseqüentemente também da vida pastoral.¹

Sobrino retoma a mesma ideia, afirmando que essa reflexão deve ser vista a partir de duas intuições: o descobrimento do Reino de Deus e a dificuldade de manter essa descoberta. A valorização da categoria do Reino de Deus como objeto central para Jesus é algo recente e trata-se de uma descoberta muito importante para a Igreja e para a teologia. Entretanto, manter essa descoberta é um enorme desafio. O conceito Reino de Deus está integrado na cristologia e na eclesiologia e, por isso, mantê-lo como centralidade última na teoria e na

¹ ELLACURÍA, I. Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y positivismo. Revista latinoamericana, San Salvador, v. 04, n. 10, p. 32-37. 1987. UCA.

prática não será fácil.² Isso porque Sobrino recorre à centralidade do Reino de Deus para Jesus como primado na teologia da libertação.³

É de fundamental importância afirmar que a centralidade do Reino na cristologia latino-americana torna-se relevante, tendo como base a própria pregação de Jesus. A teologia do Reino de Deus está presente também nas construções de vários teólogos. Sobrino elenca a valorização da categoria Reino de Deus em vários teólogos.⁴

A redescoberta do Reino de Deus ganha relevância nas cristologias modernas. Pois, com objetivo de descobrir o que é último teologicamente falando, chamado de *eschaton*, entra-se em relação com o Reino de Deus.⁵

Segundo Sobrino, Bultmann, apesar de valorizar com veemência o dado escatológico da verdade cristã, preferiu enfatizar o mistério pascal de Cristo, não se ocupando da mensagem do Reino de Deus, tendo concentrado sua corrente cristológica no mediador, esquecendo-se da mediação. Isso traz como consequência uma teologia que não valoriza o Reino de Deus.⁶ De acordo com C. Palácio, Bultmann faz uma oposição entre o Jesus histórico e o querigma:

Ao ‘Jesus histórico’ concebido de maneira redutora, opõe-se o ‘Cristo da fé’; contra as pretensões teológicas das ‘vidas de Jesus’, levanta-se agora a ‘teologia do querigma’, até assumir com Bultmann, a forma de uma alternativa: da oposição passa-se à supressão de um dos termos. É afirmada a excelência do querigma em detrimento da história. Tal primazia implica a ruptura da unidade entre o Jesus histórico e o Cristo do querigma.⁷

Contudo, não significa dizer que a cristologia de Bultmann não tenha sua parcela de contribuição para o conjunto da cristologia. Sobrino elenca duas contribuições que são de suma relevância para a cristologia: o escatológico e o crítico. O escatológico irrompe no mediador como realidade última. Sobrino não comunga com essa ideia, uma vez que defende que a realidade última está na mediação e não no mediador.⁸

Esse escatológico é crítico ao homem, pois para abraçar o querigma como mensagem de salvação precisa se converter. A escatologia se traduz em boa-notícia como salvação.

² SOBRINO, 1996, p. 160-161.

³ SOBRINO, 1990, p. 467-510.

⁴ SOBRINO, 1996, p. 75. Cf. nota 10: “Que Jesus não pregou a si mesmo é hoje geralmente reconhecido na cristologia e nisso coincidem teólogos que divergem em outros pontos: K. Rahner, W. Pannenberg, J. Moltmann, W. Kasper, H. Küng, E. Schillibeeckx, J.I. González Faus etc”.

⁵ SOBRINO, 1996, p. 166.

⁶ SOBRINO, 1996, p. 167.

⁷ PALÁCIO, Carlos. *Jesus histórico: história e interpretação*. São Paulo: Loyola, 1979, p. 183.

⁸ SOBRINO, 1996, p. 167.

Porém, essa cristologia não valoriza a categoria Reino de Deus, concentrando no mediador e na oferta de salvação e de libertação.⁹

Lembrando alguns exemplos importantes, Bultmann se inclina exclusivamente pela ressurreição, mais exatamente pelo o quérigma de Jesus Cristo crucificado e ressuscitado como o verdadeiro acontecimento escatológico numatríplice conotação: julgamento, salvação e presença do último na história. O Reino de Deus não é considerado como pertencente ao Jesus histórico comum todo, aos seus pressupostos, nem à teologia do Novo Testamento.¹⁰

A cristologia de Bultmann não valoriza a centralidade do Reino de Deus, uma vez que dá relevo ao Cristo ressuscitado por meio da fé que a comunidade deposita na ressurreição.¹¹ Ele defende o Cristo ressuscitado, deslocando-se da mediação para o mediador. Nesta abordagem os evangelhos evidenciam a fé das primeiras comunidades, deixando de lado o Reino. Porém o próprio Sobrino diz que a teologia de Bultmann não pode ser ignorada, uma vez que valoriza duas categorias que também aparecem com a redescoberta da categoria do Reino de Deus: a escatologia e o crítico.¹²

O defensor clássico da escatologia existencial é R. Bultmann. O último é compreendido como aquilo que se refere ao homem de modo último e incondicional. A pregação de Jesus (e posteriormente a pregação sobre Cristo ressuscitado) é escatológica, porque defronta o homem agora com as últimas coisas de sua existência.¹³

A realidade última é o Cristo crucificado e ressuscitado como querigma anunciado pela comunidade pascal. Essa realidade escatológica é última enquanto fé vivida na comunidade a partir da ressurreição. Trata-se de uma realidade crítica ao ser humano, enquanto o leva à conversão, ou seja, uma adesão à mensagem de Jesus Cristo.¹⁴

Pannenberg apresenta o escatológico como antecipação do futuro último. Ele argumenta contra o existencialismo querigmático, atemporal e a-histórico de Bultmann. A ressurreição é antecipação do último de Jesus. Ela é a escatologia antecipada. Essa escatologia

⁹ SOBRINO, p. 167.

¹⁰ Por recordar algunos ejemplos importantes, Bultmann se inclina exclusivamente por la resurrección, más exactamente por la predicación del *kerygma* de Jesucristo crucificado y resucitado, como el verdadero acontecimiento escatológico, con la triple connotación de ser juicio, salvación y presencia de lo último en la historia. El reino de Dios no es considerado por pertenecer, como todo lo del Jesús histórico, a los presupuestos, ni a la teología del Nuevo Testamento. SOBRINO, 1990, p. 468-469.

¹¹ SOBRINO, 1996, p.168.

¹² SOBRINO, 1996, p.167.

¹³ SOBRINO, 1983, p. 84.

¹⁴ SOBRINO, 1996, p.168.

não apenas apresenta o futuro, mas também a força presente na história.¹⁵ Por isso, o Reino de Deus tem sua influência no ser humano: “Jesus anunciou a proximidade imediata do Reino de Deus. Esta mensagem obrigava os crentes a sair de seus afazeres cotidianos, urgia-os a se converter a Deus, já que com o início do Reino de Deus se decidiria para cada indivíduo a conversão e ou condenação”.¹⁶ O Reino de Deus é uma realidade iminente. Isso mostra que o Reino possibilita para o ser humano uma abertura baseada na esperança em forma de prolepse. Pannenberg comenta o sentido da vinda do Reino de Deus da seguinte maneira:

O Reino de Deus não vem ostensivamente. Nem poderá dizer está ali ou aqui, porque o Reino de Deus está no meio de vós (Lc17,21). Esta expressão “no meio de vós” tem o sentido de futuro imediato, porém não de um prazo temporal previamente fixado [...]. Esta referência ao futuro de Deus que supera os compromissos atuais dos homens e que não está unida a um término fixo adquire sua validade como manifestação da abertura da existência humana a Deus, independentemente do retardo temporal do acontecimento escatológico.¹⁷

Por isso, é preciso viver as categorias do Reino de Deus na história. Pode-se dizer que o Reino “já está ou ainda não no meio de nós”. Essa ideia é defendida por Cullmann que apresenta o Reino como tensão mantida na Igreja com a presença do Espírito Santo.¹⁸ Sobrino comunga dessa tensão, contudo apresenta uma nova interpretação. A tensão não se encontra numa contradição entre o “já e ainda não”, mas em vislumbrar a realidade do Reino no presente, embora sendo uma realidade futura.

Sobrino também afirma que Pannenberg reinterpreta a tensão do “já e ainda não” de Cullmann: “o já mais ainda-não não são realidades contínuas, segundo um mais e um menos, de modo que o já será início de uma plenitude ainda-não acontecida”.¹⁹ Esse anúncio de plenitude é uma vida baseada no amor: “Quem aceita de todo coração a mensagem de Jesus acerca da proximidade do Reino de Deus, chegando deste modo a uma autêntica relação

¹⁵ SOBRINO, 1996, p. 170.

¹⁶ Jesús ha anunciado la proximidad inmediata del reino de Dios. Este mensaje obligaba los oyentes a salir de sus quehaceres cotidianos, les urgía a convertirse a Dios, ya que con el inicio del reino de Dios se decidía para cada individuo la salvación o la condenación. PANNENBERG, W. *Fundamentos da cristologia*. Salamanca: Sígueme, 1974, p. 280.

¹⁷ «El reino de Dios no viene ostensiblemente. Ni podrá decirse: Helo aquí o allí, porque el reino de Dios está en medio de vosotros » (Lc 17,21). Esta expresión «en medio de vosotros» tiene el sentido de futuro inmediato, pero no de un plazo temporal previamente fijado [...]. Esta referencia al futuro de Dios que supera los compromisos actuales de los hombres y que no va unida a un término fijo adquire su validez como manifestación de la apertura de la existencia humana a Dios, independentemente del retardo temporal del acontecimiento escatológico. PANNENBERG, 1974, p. 281.

¹⁸ CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008, p. 297.

¹⁹ SOBRINO, 1996, p. 172.

natural do homem com Deus e recebendo o perdão dos de seus pecados, não pode viver já de outra maneira que almejando antes o Reino de Deus”.²⁰

Por isso, Sobrino afirma que Pannenberg discorre sobre o anúncio do Reino de Deus a partir da ressurreição:

Pannenberg valoriza o Reino de Deus mais como o escatológico, porque o anúncio de sua vinda - próximo, embora não realizado – possibilita e exige que na história se viva uma abertura radical e assim o último é realizado. No entanto, evento escatológico definitivo, também para teologia, é a ressurreição de Jesus, porque foi cumprida, embora provisoriamente, o objeto da abertura do homem e da revelação de Deus.²¹

Desse modo, “a ressurreição de Jesus justifica a espera do imediato que moveu sua vida, e fundamenta para o resto da humanidade a espera do fim que já se realizou nele”.²² Nesta abordagem, Jesus não se conformou com o anúncio de uma escatologia futura, ou seja, o Reino de Deus tem uma dimensão sócio-histórica.²³

Para Moltmann, a escatologia é uma realidade futura e movida pela esperança. Ele apresenta a esperança em forma de promessa. Essa promessa puxa a história porque não pode ser dada no tempo e no espaço. Será a plenificação da história. Por isso, o futuro é a temática central da teologia da esperança. A esperança anuncia uma boa notícia em forma de promessa, que é esperar o que foi prometido. Porém, cada evento histórico é o processo onde caminha e vai acontecendo a grande promessa de Deus para a humanidade.²⁴

A promessa surge no presente, mas não se realiza no presente, e sim no que está por vir. A ressurreição é a grande antecipação da promessa de Deus ou validade da promessa que será cumprida na plenificação da história. Ela não tem paralelo na história, porque é a experiência fundante como abertura da esperança escatológica. A ressurreição abre um futuro antecipado em forma de promessa como destinação de vida eterna para todos. Ela é a prova

²⁰ Quien acepta de todo corazón el mensaje de Jesús acerca de la proximidad del reino de Dios, llegando de este modo a la auténtica relación natural del hombre con Dios y recibiendo el perdón de sus pecados, no puede vivir ya de otra manera que anhelando ante todo o reino de Dios. PANNENBERG, 1974, p. 288.

²¹ Pannenberg valora más el reino de Dios como lo escatológico, pues el anuncio de su venida - cercana, aunque no realizada - possibilita y exige que ya en la historia se viva en radical apertura y se realice así lo último. Sin embargo el acontecimiento escatológico definitivo, también para la teología, es la resurrección de Jesús, pues en ella se ha cumplido, aunque provisionalmente, el objeto de la apertura del hombre y la revelación de Dios. SOBRINO, 1990, p.469.

²² PANNENBERG, 1974, p. 280.

²³ SOBRINO, 1996, p. 173.

²⁴ MOLTSMANN, 1971, p. 113-117.

de que a promessada vida eterna será realizada.²⁵ Conforme Moltmann, a promessa está ligada ao futuro:

A promessa liga homem ao futuro e lhe abre o sentido para a história. Não lhe abre o sentido para a história universal em geral, nem para historicidade da existência humana em si, mas o liga à sua própria história. O futuro da promessa não é um ponto vazio, uma direção sem sentido de possíveis modificações; a esperança que a promessa desperta não é abertura para o futuro em geral, pois o futuro que ela abre é possibilitado e determinado pelo cumprimento prometido.²⁶

O Reino de Deus é um Reino de promessa, recebida e aberta a essa promessa. A mensagem e atividade, os milagres e as parábolas do Jesus pré-pascal são designadas pelo termo Reino de Deus.²⁷

Segundo Sobrino, Moltmann orientou-se desde o início mais pela ressurreição e sua esperança correlativa, porém cada vez mais tem formulado o *eschaton* também do histórico, dos pobres, de sua libertação e, portanto, do Reino de Deus.²⁸ Neste sentido, abre-se uma perspectiva para os destinatários do Reino de Deus: os pobres. “Desta forma o Reino de Deus está presente como promessa e esperança dentro do horizonte de futuro para todas as coisas, as quais são apreendidas em sua historicidade porque ainda não têm em si a sua verdade”.²⁹

A esperança motiva toda atividade que o ser humano desenvolve com retidão, no intuito de construir um mundo melhor numa abertura para o futuro. Ela é apoiada nas grandes promessas de Deus que dão força ao ser humano para continuar a caminhada, possibilitando sempre horizontes novos:

A promessa do Reino de Deus, no qual todas as coisas chegam à justiça, à vida, à paz, à liberdade e à verdade, não é exclusiva, mas inclusiva. Da mesma forma o seu amor, a sua solidariedade e sua compaixão são inclusivos, nada excluindo, mas incluindo tudo na esperança de que Deus será tudo em tudo. A *pro-missio* do Reino fundamenta a *misso* de amor no mundo.³⁰

Portanto, o ser humano na América Latina, enquanto busca e luta pela libertação é um ser de esperança. A teologia não pode deixar de lado essa marca esperançosa, anunciada pelo

²⁵MOLTMANN, 1971, p. 184.

²⁶ MOLTMANN, 1971, p. 113.

²⁷ MOLTMANN, 1971, p. 253.

²⁸SOBRINO, 1990, p.469.

²⁹ MOLTMANN, 1971, p. 260.

³⁰MOLTMANN, 1971, p. 261.

próprio Deus em Jesus Cristo. Ele garantiu a esperança da salvação vista pelo povo latino-americano como uma libertação de toda miséria e opressão, afelicidade eterna. É a esperança que anima a luta e a caminhada para uma libertação plena.

2.2 Abordagem do Reino de Deus na cristologia latino-americana

A esperança na cristologia latino-americana tem um princípio histórico vivido de forma proativa. Sobrino referenda essa ideia fazendo uma contraposição às esperanças do primeiro mundo:

A esperança dos pobres é ativa, que levou a sua organização ao nível social, político, eclesial e, em casos-limite, também militar. É uma esperança dialética e conflitiva, pois é esperança contra o presente e contra o passado — diferentemente de outras esperanças no Primeiro Mundo, que veem num passado recente um paraíso perdido —, e é esperança que luta por destruir as raízes profundas da pobreza e da morte, contra as quais as querem conservar. É uma esperança sóbria, embora passe por momentos eufóricos, e persistentes, porque aprende também a não confundir as possibilidades da história com uma iminente parusia. É uma esperança na libertação dos pobres, realizada substancialmente pelos próprios pobres. É isto que o ideal de “revolução” recolhe, embora de forma dramática e manipulável: é a colocação em ação da esperança dos pobres.³¹

Por isso, a escatologia na cristologia latino-americana tem um aspecto histórico que impulsiona a transformação da realidade. “Na teologia latino-americana a ‘libertação’, compreendida fundamentalmente como ‘libertação dos pobres’, tem o primado, sem reduzir a totalidade da realidade a isso, e sim vendo a totalidade a partir disso. E a esse primado corresponde um *eschaton*, a realidade última e escatológica, “o Reino de Deus”.³²Sobrino diz que em primeiro lugar a impossibilidade do ser humano realizar plenamente o Reino não pode ser um empecilho para relativizar um projeto moral de configuração histórica. Faz-se necessário esboçar projetos concretos que anunciem, embora parciais o próprio Reino de Deus. Em segundo lugar, o amor deve ser traduzido em luta, entrega e doação.³³

O Reino de Deus condensa uma chave libertadora que se traduz em uma prática de seguimento na qual já encontra os próprios sinais do Reino, diferentemente de outros seguimentos da época de Jesus. González Faus fala dessa relação substantivada por Jesus entre o Reino e sua prática:

³¹ SOBRINO, 1992, p.192.

³² SOBRINO, 1996, p. 183.

³³ SOBRINO, 1983, p. 154.

O Reino é a proximidade libertadora de Deus para os homens. Objeto de toda a pregação de Jesus, o Reino é além disso a chave de sua conduta, de sua práxis. E não só de sua pregação e de sua práxis. O Reino é também a chave de toda a radicalidade com que Jesus propõe o tema do seguimento e com o qual Jesus certamente rompe os modelos de discipulado ou de rabinado vigentes da época.³⁴

Na cristologia latino-americana, o Reino Deus tem a primazia como *eschaton*, destacando seu aspecto histórico a partir da libertação. Ela difere de outras cristologias por ser claramente uma teologia histórica. Procura enraizar na história todos os conteúdos da fé. Essa corrente teológica apresenta a salvação como libertação, evidenciando seu dado extremamente profético, denunciando o pecado histórico. Por isso, a cristologia da libertação encontra no Reino de Deus sua fundamentação.³⁵

Esse caráter histórico da teologia da libertação no qual o Reino de Deus encontra sua centralidade deve ser compreendido como uma práxis. Para defender essa prática do Reino, Sobrino faz a seguinte afirmativa: “Na práxis do amor e da justiça sabe-se que o Reino se aproxima, se faz presente; na práxis conflitiva no meio do pecado do mundo, mantém-se a esperança no futuro de Deus”.³⁶ L. Boff argumenta que o Reino de Deus é um processo de libertação que vai se configurando nas antecipações históricas como seguimento e práticas libertadoras:

O plano de fundo da ideia do Reino de Deus é a compreensão escatológico-apocalíptica segundo a qual este mundo, tal como se encontra, contradiz o desígnio de Deus, mas Deus, nesta última hora decidiu intervir inaugurando definitivamente seu Reinado. Reino de Deus, portanto, é o signo semântico que traduz esta expectativa (Lc 3,15) e se apresenta como a realização da utopia de uma libertação global, estrutural e escatológica.³⁷

Por isso, Sobrino explica que a relevância do Reino na teologia da libertação se dá porque anterior à teologia está o *pré-teológico*. Neste sentido, para a teologia da libertação o pré-teológico é a realidade de pobreza do Terceiro Mundo. Trata-se de um dado hermenêutico que possibilita compreender a noção de Reino de Deus e levá-lo em consideração. O Reino de Deus oferece substrato necessário para que a teologia possa ser teologia da libertação.³⁸ A

³⁴ GONZÁLEZ FAUS, 1981, p. 40-41.

³⁵ SOBRINO, 1990, p. 470.

³⁶ SOBRINO, 1985, p. 141.

³⁷ BOFF, 2012, p. 30.

³⁸ SOBRINO, 1996, p. 184-185.

categoria do Reino central na teologia da libertação é encarada como superação de dois graves perigos práticos: adequar o Reino com a Igreja e não confundir o Reino com o anti-reino.³⁹

Essa dimensão histórica do Reino de Deus se caracteriza por uma libertação das opressões objetivas que se dá na história, uma vez que é na realidade histórica que Deus revela sua prática libertadora. “Quando Deus reina, o mundo se torna o Reino de Deus, por isso, antes de Reino, é preciso mencionar o Reinado de Deus. Quanto ao conteúdo, esse Reinado torna real, antes de tudo, o ideal anelado pela justiça”.⁴⁰ Sobrino também evidencia a dimensão pessoal do Reino de Deus quando Deus reina, quando os seres humanos reproduzirem em suas vidas a bondade e a compaixão de Deus, através da justiça e reconciliação.⁴¹

Entretanto, o Reino de Deus também é apresentado como graça. Primeiramente como iniciativa de Deus e como matriz de salvação.⁴² Essa ação divina desencadeia uma espiritualidade cristológica e, conseqüentemente libertadora, valorizando a espiritualidade cristológica no que concerne o seguimento de Jesus como o paradigma de toda espiritualidade.⁴³

O Reino de Deus significa uma forma de tornar concreta a tríade teologal: fé, esperança e caridade. Esse modo de viver do cristão é capaz de unificar o transcendente e o histórico. Assim, pode-se dizer que o redescobrimento do Reino fez recuperar uma correta interpretação da esperança cristã.⁴⁴ Sobrino afirma que a espiritualidade é possibilitada e exigida pelo sentido cristológico do Reino de Deus:

Por espiritualidade entendemos viver na, fazê-la e padecê-la segundo o Espírito de Deus que está em nós. Concretamente, a espiritualidade não é senão realizar a fé, a esperança e a caridade; porém, realizá-las concretamente na história, tal como o Espírito vai possibilitando e exigindo [...]. Na atualidade constata-se que os cristãos que se orientam segundo o Reino de Deus buscam também explicitamente uma espiritualidade que torne presente a Deus como Pai – donde a renovada ênfase que se dá a temas espirituais como a oração, o espírito das bem-aventuranças, a santidade do homem novo etc.⁴⁵

Isso não significa que a espiritualidade esteja reduzida à categoria do Reino de Deus, nem apresenta conceitos com o objetivo de fazer o Reino como a única fonte de

³⁹ SOBRINO, 1996, p. 185.

⁴⁰ SOBRINO, 2008, p.122.

⁴¹ SOBRINO, 2008, p. 123.

⁴² SOBRINO, 1983, p. 67.

⁴³ SOBRINO, 1990, p. 508.

⁴⁴ SOBRINO, 1992, p. 149.

⁴⁵ SOBRINO, 1992, p. 150.

espiritualidade. Porém, também não se pode negar a presença do Reino de Deus na espiritualidade.⁴⁶

O Reino de Deus – A prática de Jesus e sua pregação se compreendem a partir da ideia de Reino de Deus. Ele é símbolo pelo qual Jesus quis exprimir o seu projeto. Sua vida inteira se compreende a partir dessa noção, sua figura histórica só tem sentido a partir dessa realidade do Reino de Deus. Ele ocupa lugar central na vida de Jesus e, por conseguinte, na teologia que quer compreendê-lo.⁴⁷

Portanto, em torno da categoria do Reino de Deus, a cristologia da libertação articula vários elementos entre os quais está o privilégio do Jesus histórico ligado totalmente à categoria do Reino.

2.3 A noção de Reino de Deus no Antigo Testamento

No Antigo Testamento há uma noção de Reino de Deus, apresentando Iahweh como soberano ou mesmo rei. A sua soberania deveria significar uma exclusão de todos os soberanos da terra. Essa concepção estava ligada ao culto como celebração ao Reino de Iahweh.⁴⁸ “No Antigo Testamento, com frequência aparece a nomenclatura de Deus como rei, sobretudo nos salmos e na liturgia”.⁴⁹

A literatura sálmica canta as maravilhas e glória do rei de Israel. “No antigo testamento, é nos salmos que encontramos o maior número de referências e Javé como Rei. Javé é louvado e cantado como Rei, ou mais precisamente Javé é Rei”.⁵⁰ Embora sabendo que a expressão Reino de Deus tenha sido uma elaboração tardia, inclusive recheada de uma literatura apocalíptica, seus preliminares nocionais e intuitivos perpassam toda a história do povo de Deus, seja pela aliança e pela própria liturgia.

Entretanto, a expressão “Reino de Deus” (*malkuta Jahweh, Basileia tou theou*) é uma formulação apocalíptica tardia, embora essa concepção estivesse presente com frequência no Antigo Testamento.⁵¹ A confederação tribal é o exemplo bem característico de que o único soberano a guiar o povo é Deus: “O Deus Javé era o rei das tribos de Israel” (Jz 8, 22-23; 1Sm

⁴⁶ SOBRINO, 1992, p. 150.

⁴⁷ MANZATTO, Antonio. *Cristologia latino-americana*. In: SOUSA, Ney de (Org.). *Temas de Teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 2007, p.40.

⁴⁸ PIXLEY, Jorge, *O Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 19.

⁴⁹ SOBRINO, 1985, p. 127.

⁵⁰ NEUTZLING, Inácio. *O Reino de Deus e os pobres*. São Paulo: Loyola, 1986, p. 33-34. (Fé e Realidade).

⁵¹ SOBRINO, 1996, p. 110.

8, 7; Nm 23,22; Dt 33, 4-5).⁵² Entretanto, os enfrentamentos com outras nações e problemas internos fizeram com que uma nação-estado substituísse o tribalismo: “o Reino de Iahweh, surgindo com a expansão de um grupo de tribos israelitas estabelecidas nas montanhas de Canaã, viveu durante mais de dois séculos enfrentando a constante hostilidade das sociedades classistas mais ricas que habitavam as terras mais baixas”.⁵³

No período monárquico, o rei deveria governar segundo as ordens de Deus, ou seja, como representante de Deus. J. Pixley destaca: “Saul deve submeter-se às leis de Javé, que continua sendo o Rei supremo, e ao profeta Samuel, seu mensageiro”.⁵⁴

Porém, devido ao declínio da monarquia e também ao cativeiro da Babilônia, a noção de Reino de Deus passou por um processo de reelaboração, aparecendo a categoria de um Reino de justiça. Sobrino argumenta: “mas é depois do fracasso da monarquia e após as catástrofes nacionais do exílio, cativeiro e ocupação por potências estrangeiras que foi aparecendo com mais clareza o que significa o esperado Reinado de Deus: um futuro como Reino de justiça para Israel enquanto povo e no seio do próprio Israel”.⁵⁵

Os profetas salvaguardam a centralidade da realeza de Deus na história do povo israelita. “Nos textos proféticos, a atenção se concentra sobre o papel do rei Javé no desenvolvimento histórico de Israel. Assim como Javé é criador do mundo, ele é criador do seu povo”.⁵⁶

Isso não quer dizer que Israel fosse uma nação anárquica, uma vez que toda a relação de Deus com seu povo estava baseada na aliança (*berit*). Por isso, a noção de Reino de Deus está baseada numa concepção de aliança. A soberania de Iahweh apresenta uma dimensão cósmica (Sl 24, 10; 103,19). Ele não é rei apenas do cosmo enquanto realidade criada, mas também de todos os povos. A concepção israelita apresenta um conceito diferente sobre o soberano, pois o rei é aquele que exerce a justiça, sobretudo na defesa dos pobres e dos humildes. Ele fará justiça aos pobres e oprimidos (Sl 68,6).⁵⁷

No Antigo testamento, o Reino tem duas características: presente-histórica e futura. Deus reina sobre o cosmo e todos os povos da terra. Porém, visto que Israel foi submetido aos povos pagãos, Deus o libertará de toda opressão. Por isso, Sobrino afirma: “Israel foi

⁵² PIXLEY, Jorge. *A história de Israel a partir dos pobres*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1990, p.20. (Deus Conosco).

⁵³ PIXLEY, 1986, p. 49.

⁵⁴ PIXLEY, 1990, p. 24.

⁵⁵ SOBRINO, 1996, p. 111.

⁵⁶ NEUTZLING, 1986, p 34.

⁵⁷ PIXLEY, 1986, p. 35.

historicizando a noção de Deus-rei segundo sua fé fundamental de que Javé intervém na história”.⁵⁸

Entretanto, faz-se necessário elucidar com toda clareza o que significa essa atuação da realeza de Deus na história do povo de Deus ou, sobretudo a concepção de Reino de Deus. Sobrino diz:

O Reino de Deus é central na tradição do Antigo Testamento, como forma de exprimir o desígnio salvífico de Deus e a esperança do povo. Israel, de fato, passou por inumeráveis vicissitudes, problemas e tragédias, mas manteve sempre uma esperança baseada em sua fé. Não confinou Deus a um nebuloso além, mas teve a experiência de sua passagem pela história, e de forma muito concreta. No Egito, Deus escutou os clamores de um povo oprimido e desceu para libertá-lo, essa foi a origem de sua confissão de fé e de sua esperança. E o formulou em terminologia de *realeza, reinado*.⁵⁹

Por isso, para Sobrino, é de capital importância falar em Reinado de Deus não apenas em Reino, pois a interpretação vétero-testamentária é de que Deus age na história. Trata-se de que o Reino de Deus está presente numa realidade histórica e não apenas em declarar Javé como rei.⁶⁰ “Quando Deus *reina*, o mundo se torna *Reinado* de Deus, por isso, antes de Reino, é preciso mencionar o *Reinado* de Deus”.⁶¹

Em primeiro lugar, o Reinado de Deus não assume uma realidade geográfico-política, apesar de assumir a categoria de um povo bem concreto. O Reino de Deus também não assume de forma restrita um caráter cultural-ascendente, embora a liturgia se centre na proclamação de Deus como rei.⁶²

Neste sentido, o Reino de Deus apresenta duas conotações consideradas essenciais: trata-se do governo de Deus em ação com o objetivo de transformar a realidade, gerando uma nova realidade na história. Essa realidade transformada é o que se define como Reino de Deus. Sobrino afirma que o Reinado é governo e ação de Deus implantados na história:

Reino de Deus tem antes, duas conotações essenciais: 1) o governo de Deus em ação, 2) para transformar uma realidade histórico-social má e injusta em outra boa e justa. Por isso, mais do que o “Reino” de Deus se deve falar de “Reinado” de Deus. É o que diz o salmo: “Ele vem para governar a terra, governará o mundo com justiça e os povos com equidade” (96,13). Portanto, o “Reinado” de Deus é ação positiva pela qual Deus transforma a realidade,

⁵⁸ SOBRINO, 1996, p. 110.

⁵⁹ SOBRINO, 2008, p. 122.

⁶⁰ SOBRINO, 1985, p. 129.

⁶¹ SOBRINO, 2008, p. 122.

⁶² SOBRINO, 1996, p. 111.

e Reino de Deus é o que ocorre neste mundo, quando Deus realmente reina: uma história, uma sociedade, um povo transformados segundo a vontade de Deus.⁶³

Nota-se que para Sobrino, o Reinado de Deus é ação positiva de Deus que reina sobre todas as estruturas históricas, e Reino é expressão dessa ação. Essa afirmação evoca um conceito dinâmico como ação reinante de Deus (Reinado), fugindo da condição estática (Reino).⁶⁴ Essa ação reinante de Deus é entendida como justiça que se traduz em libertação ou boa notícia para todo oprimido.⁶⁵

Neste sentido, o Reino de Deus reflete também a condição de esperança de um povo bem concreto. Ainda que a apocalíptica dê ao Reino uma conotação escatológica e futura, a fé israelita concebe o Reino numa condição marcada pela esperança histórica. “Portanto, se torna indispensável conhecer, mesmo que seja sumariamente, as expectativas e esperanças de Israel que se resumem na expressão Reino de Deus”.⁶⁶

É possível que o próprio processo histórico tenha levado o povo a entender o Reino como uma realidade social que é carregada de esperança. Sobrino recorda que para entender o significado do Reino é preciso levar em consideração as origens de esperança de Israel:

Daí surgiu a esperança escatológica de uma renovação de sua situação, de uma autêntica libertação e expectativa de um messias que realizasse estas esperanças. A articulação destas esperanças foi parte do trabalho profético; em contraposição à situação presente e à crítica aos dois reinos terrestres de sua época, a profecia esboça um futuro que é julgamento, mas também é libertação.⁶⁷

Essa ação de Deus motivada pela esperança visa à transformação da história do povo de Israel. Essa esperança de transformação é interpretada como alegria ou boa notícia. Tudo isso tem uma implicação coletiva ou popular. “Então corresponde-se ao Reino de Deus não só com esperança, mas também com *esperança popular*, de todo um povo e para todo um povo”.⁶⁸

Pode-se resumir que a categoria Reinado de Deus na literatura vétero-testamentária tem uma raiz profundamente histórica e social, “tornando-se o ideal anelado de justiça”.⁶⁹

⁶³ SOBRINO, 1996, p. 111.

⁶⁴ SOBRINO, 1996, p. 111.

⁶⁵ SOBRINO, 2008, p. 122.

⁶⁶ SOBRINO, 1983, p. 62-63.

⁶⁷ SOBRINO, 1983, p. 63-64.

⁶⁸ SOBRINO, 1996, p. 112.

⁶⁹ SOBRINO, 2008, p. 122.

2.4 A centralidade do Reino na missão de Jesus de Nazaré

Jesus inicia seu ministério proclamando o Reino: “completou-se o tempo e o Reino de Deus está próximo: arrependei-vos e acreditai no evangelho” (Mc 1,15).⁷⁰ Esse apelo à conversão e proximidade do Reino também estava presente na pregação de João Batista. A herança da tradição do Reino em Jesus supõe uma continuidade com o Batista, porém ao mesmo tempo uma descontinuidade.⁷¹ “Ao contrário de outros pregadores escatológicos, como o Batista que anunciam a iminência do juízo de Deus, Jesus prega a aproximação do Reino como boa nova, como evangelho”.⁷² Portanto, convém explicitar o que Jesus entendia sobre o Reino de Deus, através de suas palavras, atos, fatos e a partir da sua própria vida.

A descrição que Jesus herda do Reino advinda do Antigo testamento é também marcada pela esperança. Sobrino diz que Jesus está “inserido numa tradição de esperança para a história oprimida, que antes de tudo aparece em continuidade com uma tradição cheia de esperança”.⁷³ É uma continuidade marcada pela solidariedade com a esperança da humanidade oprimida. Porém, a cristologia tradicional costuma acentuar a descontinuidade com a pretensão de enfatizar sua irrepetibilidade. Assim, Sobrino pensa que se deve resgatar a continuidade de Jesus:

O fato de aparecerem ou não, dum ponto de vista histórico, descontinuidades entre Jesus e os demais seres humanos é coisa a ser constatada, mas é preciso acentuar o significado profundo da continuidade de Jesus com as tradições positivas da humanidade. Voltando ao Reino de Deus, antes de tudo é preciso valorizar grandemente o próprio fato de Jesus participar da expectativa do Reino, de crer que ele é possível, de crer que é bom e libertador.⁷⁴

Essa visão de continuidade revela a humanidade de Jesus. Na verdade, o ser humano busca esperanças utópicas de caráter histórico. Neste sentido, sua humanidade não só apresenta uma esperança de libertação, mas reclama para si um libertador.⁷⁵

⁷⁰ LIBANIO, João Batista, Ezequiel. Redescoberta do Reino na Teologia. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL da Associação Ecumênica de Teólogos (as) do Terceiro Mundo. VIGIL, José Maria (Org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 197.

⁷¹ SOBRINO, 1996, p. 117.

⁷² SOBRINO, 1983, p. 67.

⁷³ SOBRINO, 1996, p. 117.

⁷⁴ SOBRINO, 1996, p. 117- 118.

⁷⁵ SOBRINO, 1996, p. 118.

Jesus pregou a proximidade do Reino, anunciando-o não somente como objeto de esperança, mas também como uma certeza. Ele proclama a libertação plena e total. B. Sesboüé define o Reino de Deus como uma restauração total:

O Reino de Deus é um estado perfeitamente reconciliado e pacífico da sociedade humana, na liberdade. É a bondade perfeita pela realização dos homens entre si e com Deus. É a bondade perfeita pela realização plena do desejo absoluto que habita incondicionalmente os homens. Mas não há paz a não ser na justiça [...].⁷⁶

Entretanto, sabendo o que Reino é um desejo do ser humano que busca a paz, a justiça e a libertação, convém afirmar que o Reino de Deus não pode ser realizado pelo homem. Ele é dom e graça de Deus. Não é iniciativa do ser humano. Trata-se de um ato gratuito do amor de Deus. O intuito de esclarecer a dialética do Reino como busca e desejo do ser humano, mas ao mesmo tempo, como ação gratuita de Deus, suscita uma pergunta: como articular ação gratuita de Deus com ação dos homens? Sobrino defende que essa ação de Deus não se opõe a ação dos homens:

Esta gratuidade, no entanto, não se opõe à ação dos homens. As “parábolas de crescimento” acentuam que o Reino de Deus e sua vinda definitiva não dependem da ação dos homens, mas também não se trata de um crescimento mágico [...]. Digamos desde já que a gratuidade de Deus e ação dos homens não se opõem, como costuma pressupor-se. O próprio Jesus, que anuncia a gratuidade do Reino, não deduz daí a inatividade para com o Reino, mas antes realiza uma série de atividades relacionadas com ele.⁷⁷

Nesta pedagogia do anúncio do Reino de Deus, fica patente que Jesus é um servidor do Reino e proclama a conversão do ser humano. A conversão é o seguimento ou a adesão à proposta do Reino Deus. Trata-se de uma cooperação do ser humano.⁷⁸

Desse modo, a ação de Deus e a resposta do ser humano se complementam. Por isso, o Reino de Deus é anunciado como boa notícia, e não como força, embora necessite ser implantado. Por isso, graça e ação não se opõem, muito pelo contrário, complementam-se a serviço da edificação do Reino de Deus. A graça é força dada ao ser humano para buscar e

⁷⁶ SESBOÜÉ, 1999, p. 291.

⁷⁷ SOBRINO, 1996, p.119-120.

⁷⁸ SOBRINO, 1983, p. 77.

converter-se em vista do Reino.⁷⁹A ação é sinal de que o Reino de Deus está sendo implantado.⁸⁰

Assim, fica bem evidente a ação amorosa de Deus que não coage nem pressiona o homem a buscar o Reino, mas ao mesmo tempo, espera uma adesão livre e amorosa de cada pessoa humana. Essa ação de Deus é provocativa e convocatória, no sentido de que convida o pecador à conversão. Sobrino explica que gratuidade e ação não se opõem:

Portanto, gratuidade e ação não se opõem. A vinda do Reino de Deus é algo que, por um lado, só se pode pedir, não forçar; mas, por outro, a vontade de Deus tem que se realizar já nesta terra. O que está claro é a absoluta iniciativa amorosa de Deus, não forçada nem forçável – por ser desnecessária e impossível – pela ação dos homens. Está também claro que esse amor gratuito de Deus é que gera a necessidade e possibilidade da reação amorosa dos homens.⁸¹

No que se refere às palavras de Jesus, o Reino de Deus tem essa característica de graça e dom dados pelo próprio Deus. Como dom, sua chegada é gratuita e procede do amor de Deus, não se opondo à ação dos homens. Como graça, não é ação meritória do ser humano embora, habite sua interioridade.⁸²

O anúncio do Reino é uma boa notícia que traz alegria, e também convoca à conversão como exigência de participação nesse Reino: “convertei-vos e crede na boa notícia” (Mc 1,5). Neste anúncio de boa notícia está a grande novidade de Jesus referente à proclamação do Reino de Deus, ou seja, o Reino de Deus é anunciado como boa notícia. Essa concepção está expressa nos evangelhos sinóticos. Neste sentido, Sobrino apresenta o anúncio do Reino como boa notícia e sumamente bom, porém ausente na mensagem do Batista:

E é isso que Jesus expressa com um termo que não aparece em João Batista: o *eu-aggelion*, a boa notícia. Jesus afirma que a chegada do Reino de Deus é algo bom e sumamente bom. Jesus, como o Batista, exige a conversão quando anuncia a chegada do Reino (Mc 1,14; Mt 4,17) e depois exigirá a conversão radical (Mc 9,43-48). Mas em si mesma, a chegada do Reino é antes de qualquer coisa boa notícia, como explicitaram Mt e Lc: “a boa-nova do Reino de Deus”. A notícia sumamente importante que Jesus traz, é:

⁷⁹ SOBRINO, 2008, p. 122.

⁸⁰ Neste sentido, J. PIXLEY fala da realidade histórica do Reino de Deus: “o Reino de Deus na Bíblia significa uma realidade de justiça, igualdade e abundância. Em termos concretos, esse Reino orienta projetos históricos diferentes sob diferentes circunstâncias [...]. O Reino significa libertação contra os sistemas que exploram sistematicamente os trabalhadores”. PIXLEY, 1986, p. 117.

⁸¹ SOBRINO, 1996, p. 120.

⁸² SOBRINO, 1996, p. 121.

Deus se aproxima, se aproxima porque é bom e é bom para os homens que Deus se aproxime.⁸³

O termo o *eu-aggelion* encontra-se nos dados neo-testamentários com significados abrangentes. Porém, quando relacionado ao Reino e proclamado por Jesus tem significado da grande boa notícia de Deus. Isso denota que o termo evangelho como boa notícia está ligado ao Reino de Deus, embora assuma conotações sobre a pessoa ou a vida e destino Jesus. Não entrando nas particularidades de cada evangelista, mas na relacionalidade de Jesus com o Reino de Deus, convém dizer que a boa notícia pregada por Jesus é o anúncio do Reino. Sobrino assim se expressa sobre a boa notícia como Reino de Deus:

A conclusão é que nos evangelhos, a boa notícia é Jesus, naturalmente, mas antes de tudo, com prioridade lógica, boa notícia é o que Jesus traz: o Reino de Deus. Isto é assim pela natureza do assunto, pois não se vê como é possível separar o Reino de Deus que Jesus anuncia e a boa notícia que o próprio Jesus traz. Mas às vezes aparecem unidos, inclusive linguisticamente, o “evangelho do Reino de Deus”; quer dizer, o Reino de Deus como boa notícia.⁸⁴

Por isso, o Reino de Deus deve ser proclamado com alegria. Essa é a mensagem central do anúncio de Jesus. Ela provoca também alegria tanto naquele que anuncia quanto naquele que recebe essa mensagem. Essa mensagem de alegria é dirigida aos pobres.⁸⁵

Sobrino argumenta que “Jesus não fez de si mesmo o centro de sua pregação e missão”.⁸⁶ Ele não é a realidade última para si mesmo. Nem mesmo Deus é simplesmente a realidade última para Jesus. Também a Igreja ou o Reino dos Céus não implicará o ultimato para Ele. É absolutamente verdadeiro que a realidade última para Jesus é o Reino de Deus.⁸⁷ Sobrino alude à pregação de Jesus como algo que está para fora de si mesmo:

Jesus não se pregou a si mesmo; toda a sua pregação possui um caráter relacional; o centro da pessoa de Jesus não está em si mesmo, mas em algo diferente dele. Jesus tampouco pregou simplesmente a Deus, mas o Reino de Deus. O correlato de sua pessoa não é simplesmente Deus, mas seu Reinado.⁸⁸

⁸³ SOBRINO, 1996, p. 121.

⁸⁴ SOBRINO, 1996, p.122.

⁸⁵ SOBRINO, 1985, p. 135.

⁸⁶ SOBRINO, 1996, p. 105.

⁸⁷ SOBRINO, 1985, p. 122-125.

⁸⁸ SOBRINO, 1983, p. 363.

Consequentemente, essa centralidade na vida Jesus aparece na literatura dos evangelhos com dois termos: “Reino de Deus” e “Pai”.⁸⁹ O Reino aponta para o Pai e este por sua vez tem o Reino em si mesmo. González Faus reverbera que é um duplo termo: “trata-se de uma dupla expressão, e não de duas expressões soltas ou paralelas. “O Reino dá a razão do ser de Deus como *Abbá* e a paternidade de Deus dá o fundamento e razão de ser de Deus”.⁹⁰

Estas expressões são palavras autênticas de Jesus e expressam realidades totalizantes. Com a expressão Reino de Deus, Jesus sinaliza a totalidade da realidade e o que é preciso fazer; já com o termo Pai expressa uma realidade pessoal que dá sentido último à sua vida.⁹¹

Segundo o próprio Sobrino, o Reino e o Pai são realidades que estão para além de Jesus. Elas são distintas, porém, ao mesmo tempo são complementares, quer pela sua práxis quer pelo sentido que dão à pregação e à vida de Jesus. A relação de Jesus com o Reino está amplamente narrada nos evangelhos, seja pelas expressões que o caracterizam ou pelas informações dadas pelo próprio Jesus. Na pregação do Reino abrem-se possibilidades de acesso à totalidade da pessoa de Jesus.⁹²

A realidade última para Jesus é o Reino de Deus declarado como essencialidade de sua missão. A tradição sinótica tem uma clara intenção quando relaciona o Reino à pessoa de Jesus: oferecer o sumário programático de sua missão. Sobrino define a intenção da tradição sinótica:

Esta apresentação inaugural de Jesus a partir do Reino de Deus aparece nos sinóticos com a clara intenção de oferecer um sumário programático de sua missão. Por isso, pelo elevado número de vezes que aparece a expressão nos sinóticos e quase sempre da boca de Jesus, e porque aparece num contexto muito variado de sua pregação (parábolas, discursos apocalípticos, exortação, exigências éticas, oração) não se pode duvidar da centralidade histórica e teológica do Reino para Jesus.⁹³

Jesus não pregou a si mesmo, mas o “Reino como objeto de sua pregação e chave de sua conduta e práxis”.⁹⁴ Ele não desenvolveu um conceito a-histórico ou puramente transcendente do Reino de Deus.⁹⁵ Sobrino comenta que o Reino tem uma dimensão histórica que se manifesta na libertação de opressões objetivas, prefigurando uma realidade

⁸⁹ SOBRINO, 1996, p. 105.

⁹⁰ GONZÁLEZ FAUS, 1981, p. 36.

⁹¹ SOBRINO, 1996, p. 105.

⁹² SOBRINO, 1996, p. 105.

⁹³ SOBRINO, 1996, p. 106.

⁹⁴ GONZÁLEZ FAUS, 1981, p. 40

⁹⁵ SOBRINO, 1985, p. 129.

transcendental. O Reino de Deus também denota uma realidade social, pois a libertação e a justiça, embora revestidas de uma dimensão teológica acontecem concretamente na história.⁹⁶

Por isso, a realidade última para Jesus tem uma dimensão transcendente e histórica. Esse ultimato deve ficar teologicamente bem respondido para que não se coloquem outras ideias que não são realidades últimas para Jesus. Não se pode absolutizar realidades consequentes desse ultimato como se fossem primeiras para Jesus. Isso obscurece a centralidade do Reino.⁹⁷

Jesus levou a sério o Reino de Deus como realidade última. É significativo que o conceito de Deus é mediado pela experiência e realidade do Reino. Sobrino pontua que além de Jesus não pregar a si mesmo, também sua realidade última não foi simplesmente Deus, mas o Reino de Deus: “isto está claro e hoje é geralmente aceito, é preciso explicitar o que ainda está somente implícito: Jesus não só não pregou a si mesmo, mas também a realidade última para ele não foi simplesmente “Deus” e sim “o Reino de Deus”.⁹⁸

Dizer que Jesus não fez de si mesmo a realidade última implica mostrar que Jesus é compreendido a partir de algo que está para além dele ou fora de si mesmo. Trata-se de uma afirmação que aponta o absolutamente último como diferente de sua própria pessoa. Essa afirmação será mais radical ainda quando relacionada com o enunciado de que Jesus não pregou simplesmente a Deus, ou seja, quando fala de Deus estava sempre relacionado com o Reino. A ultimidade para Jesus é uma realidade dual, isto é, Deus e o Reino⁹⁹. Sobrino explica essa realidade dual da seguinte forma:

Isto significa que Jesus expressa a realidade última numa unidade dual ou numa dualidade unificada. Como realidade última sempre está Deus e algo que não é Deus. Por isso é preciso falar de Deus “e” de Reino; ou, em outras formulações, é preciso falar de Deus “e” de vontade realizada de Deus, de Deus “e” de povo de Deus, etc. Para Jesus, portanto, a realidade última tem uma dimensão transcendente e uma histórica [...]. O que é preciso acentuar é que, para Jesus, Deus não é uma realidade que poderia não se relacionar com a história nem a história com ele, mas que essa relação é essencial ao próprio Deus.¹⁰⁰

É preciso assumir sistematicamente este postulado: Deus está relacionado intimamente com o Reino. Negar essa relação seria dizer que Deus está ausente da história ou a realidade

⁹⁶ SOBRINO, 2008, p.122.

⁹⁷ SOBRINO, 1996, p. 107.

⁹⁸ SOBRINO, 1996, p. 106-107.

⁹⁹ SOBRINO, 1985, p. 124-125.

¹⁰⁰ SOBRINO, 1996, p. 107.

histórica seria estranha a Deus¹⁰¹. A tradição bíblica sempre apresenta um Deus presente na história. Sobrino alude a Deus relacionado com a história, ou seja, é um Deus para seu povo:

A razão desta concepção que Jesus tem de Deus é conhecida e suas raízes estão no AT, no entanto é preciso acentuá-la. Deus nunca aparece com um Deus-em-si, mas como um Deus para a história e, por isso, como um Deus-de-um-povo. ‘Eu serei Deus e vós sereis meu povo’ é a confissão de Israel. Nela se proclama um Deus por essência relacional, que *serevela* e que é em relação a um povo. Por mais diferentes que sejam as tradições sobre Deus no AT, têm em comum isto: que é um Deus-*de*, um Deus-*para*, um Deus-*em*, nunca um Deus-*em-si*.¹⁰²

De fato, a compreensão de um Deus libertador que não é imparcial frente à opressão do povo ou mesmo que envia líderes, juízes e profetas para ajudarem na libertação do povo, são dados bíblicos relevantes tanto na tradição do Pentateuco quanto na literatura histórico-profética.¹⁰³ Nesse sentido, Israel apresenta a imagem de um Deus libertador, tendo o êxodo como experiência fundante.¹⁰⁴

O evento do êxodo amadureceu a consciência do povo de Deus. A opressão e a pobreza tornaram-se um lugar teológico: encontrar em Javé a força para lutar em busca de libertação. “Javé é o Deus verdadeiro que ouve o clamor dos oprimidos, e Israel é o povo de Javé e que depende de Javé para o êxito de suas lutas pela sua libertação”.¹⁰⁵

Essa compreensão se expande no sentido de que a realidade última para Jesus também não é o Reino dos céus e nem a Igreja. Ocorre que Sobrino não concorda com a concepção defendida a partir de uma leitura eclesial dos evangelhos, equiparando o Reino de Deus ao Reino dos céus e à Igreja.¹⁰⁶

A primeira associação descreve o Reino dos céus como uma realidade celestial ou fundamentalmente transcendente. Segundo Sobrino esta expressão surge de uma má interpretação do evangelho de Mateus: “o Reino dos céus”. A exegese esclarece que esta expressão é para substituir o nome de Deus devido à cultura judaica ser a base do evangelho mateano e, por conseguinte, o nome de Deus era impronunciável.¹⁰⁷

¹⁰¹ SOBRINO, 1985, 123-124.

¹⁰² SOBRINO, 1996, p. 107.

¹⁰³ SOBRINO, 1985, p. 124.

¹⁰⁴ Essa ideia é corroborada por Pixley: “O êxodo é para Israel um fato revelador. A partir do êxodo Israel conhecerá a Deus como Javé, o Deus que os libertou da escravidão”. PIXLEY, 1990, p. 10.

¹⁰⁵ PIXLEY, 1990, p. 10.

¹⁰⁶ SOBRINO, 1985, p. 125.

¹⁰⁷ SOBRINO, 1985, p. 125.

A preocupação primeira de Jesus era sem dúvida o Reino de Deus que há de vir. Por isso, reúne seu povo em torno da perspectiva do Reino para que volte a ser fielmente o verdadeiro povo de Deus. Isso que dizer que Jesus desejava a restauração do povo de Deus e para tal realização convidou ao seguimento seus discípulos. Sobrino comunga com a ideia de que Jesus não pretendeu fundar uma Igreja, mas restaurar o povo de Israel: “Aqui basta recordar que segundo a exegese, o Jesus histórico não pretendeu fundar uma Igreja tal qual como depois surgiu no NT, embora desejasse a restauração de um resto de Israel, fiel às melhores tradições de seu povo”.¹⁰⁸

Ao definir o que não foi absolutamente último para Jesus, chega-se à realidade do seu ultimato, que é a centralidade do Reino. Jesus começa sua obra proclamando o Reino de Deus e chamando o povo à conversão. Nisto consiste a restauração de Israel: uma reunião que comporta um povo que aceite o Reino e suas exigências.¹⁰⁹

Ao defender que o Reino é o ultimato para Jesus, elucida-se uma pergunta: o que é o Reino de Deus? É possivelmente verdadeiro que a partir dos evangelhos, Jesus não explique explicitamente o que significa o Reino. Não se tem a partir de Jesus uma definição conceitual do Reino, concretamente. Trata-se de um paradoxo, ou seja, Jesus fala do Reino, entretanto não o define concretamente:

E digamos que não seria surpreender por princípio que Jesus não defina o que é o Reino de Deus. Em outro contexto e outra linguagem, os sinóticos afirmam que o dia do Reino nem mesmo Jesus conhece, mas somente Deus (Mc 13,32), quer dizer o conhecimento último, do Reino, é coisa de Deus somente. Se Jesus tivesse definido, teria ultrapassado sua própria historicidade e seu aparecimento na terra não teria sido de maneira humana. Disto não se deduz, certamente, que Jesus não soubesse nada do Reino de Deus ou que este fosse um vocábulo vazio para ele. O que se deduz é a necessidade de um método para averiguar o que é que Jesus pensava do Reino de Deus.¹¹⁰

Porém, afirmar que Jesus não explica o que é o Reino seria apenas uma constatação exegética, caso não houvesse perspectiva de uma explicação do Reino de Deus. Por isso, faz-se necessário buscar posturas hermenêuticas advindas da própria interpretação bíblica, sobretudo da tradição sinótica para decifrar o que Jesus queria dizer quando falava do Reino

¹⁰⁸ SOBRINO, 1985, p. 125.

¹⁰⁹ SOBRINO, 1996, p. 77.

¹¹⁰ SOBRINO, 1996, p. 108.

de Deus. Sobrino propõe três vias fundamentais para interpretar o Reino pregado por Jesus: nocional, do destinatário e prática.¹¹¹

A primeira via chamada de “nocional” é a mais comum na teologia. Ela é herdeira da tradição do Antigo Testamento. Por isso, apóia-se na tradição do povo de Israel. Trata-se de algo já anunciado e como tal não haveria novidade, mas o novo estaria na concentração da temática apontada por Jesus, isto é, a novidade está na maneira como Jesus fala, apresenta e faz do Reino o centro de sua missão. Segundo Sobrino a via nocional não é algo novo: “Neste sentido é preciso acentuar que Jesus não anunciará nada absolutamente novo para seus ouvintes, mas que a novidade de Jesus estará na concentração do tema – já conhecido – do Reino de Deus”.¹¹²

A segunda via chamada “do destinatário”, não é muito considerada pelos teólogos. Trata-se do Reino que é destinado aos pobres. É nessa relação do Reino com os pobres que se sabe algo sobre a pessoa de Jesus, uma vez que o Reino não é apresentado somente como verdade, mas também como boa notícia. Essa relação de Jesus com o Reino está voltada parcialmente para os pobres, embora não tendo a pretensão de esgotá-la. Nesta perspectiva a vida de Jesus é um serviço aos pobres como primeiros destinatários do Reino.¹¹³

A terceira via é designada “prática”, isto é, em sentido amplo são as palavras e atos de Jesus. Toda a prática de Jesus estava a serviço do Reino. Há uma compreensão simultânea entre o conteúdo do Reino e a prática de Jesus. Sobrino alude à compreensão prática de Jesus como sinais do Reino:

Esta opção metodológica às vezes é exigida pelo próprio Jesus quando relaciona sua atividade explicitamente com o Reino, por exemplo, ao expulsar demônios. É também possível porque muitas das atividades de Jesus expressam de fato, sinais do que se entendia por Reino de Deus, como as refeições.¹¹⁴

A cristologia latino-americana menciona que o Reino de Deus é dos pobres experienciado em uma práxis libertadora, que constitui o traço essencial da pregação de Jesus. A pregação da “*Basiléia*” pertence unicamente aos pobres.¹¹⁵

¹¹¹ SOBRINO, 1996, p. 108-109.

¹¹² SOBRINO, 1996, p. 109.

¹¹³ SOBRINO, 1996, p. 109.

¹¹⁴ SOBRINO, 1996, p. 109.

¹¹⁵ SOBRINO, 1985, p. 133.

Desse modo, pode-se dizer que a centralidade do Reino de Deus quer na vida ou mesmo nas atividades de Jesus está no cerne da cristologia latino-americana. A relação de Jesus de Nazaré com o Reino de Deus é descrita por Sobrino da seguinte forma:

Esse Reino e sua proximidade é apresentado por Jesus como o realmente último; é o que configura sua pessoa na exterioridade de sua missão (fazer história), e também o que desencadeia seu destino histórico de cruz. Sua própria ressurreição é a resposta de Deus a quem, por servir ao Reino, foi entregue à morte pelo anti-reino. Em outras palavras, para conhecer o especificamente cristão do Reino de Deus tem que voltar a Jesus; porém, também, o inverso, para conhecer Jesus tem que voltar ao Reino de Deus.¹¹⁶

Trata-se de uma relação fundamentalmente dialética e inseparável. A compreensão de Jesus depende do Reino e a compreensão do Reino depende de Jesus. Por isso, Jesus é o mediador absoluto do Reino. Ele anuncia o Reino e realiza sinais que expressam o Reino e sua pessoa.¹¹⁷ “O Reino de Deus é o norte e sentido de toda a vida de Jesus”.¹¹⁸

Deste modo, após pontuar a centralidade do Reino de Deus para Jesus e consequentemente para a cristologia latino-americana, cabe perguntar o que significa o Reino de Deus. A priori buscar-se-á responder essa pergunta a partir da concepção que Jesus tem a respeito do Reino de Deus, considerando a literatura dos evangelhos com a hermenêutica teológica da cristologia latino-americana, que se configura como via do destinatário.

2.5 O Reino de Deus é libertação para os pobres

A via do destinatário tem como objetivo esclarecer o conteúdo, uma vez que como boa notícia o Reino é relacional. Essa relação é diretamente proporcional aos pobres. Por isso, nesse aspecto relacional, é preciso considerar que o Reino tem como destinatários os pobres e sua parcialidade. Sobrino observa que Jesus oferece o amor de Deus a todos, porém não da mesma maneira no sentido de que não excluía ninguém da possibilidade de entrar no Reino. Contudo, não excluir não é mesma coisa que dirigir-se diretamente aos pobres. Diante da

¹¹⁶ Ese reino y su cercanía es presentado por Jesús como lo realmente último; es lo que configura su persona en la exterioridad de su misión (hacer historia), y también lo que desencadena su destino histórico de cruz. Su propia resurrección es la respuesta de Dios a quien, por servir al reino, ha sido dado muerte por el antirreino. En otras palabras, para conocer lo específicamente cristiano del reino de Dios hay que volver a Jesús; pero también, a la inversa, para conocer a Jesús hay que volver al reino de Dios. SOBRINO, 1990, p. 576.

¹¹⁷ SOBRINO, 1990, p. 575.

¹¹⁸ GONZÁLEZFAUS, 1981, p. 41.

proposta do anúncio do Reino dirigido aos pobres e de sua parcialidade, convém explicar o que Sobrino entende por pobres e parcialidade do Reino¹¹⁹.

Com relação à definição de pobres, pode-se dizer que ela não é unívoca na sua explicação conceitual. No entanto, Sobrino observa que não se pode fugir do que significava o pobre para Jesus:

Assim, pobres são os famintos e sedentos, os nus, os forasteiros, os enfermos, os prisioneiros, os que choram, os que estão oprimidos por um peso real (Lc 6,20-21; Mt 25, 35s). Neste sentido, pobres são os que vivem curvados ('*anawim*') sob o peso de alguma carga – que Jesus interpretará muitas vezes como opressão –, aqueles para quem viver e sobreviver é uma carga duríssima. Em linguagem atual poderia ser dito que são pobres econômicos, no sentido de que o *oikos* (o lar, a casa símbolo do fundamental e primário da vida) está em grave perigo, e com isso lhe é negado o mínimo de vida.¹²⁰

Os pobres são aqueles que vivem encurvados sob pesada carga de opressão. Do ponto de vista sociológico, são negados a eles os direitos básicos de sobrevivência. Numa atualização pode-se dizer que são os que vivem à margem da sociedade, isto é, os oprimidos e excluídos. É desta maneira que Sobrino os define:

Por outro lado, pobres são os desprezados pela sociedade vigente, os tidos por pecadores, os publicanos, prostitutas (Mc 2,16; Mt 11, 19; 21, 32; Lc 15, 1s), os simples, os pequenos, os menores (Mt 11, 25; Mc 9,36s; Mt 10, 42; 18, 10.14; Mt 25, 40.45), os que exercem profissões desprezadas (Mt 21, 31; Lc 18, 11) [...]. Poderia ser dito que são os pobres sociológicos, no sentido de que lhes é negado o ser *socius* (símbolo de relações inter-humana fundamentais) e, com isso, o mínimo de dignidade.¹²¹

Na América Latina, pobres são aqueles que vão lentamente sendo mortos pela pobreza. Segundo Sobrino, “eles são privados da dignidade social e às vezes também da dignidade religiosa por não cumprirem com a legislação eclesial. Pobres são os que na América Latina são chamados de maioria populares”.¹²² “Nesta linha de pensamento, pobres são os que estão sob algum tipo de *opressão real*”.¹²³

Quanto à parcialidade, aparece com toda clareza na literatura do Antigo Testamento, um Deus que está ao lado do pobre e oprimido. Ele tem como objetivo promover a libertação

¹¹⁹ SOBRINO, p. 123-124.

¹²⁰ SOBRINO, 1996, p. 125.

¹²¹ SOBRINO, 1996, p. 125-126.

¹²² SOBRINO, 1996, p. 126.

¹²³ SOBRINO, 1985, p. 134.

de todo povo oprimido. Em Jesus não é diferente. Apresenta-se como aquele que faz opção pelos pobres. Essa opção pelos pobres deve estar no plural e não no singular, assim pontua Sobrino:

Antes de tudo é preciso acentuar que os sinóticos falam de pobres no plural, não de pobres individuais nem de soma de todos eles, mas de uma realidade – se entenda como grupo ou classe – coletiva e massiva, e suficientemente caracterizada em termos históricos. Nas bem-aventuranças se fala de “pobres”, no plural; nos sumários se fala de “multidões” de enfermos; e com frequência se fala de “multidões” que escutavam Jesus.¹²⁴

Por isso, para Jesus pobre é aquele econômico-sociologicamente falando. Embora haja uma conotação esporádica de pobre espiritual, a conclusão é que para Jesus pobre é uma categoria sociológica.¹²⁵ Pobres são contrários aos ricos, ou seja, os sinóticos falam de forma dialética de pobres e ricos como grupos diferenciados e opostos.¹²⁶ O Reino de Deus é desses pobres e seu conteúdo fundamental é a vida e a dignidade desses pobres. L. Boff afirma que o Reino de Deus não é só espiritual:

De tudo um dado resulta claro: Reino de Deus, ao contrário do que muitos cristãos pensam, não significa algo de puramente espiritual ou fora deste mundo. É a totalidade deste mundo material, espiritual e humano agora introduzido na ordem de Deus. Caso não fosse assim como poderia Cristo ter entusiasmado as massas?¹²⁷

Isso explica porque os teólogos da libertação não concebem o Reino de Deus apenas como uma realidade transcendente ou futura, embora estejam de acordo com a dimensão escatológica do Reino.¹²⁸ Partindo da realidade escatológica, pode-se dizer que o Reino de Deus é universal. Entretanto, enquanto parcialidade, o Reino é dos pobres. Esse dado tão claro, biblicamente tem provocado emblemáticas discussões. A situação de pobreza é contrária ao plano de Deus.¹²⁹

Neste sentido, o horizonte da cristologia da libertação apresenta a via do destinatário como um conceito historizado, tendo os pobres como operacionalidade na sua compreensão,

¹²⁴ SOBRINO, 1996, p. 127.

¹²⁵ SOBRINO, 1985, p. 134.

¹²⁶ SOBRINO, 1996, p. 127.

¹²⁷ BOFF, 2012, p. 56-57.

¹²⁸ SOBRINO, 1985, p. 140.

¹²⁹ SOBRINO, 1996, p. 128.

não como realidade abstrata, mas concreta. Sobrino afirma que os pobres são os marginalizados:

Os pobres são aqueles que vivem no desprezo e na marginalização, aqueles que vivem oprimidos, aqueles, em suma, para os quais a vida não oferece horizonte de possibilidades, aqueles, além disso, que se sentem afastados de Deus porque sua sociedade religiosa introjetou isso neles, a esses Jesus diz para terem esperança, que Deus não é como seus opressores fizeram pensar, que o fim de suas calamidades está perto, que o Reino de Deus se aproxima e é para eles.¹³⁰

Ressalta-se com toda clareza que a teologia da libertação leva muito a sério a definição de pobre como uma realidade econômica e social que tem sua preferência em Jesus. Sistemáticamente, pode-se afirmar que o Reino tem como destinatário os pobres. É dessa parcialidade que resulta a escolha dos pobres como opção para o Reino de Deus, ou seja, uma defesa ativa do pobre.¹³¹

Compreende-se de maneira explícita que Jesus não somente anunciou o Reino explicando seu conteúdo, seus destinatários e sua parcialidade, mas que todas as atividades, ou seja, palavras e atos são anúncios e estavam a serviço do Reino de Deus. A prática de Jesus deve ser compreendida em sentido amplo. Essa compreensão leva a afirmar que além do conceito escatológico e utópico apoiados na esperança, o Reino de Deus tem um caráter prático iniciado e defendido pelo próprio Jesus. Sobrino afirma:

Para hermenêutica isto significa que o “Reino” não é só um conceito “de sentido”, neste caso, de esperança, mas é também um conceito “prático”, que conota a colocação em prática do que se compreende dele, quer dizer, a exigência de uma prática para iniciá-lo e, ao fazer isso, gera uma melhor compreensão do que é o Reino.¹³²

A via prática do Reino pode ser definida como as atividades de milagres, de expulsão dos demônios e acolhida aos pecadores, bem como suas parábolas e celebrações, ou seja, uma série de atividades. Sinais do Reino são milagres, a expulsão de demônios, a acolhida aos pecadores; e sinais da celebração do Reino são as refeições.¹³³ Esses fatos de Jesus são sinais de uma realidade concreta, mas acontecem dentro dessa história.¹³⁴

¹³⁰ SOBRINO, 1996, p. 128.

¹³¹ SOBRINO, 1996, p. 130.

¹³² SOBRINO, 1996, p. 136.

¹³³ SOBRINO, 1990, p.481.

¹³⁴ SOBRINO, 1983, p. 364.

Entre os gestos de Jesus, destacam-se os milagres. Eles são denominados pelas palavras *ergon*, *semeion*, traduzidos por sinal ou *dynamis*, que significa poder. São sinais libertadores da presença do Reino.¹³⁵

Embora os milagres não deem a salvação de forma integral, convém ressaltar que estão imbuídos de sinais dos clamores do Reino e por isso manifestam a esperança na salvação. Eles são sinais da proximidade do Reino.¹³⁶ “Neste sentido os milagres não tornam real o Reino de Deus enquanto transformação estrutural da realidade, mas são como que seus clamores que indicam a direção correta do que será o Reino no seu advento”.¹³⁷

Nos milagres os pobres contemplam a salvação. Por isso, é a partir dos pobres, apresentados como destinatários do Reino de Deus que os milagres devem ganhar uma hermenêutica toda especial. A salvação deve ser entendida como coletiva, pois era essa conotação que havia antes da ressurreição. É nesta perspectiva que Sobrino argumenta que os milagres são sinais libertadores do Reino:

Para compreender, portanto, os milagres de Jesus como sinais libertadores do Reino – e para compreender seu significado permanente – preciso situar-se no lugar histórico em que aconteceram, os pobres, pois fora deles os milagres perdem sua relação intrínseca com a necessidade peremptória de salvação cotidiana.¹³⁸

Os milagres são sinais da misericórdia de Jesus. Trata-se da dimensão cristológica contida nos milagres. Por diversas vezes, os milagres são respostas de Jesus à dor e ao sofrimento dos pobres.¹³⁹ Por isso, a misericórdia não é traduzida como um sentimento, mas como uma ação. A realização dos milagres é a concretude de sua misericórdia como reação à falta de dignidade presente na vida das pessoas.¹⁴⁰

Desta maneira, está contido no próprio ato de realizar milagres, o ato de solidariedade ou compaixão pelos pobres e ao mesmo tempo aponta uma transformação da realidade como esperança da realização do seu ultimato que é o Reino de Deus. Os milagres não podem ser reduzidos a obras de misericórdia. De acordo com Sobrino, os milagres como misericórdia aparecem ligados profundamente à dor do ser humano:

¹³⁵ SOBRINO, 1983, p. 365.

¹³⁶ SOBRINO, 1996, p. 137.

¹³⁷ SOBRINO, 1996, p. 138.

¹³⁸ SOBRINO, 1996, 139-140.

¹³⁹ SOBRINO, 1990, p. 483.

¹⁴⁰ SOBRINO, 1996, p.140.

É esta misericórdia que explica os milagres de Jesus. Ele aparece profundamente comovido pela dor alheia dos débeis. Reage diante dessa dor e, o que é mais importante, reage como fosse algo primeiro e último de sua prática [...]. A misericórdia expressada nos milagres de Jesus não é então uma pura atitude de cumprimento com algo prescrito, não é uma reação motivada por algo frente à dor em si. É a reação – ação, portanto, a uma realidade que toca a interioridade e que não o deixa em paz.¹⁴¹

A misericórdia de Jesus não é passiva, mas ativa. Não é imparcial, mas parcial, que segundo Sobrino, comove-se com a dor do outro: “O valor permanente dos milagres de Jesus apóia-se em serem expressão de misericórdia: são sinais poderosos que surgem da dor perante o sofrimento alheio e, especificamente, das maiorias pobres que o rodeavam”.¹⁴²

De fato, o que está na raiz de tudo isso é a parcialidade de Deus em favor dos pobres e sofredores deste mundo. É a defesa solidária dos pobres e o anúncio da proximidade do Reino de Deus. Nesta perspectiva, Jesus exerceu uma atividade libertadora a partir de seus milagres, apresentando-os não apenas como obras prodigiosas, mas como atividades em favor dos necessitados e carentes deste mundo como sinais de contradição para o poder opressor.¹⁴³

As curas e expulsão dos demônios estão a serviço do Reino de Deus. É praticamente unânime que Jesus realizava curas e exorcismos.¹⁴⁴Essa informação advinda do material bíblico que foi recolhido pela comunidade cristã corrobora a ideia de que Jesus realizava o papel de um mestre libertador. Essa atitude de Jesus evoca a imagem de um messias libertador. A expulsão dos demônios, por exemplo, expressa a oposição do Reino ao anti-reino. Isso mostra que a vinda do Reino exigirá uma luta contra o anti-reino. Essa chegada do Reino não é apenas uma realidade benéfica, mas libertadora. Neste sentido, Sobrino comunga com a ideia de que a expulsão do demônio anuncia o Reino e denuncia o anti-reino:

A expulsão de demônios mostra, pois, que o Reino de Deus se aproxima, mas com características específicas que aparecem com mais clareza do que nas narrações de milagres. Antes de tudo, o próprio fato de que o Reino se aproxima de um anti-Reino [...]. A chegada do reino não é só benéfica, mas também libertadora. Mas, além disso, expressa que o reino e anti-reino são realidades formalmente excludentes e duelísticas.¹⁴⁵

¹⁴¹ Esta misericórdia es la que explica los milagros de Jesús. Jesús aparece hondamente conmovido ante el dolor ajeno de los débiles. Reacciona ante ese dolor y, lo que es más importante, reacciona con ultimidad [...]. La misericórdia expresada en los milagros de Jesús no es entonces una pura actitud de cumplir con algo prescrito, no es una reacción motivada por algo ajeno al dolor mismo. Es la reacción – acción, por lo tanto – a una realidad que se ha interiorizado y que no deja en paz. Cf. SOBRINO, 1990, p. 483.

¹⁴² SOBRINO, 1996, p. 142.

¹⁴³ SOBRINO, 1996, p. 142.

¹⁴⁴ SOBRINO, 1985, p. 135.

¹⁴⁵ SOBRINO, 1996, p. 146.

Essa expressão de duelo é visível na própria atividade de Jesus quando se posiciona contra o anti-reino, mas também demonstra que o Reino não será conquistado de forma pacífica. A chegada do Reino exigirá uma luta contra o anti-reino.¹⁴⁶ O encontro de Jesus com os pecadores é também um fato muito expressivo nos evangelhos sinóticos. Isso é sinal da vinda do Reino. Quem são os pecadores para Jesus? Sobrino afirma que existem dois tipos de pecadores: os opressores e o pecador “por fraqueza” ou considerado “legalmente pecador” de acordo com as práticas religiosas. Os opressores são pecadores porque oprimem, praticando a injustiça e colocando fardos pesados nos ombros dos pobres e sofredores.¹⁴⁷

Diante desses pecadores Jesus tem atitudes diferentes. Para os opressores Jesus exige a conversão radical através de frutos, deixando de oprimir e praticando a justiça. É, portanto, no abandono da opressão que consiste a vinda do Reino de Deus como libertação para os pobres. Para os pecadores por fraqueza, busca-se recuperar o amor de Deus verdadeiro que veio para salvar e não para condenar. Como consequência de tudo isso, tem-se uma acolhida libertadora, devolvendo a dignidade aos desprezados da sociedade. A prática de Jesus que se desenvolve através dos milagres, das curas e da acolhida aos pecadores comporta os atos de Jesus.¹⁴⁸

À medida que as parábolas são analisadas exegeticamente, percebe-se uma estrutura original empregada por Jesus para falar do Reino de Deus. De acordo com Roger Haight, “a parábola é dotada de uma estrutura que a torna um símbolo especialmente apto a revelar o que não pode ser definido”.¹⁴⁹ Neste sentido, fica evidente o caráter totalmente simbólico da parábola. É justamente através dessa simbologia que Jesus fala do Reino de Deus. “A chave correta para a compreensão das parábolas equivale penetrar no próprio cerne da mensagem de Jesus sobre o Reinado ou ‘governo’ de Deus que chega”.¹⁵⁰

O grande número das ações parabólicas de Jesus proclama a irrupção do tempo da salvação. Isto, porém, significa: as ações parabólicas de Jesus são pregação. Mostra que Jesus não só pregou a mensagem das parábolas, mas também as viveu e as corporificou em sua pessoa. “Jesus não só fala a mensagem do Reino de Deus, ele a é ao mesmo tempo”.¹⁵¹

¹⁴⁶ SOBRINO, 1990, p. 485.

¹⁴⁷ SOBRINO, 1996, p. 147.

¹⁴⁸ SOBRINO, 1996, p. 149.

¹⁴⁹ HAIGHT, 2003, p. 128.

¹⁵⁰ SEGUNDO, 2011, p. 184.

¹⁵¹ JEREMIAS, 2004, p. 228.

Por isso, sua interpretação pode ser caracterizada como aberta, persuadindo a atenção dos ouvintes que são chamados a entender o seu significado. Sobrino apresenta as parábolas como ensinamentos sobre o Reino de tal maneira que as define como questionantes e polêmicas: “por seu conteúdo concreto as parábolas são questionantes e polêmicas. Isto já está implícito em seu conteúdo: o Reino de Deus não é como pensam seus ouvintes, e muitas vezes, fica bem explícito pelo contexto: Jesus se dirige aos dirigentes judeus, a seus adversários”.¹⁵²

Esse é justamente o grande sinal de contradição das parábolas, uma vez que sua mensagem central é a defesa do Reino de Deus para os pobres. A “mensagem central é a mesma do anúncio e prática de Jesus: o Reino de Deus se aproxima para os pobres e marginalizados, é parcial e por isso causa escândalos”.¹⁵³

É através das parábolas que Jesus defende os pobres e marginalizados desse mundo e justifica sua atuação em favor deles. “Jesus fala dos pobres. Eles são sempre um escândalo em qualquer sociedade até que se explique de onde procede e como se justifica sua pobreza”.¹⁵⁴

A vinda do Reino de Deus apresentada como boa notícia não combina com tristeza. Essa manifestação de alegria é encontrada nas celebrações da vinda do Reino realizadas por Jesus. Ele celebrava a vinda do Reino através de refeições: comia com os pecadores, ceava com seus discípulos e após a ressurreição apareceu por diversas vezes marcado por cenários de refeições. Em consonância com Sobrino, as refeições são sinais da vinda do Reino e da realização de seus ideais:

Neste contexto, as refeições de Jesus são sinais da vinda do Reino e da realização de seus ideais: libertação, paz, comunhão universal. E isso não deve só ser pedido e construído, mas também celebrado. É essa comunhão – enfim – de toda a família humana que deve ser celebrada porque produz alegria; e por isso, mais do que comida – em sentido meramente nutritivo – escolhe-se a terminologia de festim, banquete de bodas. Essa é a alegria do Reino: “Feliz quem pode comer no reino de Deus” (Lc 14,15).¹⁵⁵

Nota-se uma dimensão de alegria pela chegada do Reino de Deus. Em consonância com a dimensão histórica, faz parte dessa conquista a celebração da chegada do Reino. Fundamentalmente, a celebração do Reino é sinal de que ele já chegou ou está chegando. É nessa perspectiva que seu advento é motivo de festa e de alegria, uma vez que é preciso já

¹⁵² SOBRINO, 1996, p. 153.

¹⁵³ SOBRINO, 1996, p. 154.

¹⁵⁴ SEGUNDO, 2011, p. 186.

¹⁵⁵ SOBRINO, 1996, p. 158.

celebrar os sinais de libertação presentes na comunidade. Essas celebrações acontecem em torno da mesa como símbolo do Reino de Deus.¹⁵⁶

Ao apresentar a relacionalidade de Jesus com o Reino de Deus, surge outro tipo de relacionalidade: como Jesus se relaciona com o Deus do Reino? Apesar de ser uma relação inseparável, essa pergunta não é fácil de ser elucidada, uma vez que se trata de uma indagação pela consciência de Jesus a respeito de Deus, que ele chama de Pai.

2.6 A relação de Jesus como Deus do Reino

Estabelecida a relação de Jesus com o Reino, surge a provocação da relação dele com o Deus do Reino. Essa pergunta é elaborada a partir da concepção que Jesus tinha a respeito do Pai e do Reino.¹⁵⁷ Pode-se dizer que a relação que Jesus tinha com Deus era filial, ou seja, tratava Deus como Pai. Essa consciência paterna de Deus exige um discernimento. O próprio Sobrino defende que esse discernimento não vem de uma pura racionalidade, mas parte da história real de Jesus:

Discernir a vontade de Deus para Jesus não foi outra coisa, em primeiro lugar, senão esclarecer para si mesmo quem é realmente Deus. E neste esclarecimento se foi tornando transparente a Jesus tanto a realidade de Deus como a exigência de discernir. A esta primeira relação de Jesus com Deus chamamos de primeiro discernimento, a partir do qual se tornarão compreensíveis a estrutura e os conteúdos de seus discernimentos concretos.¹⁵⁸

Para se chegar a essa concepção sobre o Deus do Reino, pode-se dizer que Jesus percorre um caminho evolutivo que passa por concepções sobre Deus. Apesar de não ter elaborado uma doutrina sobre Deus, Jesus se depara com concepções que foi assumindo para si. A tradição profética apresentava um Deus defensor dos oprimidos. A tradição apocalíptica abria perspectiva de um Deus da esperança e da libertação. A tradição sapiencial usava a concepção de um Deus criador e providente que zelava pelo cuidado de suas criaturas e necessidades cotidianas. A tradição fazia entender Deus que permanecia silencioso diante das lamentações do ser humano.¹⁵⁹

¹⁵⁶ SOBRINO, 1996, p. 157.

¹⁵⁷ SOBRINO, 1983, p. 369.

¹⁵⁸ SOBRINO, 1985, p. 195.

¹⁵⁹ SOBRINO, 1996, p. 204.

De certo modo Jesus é herdeiro dessas tradições, embora acentue, dependendo da situação, uma concepção ou outra. Por isso, pode-se dizer que Jesus era um homem fiel à tradição judaica, destacando-se como um judeu piedoso. Segundo Sobrino, Jesus chega ao discernimento de uma concepção de Deus através do conteúdo e da transcendência. Essas duas concepções discernidas estão totalmente entrelaçadas e são balizas necessárias para que Jesus chegue à concepção de Deus como Pai, apresentando uma transcendência próxima do ser humano:

Desta forma, Jesus rompe uma visão tradicional e difundida da transcendência que a concentra e reduz à distância infinita entre Deus e criatura, e à infinita diferença entre o poder de Deus e da criatura. Jesus aceita essa distância e diferença, mas afirma que a transcendência de Deus torna-se especificamente presente quebrando precisamente essa noção de transcendência. O infinitamente distante se torna radicalmente próximo. E muda também a noção do que é poder transcendente, como se esse consistisse em realizar o que está além da capacidade natural do homem e sem contar com ele.¹⁶⁰

Expressamente, essa transcendência próxima é chamada de Pai por Jesus. É também uma realidade última para Jesus. O relacionamento de Jesus com Deus-Pai é baseado na disponibilidade e na confiança. Do ponto de vista cristológico, a disponibilidade e a confiança são realidades complementares que comportam uma relacionalidade com Deus a quem Jesus chamou de Pai. Sobrino analisa da seguinte maneira:

Jesus se confronta com uma realidade última a qual ele chama de “Pai”, e esse Pai continua sendo o último para Jesus, quer dizer, “Deus”. O “Pai” surgirá da confiança absoluta que Jesus deposita em “Deus” como Pai; “Deus surgirá da total disponibilidade para esse Pai, ao qual deixa ser Deus. Deus é Pai e nele descansa seu coração, mas o Pai continua sendo Deus e não o deixa descansar. A realidade pessoal última para Jesus é então, Deus-Pai e sua relação com ele é de confiança-disponibilidade. Deus foi para Jesus, e foi cada vez mais, uma realidade sumamente dialética: absoluta intimidade e absoluta alteridade.¹⁶¹

A oração se torna central na vida de Jesus como fonte de intimidade com o Pai. Entretanto, ao menos por duas vezes na literatura sinótica, Jesus fala com Deus, chamando-o de Pai. A primeira em um contexto de ação graças, anuncia o segredo do mistério do Reino dos céus aos pequeninos (Mt 11,25; Lc 10,21). A segunda, no contexto do Horto das Oliveiras

¹⁶⁰ SOBRINO, 1996, p. 206.

¹⁶¹ SOBRINO, 1996, p.206-207.

quando Jesus pede o afastamento do cálice, mas que se cumpra a vontade de Deus-Pai (Mt14, 35-36). Sobrino tem uma explicação para essas duas passagens de oração. A oração de ação de graças tem como conteúdo do Reino de Deus compreendido pelos pequenos. O contexto do Horto mostra claramente a realidade histórica de Jesus.¹⁶²

De qualquer maneira, aparece neste contexto orante, o Pai como o último horizonte da pessoa e atividade de Jesus, quer seja através da revelação do Reino aos pequenos quer seja nos contextos de ação de graças. Também no sentido de que em Deus-Pai, Jesus encontra um sentido para a sua vida. É na oração do Horto que Jesus encontra no Pai, um sentido para sua vida:

A oração do horto é, portanto, uma oração típica de Jesus; se dá num contexto histórico bem determinado, em continuidade com sua vida; nela aparece algo essencial da oração, como é a busca da vontade de Deus e a confiança no Pai como aquele que, inclusive nestes momentos, é o pólo referencial de sentido. Deste modo como antes Jesus recolheu na oração a totalidade da vida, expressa numa ação de graças, agora na crise recolhe-se faça a tua vontade.¹⁶³

A oração de Jesus é uma forma de chegar ao Pai ou expressar-se na totalidade.¹⁶⁴ Finalmente, “o mais original em Jesus é a vinculação indissolúvel entre as duas categorias: o *Abbá* e o Reino”.¹⁶⁵ Logo, Deus e Reino são absolutamente inseparáveis. Neste sentido, as correntes cristológicas atuais têm procurado redescobrir o valor do Reino de Deus quando discorrem sobre Jesus Cristo.¹⁶⁶

2.7 O profetismo da cristologia latino-americana diante do anti-reino

O Reino de Deus implica uma revolução do mundo e da pessoa. A cristologia latino-americana se reveste dessa revolução do Reino para denunciar o anti-reino. L. Boff afirma que: “A pregação de Jesus sobre o Reino de Deus não atinge só as pessoas exigindo-lhes conversão. Atinge também o mundo das pessoas como libertação do legalismo, das

¹⁶² SOBRINO, 1983, p.167-168.

¹⁶³ SOBRINO, 1983, p. 170.

¹⁶⁴ SOBRINO, 1983, p. 170-171.

¹⁶⁵ GONZÁLEZ FAUS, 1981, p. 44.

¹⁶⁶ Entre as cristologias atuais, chamadas por Sobrino de modernas, destacam-se Bultmann com sua corrente querigmática e escatológica, Pannenberg apresentando o escatológico como antecipação do futuro, ou seja, uma escatologia em forma de proléptica, além de Moltmann que desenvolve sua corrente escatológica baseada no futuro, porém apresentando a esperança como tema central. Por fim, W. Kasper que desenvolve sua cristologia em torno do Reino de Deus como abstrato universal do amor. SOBRINO, 1996, p. 166-182.

conversões sem fundamento, do autoritarismo e das forças e potentados que subjagam o homem”.¹⁶⁷

Sobrino descreve o anti-reino como a presença ativa do pecado no mundo. É um mundo desumanizado pela insensibilidade e crueldade. A concepção de que o mundo era dominado por forças demoníacas foi reforçada por Jesus. Porém, Jesus apresentou outras forças demoníacas históricas, visíveis e nomeáveis que eram vistas em grupos poderosos. Essas forças se configuram no mundo como anti-reino. A relação do Reino não é apenas *dialética* enquanto um se opõe ao outro, mas também *duélica*, ou seja, um age contra o outro.¹⁶⁸

Jesus de Nazaré anuncia o Reino de Deus e desmascara o anti-reino. A função do mediador do Reino de Deus é apresentá-lo em contraposição ao anti-reino.¹⁶⁹

Para a teologia latino-americana é de fundamental importância definir o que é o anti-reino: “é um gravíssimo pecado de injustiça, opressão e repressão que nega e se opõe à utopia”.¹⁷⁰ Por isso, a salvação que o Reino apresenta imbuí-se da libertação dos males históricos descritos por uma realidade concreta de seres humanos que são oprimidos.¹⁷¹

Sob essa relação do Jesus histórico com o Reino de Deus, faz-se necessário compreender a atitude de Jesus diante do pecado. Nesse sentido, a boa nova do Reino deve ser entendida como libertação. Pois, o anúncio do Reino se dá numa situação de pecado. Para Jesus, o pecado não é somente a negação de Deus, mas também a negação do Reino. Logo, o pecado não deve ser perdoado, mas arrancado.¹⁷² Sobrino afirma que é preciso apagar o pecado contra o Reino:

Apagar o pecado é o elemento que dá seriedade e univocidade ao aceitar na fé a vinda do Reino [...]. A denúncia que o Jesus histórico faz do pecado possui uma dupla vertente, na qual ambos os aspectos se relacionam entre si. Pecado para Jesus é rejeitar o Reino de Deus que se aproxima em graça. A essência antropológica do pecado é auto-afirmação de seu poder numa dupla vertente que leva 1) a usar seu poder para assegurar-se contra Deus e 2) para oprimir o homem.¹⁷³

¹⁶⁷ BOFF, 2012, p. 72.

¹⁶⁸ SOBRINO, 2008, p. 129.

¹⁶⁹ SOBRINO, 1990, p. 582.

¹⁷⁰ SOBRINO, 1996, p. 188.

¹⁷¹ SOBRINO, 1996, p. 189.

¹⁷² SOBRINO, 1983, p. 72.

¹⁷³ SOBRINO, 1983, p. 72-73.

Diante do pecado contra o Reino de Deus, Jesus exerce seu profetismo, denunciando tudo aquilo que possui de estrutura física e social. Ele denuncia que certas formas de convivência social não são correspondentes ao Reino definitivo, mas também não prefiguram o Reino anunciado.¹⁷⁴

A cristologia latino-americana leva em conta o anti-reino. Por isso, diferencia-se das outras cristologias, pois faz justiça ao evangelho e à realidade pobre do continente latino-americano, acabando com visões ingênuas apresentadas como ideias alienantes do Reino.¹⁷⁵ A centralidade do Reino de Deus na cristologia da libertação na América Latina se desenvolve num círculo hermenêutico:

Na cristologia da libertação ocorre entre Jesus Cristo e o Reino de Deus uma espécie de círculo hermenêutico que se constitui em princípio epistemológico para a cristologia. Com isso, queremos dizer que a circularidade hermenêutica entre Jesus e o Reino é uma condição fundamental que deve ser considerada para o conhecimento de Jesus Cristo. A pessoa e a missão de Jesus Cristo só podem ser compreendidas à luz do Reino. Do mesmo modo, o Reino de Deus só pode ser compreendido à luz da missão e da pessoa de Jesus Cristo.¹⁷⁶

Nesta perspectiva, a compreensão do Reino se dá por meio da práxis de Jesus. Por isso, faz-se necessário voltar sempre a sua prática para melhor acolher o Reino. É preciso também olhar a conflituosidade do Reino, denunciando o pecado e proclamando a libertação.¹⁷⁷

O Reino de Deus é libertação para os pobres, pregada por Jesus de Nazaré como anúncio concreto para o discipulado em uma verdadeira e atuante prática cristã. “O combate de Jesus é um combate contra o anti-reino, e esse também é um combate dos cristãos de hoje, pois o Reino de Deus, realidade presente na história, cresce em direção à sua plenificação com a prática da justiça dos cristãos”.¹⁷⁸

Esse combate é assumido na cristologia latino-americana com a entrega da própria vida. “Jesus anunciou e serviu ao Reino de Deus, e por isso morreu condenado”.¹⁷⁹ Sobrino chama o povo crucificado de “povo mártir”:

¹⁷⁴ SOBRINO, 1983, p. 74.

¹⁷⁵ SOBRINO, 1996, p. 189.

¹⁷⁶ SILVA, Ezequiel. Centralidade do Reino de Deus na Cristologia da Libertação. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL da Associação Ecumênica de Teólogos (as) do Terceiro Mundo. VIGIL, José Maria (Org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 279.

¹⁷⁷ SILVA, 2007, p. 280.

¹⁷⁸ MANZATTO, 2007, p. 31.

¹⁷⁹ SOBRINO, 1996, p. 202.

Chamar os povos do Terceiro Mundo de “povos crucificados”, “servos sofredores de Javé”, “presença de Cristo crucificado na história” é a mais importante teologização que se pode fazer deles. Contudo, queremos chamá-los também de “povo mártir”, não que com isso se acrescente algo novo, mas por razões pastorais-conjunturais e por razões teológicas de maior alcance.¹⁸⁰

Neste contexto é importante dizer que “muitos seres humanos foram assassinados por ‘encarregar-se do Reino’ e assim ‘carregam o anti-reino’. Nós os chamamos de *mártires jesuânicos* e o povo os chama simplesmente de mártires”.¹⁸¹

Abordar o martírio não é somente uma intuição cristã, mas uma opção metodológica na cristologia latino-americana. É preciso voltar a Jesus no que concerne a sua entrega pela causa do Reino de Deus. Sobrino apresenta o martírio ligado totalmente à pessoa de Cristo:

[...] no conceito do martírio se introduz essencialmente a afinidade com a realidade de Jesus: mártir não é só nem principalmente o que morre por Cristo, mas o que morre como Jesus; mártir não é só nem principalmente quem morre por causa de Cristo, mas quem morre *pela causa* de Jesus. Martírio é, pois, não só morte por fidelidade a alguma exigência de Cristo – que hipoteticamente poderia inclusive ter sido arbitrária – mas reprodução fiel da morte de Jesus. O essencial do martírio está na afinidade com a morte de Jesus.¹⁸²

Portanto, é verdadeiro afirmar que na América Latina os mártires deram a vida pela mesma causa de Jesus, que é o Reino de Deus para os pobres. Foram ameaçados, perseguidos e mortos pelo anti-reino.¹⁸³ O testemunho martirial é seguir a práxis do mártir Jesus, percorrendo a cruz e sofrimento, não como finalidade, mas como meio para uma vida plena. Ser mártir é seguir Jesus, dedicando-se à sua causa e morrer pelas mesmas razões que Ele morreu.¹⁸⁴ Esta perspectiva de uma cristologia em chave libertadora põe em relevo que todos os eventos de Jesus devem ser lidos no seguimento a partir das vítimas. Mesmo a ressurreição deve ser interpretada como uma libertação nas condições da vida histórica. Nesse sentido, o grande mártir Jesus de Nazaré, o ressuscitado impulsiona ao seguimento traduzido como luta na vida histórica. Conforme afirma, Sobrino, a ressurreição impulsiona uma força de vida:

¹⁸⁰ SOBRINO, p. 381.

¹⁸¹ SOBRINO, 2008, p. 141.

¹⁸² SOBRINO, 1996, p. 385.

¹⁸³ SOBRINO, 1996, p. 385.

¹⁸⁴ BOMBONATO, 2007, p.441

Analisamos o que dizem os textos bíblicos e conciliares sobre a realidade de Jesus Cristo, e o faremos desde uma perspectiva específica e com uma finalidade determinada. Assim, a ressurreição de Jesus é uma esperança para as vítimas como a possibilidade de viver já como ressuscitado nas condições da vida histórica.¹⁸⁵

O novo paradigma para a reflexão teológica ou mais precisamente para a reflexão cristológica é fazer uma teologia libertadora ou teologia da libertação. A relação entre Jesus Cristo e as vítimas, que são os pobres, oferece o substrato para que a teologia implique em uma prática adequada da fé cristã. Essa relação teológica entre o pobre e Jesus libertador se traduz como *intellectus amoris*. A práxis se objetiva na libertação das vítimas.

Muitas perícopes evangélicas apresentam com maior evidência o relacionamento de Jesus com os pobres e a proposta do Reino. Por exemplo, nos evangelhos, os pobres são aqueles desprezados e aos quais lhes são negados a dignidade: “Pobres são os desprezados pela sociedade vigente, os tidos como pecadores, os publicanos, prostitutas (Mc 2,16; Mt 11,19; 21,32; Lc 15,1), os simples, os pequenos, os menores (Mt 11, 25; Mc 9, 36s; Mt 10,42; 18,10.14; Mt 25, 40.45), os que exercem profissões desprezadas (Mt 21, 31; Lc 18, 11)”.¹⁸⁶

A Cristologia da libertação, segundo L. Boff, parte de dois fatores interpretativos do evento de Cristo: a conjuntura histórica e a situação de pobreza na América Latina. Pode-se perceber que no nível social existe uma opressão coletiva, exclusão e marginalização. Por outro lado, percebe-se ainda no nível humanístico, injustiça e negação da dignidade humana. Essa realidade torna-se em nível religioso um pecado social, pois é contrária ao desígnio de Deus¹⁸⁷.

2.8 A paixão e a morte como esperança libertadora

O tríplice evento que compreende a paixão, morte e ressurreição, deve ser lido numa ótica libertadora, sendo conseqüência da sua missão. Pode-se dizer que estes fatos levam sua missão ao ponto ápice, conforme atesta González Faus:

É, pois a morte de Jesus como conseqüência de sua vida, coisa que não acontece com a morte natural nem com a morte por acidente, mas só com a morte de condenado, daquele que é lançado fora do sistema humano. Como

¹⁸⁵ SOBRINO, 1999, p. 11.

¹⁸⁶ SOBRINO, 1996, p. 126.

¹⁸⁷ BOFF, 1993, p.13.

consequência de sua vida, a morte de Jesus é expressão da conflitividade de sua vida. Há indícios suficientes e seguros nos evangelhos para afirmar essa conflitividade da vida de Jesus.¹⁸⁸

Do ponto de vista da exegese, pode-se entender que a história de Jesus de Nazaré é uma história da paixão acrescida de um grande prólogo. Sobrino, citando M. Kähler, assim se expressa: “Os quatro evangelhos confirmam com toda clareza edão a máxima extensão à paixão e morte de Jesus, de maneira que os evangelhos não são outra coisa senão a história da paixão com uma longa introdução”.¹⁸⁹ Em tudo, Jesus colocava como horizonte a pregação do Reino de Deus. Por isso, toda a sua vida estava a serviço do Reino. Essa pregação foi uma ameaça para as autoridades do seu tempo. Sua pregação anunciava um profetismo que se transformava numa prática.

Jesus de Nazaré desmascara todas as propostas do anti-Reino e anuncia uma boa nova que se traduz em libertação. Ele é um homem perseguido porque estava em conflito com toda situação de opressão colocada pelas estruturas de seu tempo. Esse conflito emerge por causa do Reino de Deus.¹⁹⁰

Grosso modo, pode-se dizer que todas as suas atividades levavam à perseguição de sua pessoa. Ele é perseguido passo a passo, ou seja, Jesus é perseguido de forma sistemática. “Antes de tudo, seja qual for a historicidade de todos os detalhes, nos evangelhos aparece uma perseguição sustentada e progressiva, de modo que o final de Jesus não foi causal, mas a culminação de um processo histórico e necessário”¹⁹¹.

Jesus de Nazaré era consciente da perseguição e sabia suas causas e consequências, isto é, tal perseguição poderia levá-lo a morte. Jesus sabia que Herodes, o sinédrio e os romanos tinham poderes para matá-lo e que a perseguição contra ele poderia levar a isso. Contudo, manteve-se firme na missão, o que confirma sua fidelidade a Deus e sua misericórdia para com os homens.¹⁹²

A paixão de Jesus, fruto da perseguição, encontra dados históricos precisos. Convém lembrar que a paixão é fruto da perseguição, culminando na morte de cruz. Todas as tradições bíblicas, Marcos, Mateus, Lucas e João dão considerável importância ao itinerário da paixão, chamado de caminho para o calvário:

¹⁸⁸ GONZÁLEZ FAUS, 1981, p. 69-70.

¹⁸⁹ KÄHLER M. *apud* SOBRINO, 1996, p. 287.

¹⁹⁰ SOBRINO, 1996, p. 295-296.

¹⁹¹ SOBRINO, 1996, p. 292.

¹⁹² SOBRINO, 1996, p. 294.

Sobre a paixão de Jesus, temos informações muito precisas. A sua crucifixão e sua morte estão bem documentados nos documentos históricos exteriores (Tácito, Flávio Josefo). De fonte cristã, dispomos de quatro textos sobre a cronologia dos acontecimentos que comportam numerosas variantes, mas seguem o mesmo esquema global e dão os mesmos elementos essenciais.¹⁹³

Porém, é fundamental a pergunta sobre a consciência de Jesus diante da perseguição da morte. Nesta perspectiva, o testemunho do Batista iluminou também a consciência de Jesus. Desse modo, é pertinente também a pergunta pelo sentido que Jesus dá à sua própria morte. Não há dados de que Jesus deu um sentido transcendente a sua morte como fizeram os evangelhos. No entanto, isso não quer dizer que a morte não tenha um poder salvífico e transcendental relacionado à vida e à ressurreição. Existe a possibilidade de que sua morte tenha um significado mais abrangente do que o próprio Jesus poderia imaginar. Entretanto, esse significado é visto como um caminho radical de fidelidade ao projeto de Deus.¹⁹⁴

Os relatos dos evangelhos não dizem que Jesus deu um sentido soteriológico à própria morte. Porém, à luz de uma pregação escatológica, afirma-se que Jesus anunciava um julgamento contra toda opressão declarada aos justos. Neste sentido, o evento da morte é visto como consequência da sua pregação em vista do Reino de Deus com conotações escatológicas.¹⁹⁵

O evento da morte de Jesus é violento devido ao modo como foi realizado: morte de cruz. Normalmente, os crucificados eram bandidos, tidos como malfeitores a exemplo de Jesus.¹⁹⁶ Sob este prisma, Sobrino afirma que Jesus morreu de forma violenta conforme atesta o querigma mais antigo, tanto na sua versão mais histórica, “os quais mataram Jesus e os profetas” (1Ts 2,15), como na sua versão teologizada. “Depois de ter sido entregue, segundo os desígnios da presciência de Deus, vós o crucificastes e o matastes pelas mãos dos ímpios”(At 2,23).¹⁹⁷

Sobrino concebe a morte de Jesus a partir de duas perguntas fundamentais: a causa e o sentido da morte de Jesus. São duas perguntas com sentido histórico e teológico respectivamente. A primeira se responde não apenas baseada na análise dos fatos isolados de Jesus de Nazaré, mas da totalidade de sua história. A segunda está mergulhada no mistério de Deus. Compreende-se no mistério de uma entrega a Deus pela salvação de todos. Esse dado soteriológico se configura como libertação. Ele deu a vida pela libertação de

¹⁹³ SESBOÛÉ, 1999, p. 318.

¹⁹⁴ SOBRINO, 1996, p. 308-309.

¹⁹⁵ SOBRINO, 1996, p. 297.

¹⁹⁶ SESBOÛÉ, 1999, p. 316.

¹⁹⁷ SOBRINO, 1996, p. 287.

todos.¹⁹⁸ I Ellacuria afirma que há um paralelo identificatório: a paixão de Jesus é vista a partir do povo crucificado e a crucifixão do povo é vista a partir da morte de Jesus.¹⁹⁹

Os relatos da ceia apontam para essa entrega. Eles são carregados de elementos históricos e litúrgicos ao mesmo tempo. Porém, trata-se de um ato que condensa a decisão de Jesus em dar a vida por muitos. Assim, a morte é entendida por Jesus como um sacrifício pela libertação de todos. Ele se fez servo de todos, de modo especial para pobres e sofredores.²⁰⁰

Na ceia da despedida e ao mesmo tempo da instituição, Jesus esclarece o sentido com que ele enfrenta sua morte, apontando o significado dela para os seus discípulos e para toda humanidade. Neste sentido, pode-se dizer que Jesus tem consciência de sua morte como consequência da sua missão e aponta o significado que ela pode ter, a esperança da vinda do Reino de Deus. Em razão disso, afirma-se que sua morte foi prenunciada na ceia, apontando para a esperança da libertação definitiva.²⁰¹ Essa interpretação não é expressa propriamente por Jesus, mas deduz-se da maneira como ele falava da morte e a vislumbrou na própria ceia.

Até aqui o relato é totalmente histórico. Jesus deseja partilhar o final de sua vida e reafirmar a sua causa. “Jesus prevê seu final, mas não desespera do sentido de sua morte, mas estabelece positivamente sua esperança firme no triunfo do Reino e no de sua causa pessoal”. Jesus não diz em que consiste propriamente o sentido de sua morte, mas afirma que para ele a morte não é sem sentido, pois não anula a esperança – fórmula, além disso, em termos de Reino de Deus – o que é coerente com sua confiança depositada no Pai.²⁰²

Apesar de ser uma interpretação pós-pascal, o fato da ceia aparecer descrita através de gestos e palavras, pode ser expressa como uma realidade histórica. Torna-se relevante o fato de que na ceia Jesus anuncia sua própria morte. Desta forma, Sobrino elucida a confiança com que Jesus caminhava para a morte e a convicção de fidelidade à sua missão. A morte de cruz se torna meio de salvação. O esclarecimento da relação entre a cruz e a morte de Jesus desdobra-se em uma soteriologia libertadora. Essa libertação acontece por meio do sacrifício em uma nova aliança em favor do ser humano como realização da figura do servo sofredor. Por isso, a morte foi ápice da libertação.²⁰³

A morte de Jesus é um evento histórico e teológico ao mesmo tempo. É um evento histórico porque além de Jesus anunciá-la, também foi documentada pelos evangelhos e por

¹⁹⁸ SOBRINO, 1996, p. 287.

¹⁹⁹ ELLACURIA, 1990, p. 190.

²⁰⁰ ELLACURIA, 1990, p. 297.

²⁰¹ SOBRINO, 1996, p. 298.

²⁰² SOBRINO, 1996, p. 297-298.

²⁰³ SOBRINO, 1996, p. 298-299.

outros autores. É um evento teológico, porque a comunidade pascal deu um sentido divino e soteriológico à morte de Jesus. Porém, não se pode esquecer que foi o Filho de Deus que morreu na cruz. Sobrino explica o sentido da morte de Jesus. Essa explicação se dá em primeiro lugar porque Jesus foi considerado um profeta, cuja perseguição desencadeou até a morte. Nisto consiste o caminho da historicidade da morte, dando uma explicação sobre a causa da morte.²⁰⁴

Em segundo lugar, o sentido da morte de Jesus está na abordagem da morte a partir das profecias do Antigo Testamento como predita na própria escritura. Essa construção foi importante para se fazer uma leitura teológica da morte de Jesus.²⁰⁵

Soma-se um terceiro argumento de que Jesus morre segundo à presciência de Deus. Trata-se de uma explicação carregada de sentido teológico, afirmando a limitação da razão humana em decifrar tal sentido. Mas esse sentido vem carregado de uma esperança:

E, por outro lado, ao manter que a cruz pode ter sentido – ainda que somente em Deus – expressa a esperança de que o absurdo não é a última palavra sobre a história. Mas essa esperança não tem como fonte o saber do mistério, mas a fé nesse Deus concreto com esse desígnio concreto.²⁰⁶

Apresentar o sentido da morte em Deus deixa claro que não é uma ideia incongruente, mas que a esperança é uma possibilidade na vida do ser humano que tem um sentido concreto, a libertação plena em Jesus de Nazaré. Entretanto, pode ser muito perigoso essa afirmação se não for bem explicada, no sentido de que a cruz fosse justificada por Deus e não ao contrário, ela precisa dizer algo sobre Deus.²⁰⁷

Por isso, a morte de Jesus apresenta um Deus que realiza a libertação. Sua morte trouxe a esperança da vida. A singularidade irrepitível da morte é única e contraditória, isto é, a morte traz a vida, pois uma vez morto, não morre mais. É o cumprimento da promessa na cruz. Isso se pode chamar de cristologia da libertação. A cruz revela a seriedade do amor de Jesus que se dispõe a sacrificar-se pela humanidade. Dessa maneira, realizam-se em Jesus as profecias do servo de Javé (Is 53, 1-12).²⁰⁸

²⁰⁴ SOBRINO, 1996, p. 322.

²⁰⁵ SOBRINO, 1996, p. 321.

²⁰⁶ SOBRINO, 1996, p. 322- 323.

²⁰⁷ SOBRINO, 1996, p. 320.

²⁰⁸ SOBRINO, 1996, p. 327-328.

Fica evidente que a cruz é abraçada como ponto culminante da sua vida, que foi direcionada para o Reino de Deus objetivando a libertação por meio de uma dedicação aos pobres, primeiros destinatários de sua pregação.²⁰⁹

De acordo com a teologia paulina, Sobrino argumenta que na cruz fica patente a sua doação total em sacrificar-se para defender tudo que acreditou, ensinou e testemunhou. Por isso, até a morte pode ser interpretada como ato kenótico, ou seja, morreu também por amor ao ser humano. Trata-se de uma morte vicária ou expiatória como uma interpretação libertadora.²¹⁰

2.9 A ressurreição como esperança para os crucificados

A vida de Jesus de Nazaré não termina com a morte. Ela não aponta um Deus fracassado, mas vitorioso. Ele garantiu a esperança da salvação vista pelo povo latino-americano como libertação de toda miséria e opressão ou como a felicidade eterna. É a esperança que anima a luta e a caminhada para uma libertação plena. Neste sentido, a teologia deve ter como tema central o Reino de Deus como “esperança-práxis. Isso porque a ressurreição não deve ser analisada como evento somente glorioso. A ressurreição se insere no conjunto da vida de Jesus de Nazaré:

A história de Jesus não termina com a cruz, pois Deus o ressuscitou dentre os mortos. A cruz não é, portanto, a última palavra sobre Jesus nem a cruz dos povos é a última palavra de Deus para eles. Mas cremos que também não é preciso fazer depender unicamente da ressurreição o aspecto libertador da vida de Jesus. A ressurreição não pode ser compreendida simplesmente como um final feliz, mas como consumação intrínseca da vida de Jesus. Não é só exaltação de Jesus, é também confirmação da verdade de sua vida.²¹¹

O discurso de Pedro a respeito de Jesus de Nazaré aponta que o crucificado é o ressuscitado (At 2,23-24). Esta afirmação tem um profundo significado para a cristologia latino-americana. Tudo aquilo que será dito de Cristo, a saber: Senhor, Filho de Deus, Salvador, afirma-se a respeito de Jesus de Nazaré. Na própria confissão de fé pascal dos

²⁰⁹Essa ideia é defendida pelo teólogo R. Haight quando comenta que “Jon Sobrino dá à sua cristologia uma interpretação de Jesus o título de Jesus, o libertador. O Reino de Deus assumiu o lugar de realidade última na vida de Jesus: foi por tal empreendimento que Jesus viveu e morreu”. HAIGHT, 2003, p. 99.

²¹⁰ SOBRINO, 1996, p. 328-331.

²¹¹ SOBRINO, 1996, p. 391.

discípulos, resgata-se o Jesus histórico, recuperando a íntima e profunda ligação de que a ressurreição aponta para o crucificado e o Cristo da fé não se opõe ao Jesus histórico.²¹²

A ressurreição é uma experiência fundante para a fé dos discípulos que tem por base toda vida do Jesus histórico. Assim, o ressuscitado é o homem Jesus de Nazaré. Não é uma simples recordação da vida de Jesus, mas um evento escatológico. Trata-se da manifestação de Deus na história. Jesus continua atuando na história por meio do Cristo ressuscitado. A ressurreição é a irrupção do escatológico acontecida na história como esperança para os crucificados.²¹³

A ressurreição não é uma realidade histórica somente, mas uma realidade histórico-escatológica. Desse modo, os textos do Novo testamento expressam antes de tudo a experiência e fé real das testemunhas. Por isso, é uma esperança para as vítimas. Essa reflexão é fiel ao princípio de sua cristologia em chave libertadora: a fé em Cristo a partir das vítimas, que são os pobres.

Analisamos o que dizem os textos bíblicos e conciliares sobre a realidade de Jesus Cristo, e o faremos desde uma perspectiva específica e com uma finalidade determinada. Assim, analisamos a ressurreição de Jesus desde a esperança das vítimas – a partir da correta revelação de Deus como Deus das vítimas – e desde já a possibilidade de viver como ressuscitados nas condições da existência histórica.²¹⁴

Neste sentido, cabe sempre uma pergunta sobre o que Sobrino entende ou denomina de vítimas. Sendo fiel à cristologia em chave libertadora, as vítimas são os crucificados da história ou mais expressamente os pobres, ou seja, os que vivem na “pobreza com uma grande dificuldade de subsistir como espécie humana”.²¹⁵

Faz-se necessário assumir na reflexão cristológica o mesmo paradigma da teologia da libertação: a relação de Jesus com os pobres. Logo, deve-se assumir na cristologia a perspectiva das vítimas. Assumir a perspectiva das vítimas é apresentar a ressurreição como esperança para os pobres.²¹⁶

²¹² SOBRINO, 1983, p. 387.

²¹³ SOBRINO, 1985, p. 220 -221.

²¹⁴ Analizamos lo que dicen los textos bíblicos y conciliares sobre la realidad de Jesucristo, y lo hacemos desde perspectivas específicas y con una finalidad determinada. Así, analizamos la resurrección de Jesús desde la esperanza de las víctimas – con la correlativa revelación de Dios como Dios de las víctimas – y desde la a posibilidad de vivir ya como resucitados en la condiciones de la existencia histórica. SOBRINO, J. *La fe en Jesucristo*. Ensayo desde las víctimas. Madrid: Trotta, 1999, p. 12.

²¹⁵ “pobreza es entonces, dificultad grave de subsistir como especie humana”. SOBRINO, 1999, p. 15.

²¹⁶ SOBRINO, 1985, p. 220.

A leitura da ressurreição em chave libertadora conduz ao seguimento a Cristo ressuscitado na história, sobretudo a partir daqueles que foram os destinatários de sua missão. A ressurreição nesta perspectiva das vítimas é um evento histórico-escatológico porque parte de uma realidade concreta como meta futura: a libertação dos pobres. Neste horizonte, os pobres são caminho de seguimento ao Cristo. Esse evento se torna totalizante, uma vez que, o ressuscitado diz algo para toda história que se traduz numa esperança de salvação e libertação. Desse modo, R. Haight afirma que o salvador é o libertador:

O jeito de ser de Jesus como salvador ou libertador é proposto aqui como aquele que é continuamente aplicado a Jesus após sua morte e, à luz de uma experiência pascal, até o presente. O termo 'libertador' é utilizado mais ou menos equivalente a salvador. Em ambos os casos o termo se refere a Jesus.²¹⁷

A realidade escatológica emerge na história que caminha na esperança da libertação. Assim, a ressurreição de Jesus se faz presente no seguimento na medida em que se busca viver o seu projeto de libertação. É o resgate do que é essencial para o entendimento da ressurreição, traduzida como esperança para os pobres. Jesus de Nazaré é o homem historicamente crucificado que sofreu todo sofrimento da cruz, culminando com a morte e que ressuscitou, sendo fonte de esperança para todos os crucificados da história.²¹⁸

A justiça feita a Jesus a partir da ressurreição será realizada em benefício de todos os crucificados da história. A ressurreição é uma justiça às vítimas:

Essa afirmação verdadeira e decisiva, é muito importante, porém, deve ser mantida em sua totalidade para que a páscoa seja realmente um acontecimento de Deus por antonomásia. Deve-se manter como centralidade que o ressuscitado não é outro, senão o crucificado, de modo que o que revela Deus de maneira específica é a totalidade do acontecimento pascal, é dizer, não qualquer ressurreição, senão a do crucificado.²¹⁹

A ressurreição de Jesus é sinal do poder de Deus sobre toda opressão e injustiça, é também a confirmação de sua vida histórica. É importante frisar que a ressurreição se torna uma boa notícia para todos os sofredores da história. Há uma interação entre a ressurreição e a

²¹⁷ HAIGHT, 2003, p. 99.

²¹⁸ SOBRINO, 1985, p. 223-224

²¹⁹ Esta afirmación verdadera y decisiva, es muy importante, sin embargo, que sea mantenida en su totalidad para que realmente la pascua sea el acontecimiento revelatorio de Dios por antonomasia. Es decir, hay que mantener como cosa central que el resucitado no es otro que el crucificado, de modo que lo que revela a Dios de manera específica es a totalidad pascual, es decir, no cualquier resurrección, sino la un crucificado. SOBRINO, J. La pascua de Jesús y la revelación de Dios. *Revista Latinoamericana de Teología*, n. 34, p. 80, ene./abr.1995. UCA.

esperança, pois aquela anuncia uma boa notícia traduzida em forma de esperança. Da mesma forma, há também uma unidade entre o ressuscitado e seus seguidores.²²⁰

A cristologia latino-americana tem por objetivo apresentar a esperança para todos os oprimidos da história. Esse jeito de fazer teologia a partir da ortopraxis conduz à libertação como esperança. Desse modo, a cristologia anuncia a esperança como promessa de libertação. O Cristo ressuscitado é aquele que apresenta o Reino de Deus como mensagem de esperança. Por isso, a ressurreição leva a buscar a libertação como processual e dinâmica nas categorias históricas.²²¹

A ressurreição expressa quem é Deus para o mundo. A concepção do Deus de Jesus é visualizada no anúncio do Reino de Deus. Não é uma espiritualização da história, mas a chegada do Reino esperado como acontecimento de uma promessa que será realizada. É uma força motivadora para continuar a caminhada em busca da libertação plena. É a esperança que inspira ações libertadoras inseridas em situações bem concretas. As interpretações das parábolas do Reino exemplificam as situações cotidianas de cada ser humano.²²²

Conclusão parcial

A cristologia latino-americana apresenta o Reino de Deus como centralidade na pregação de Jesus destinado aos pobres. Esse discurso teológico sobre Jesus e sua obra surge no ambiente da América Latina, tendo como base o Cristo pobre que se encontra com os pobres deste mundo. Trata-se de uma cristologia que apresenta Jesus como libertador que se compromete com a libertação dos oprimidos, ou seja, uma cristologia que coloca em relevo as dimensões libertadoras presentes no caminho histórico de Jesus.²²³

É preciso crer que Jesus histórico é o princípio hermenêutico entre cristologia e soteriologia. A cristologia da libertação caracteriza-se como uma teologia da periferia, elaborada no chão dos pobres com uma intencionalidade universal. Ela se preocupa com o ser humano na sua globalidade, porque Jesus Cristo é autêntica fonte de humanização para mundo contemporâneo.

Portanto, abordar o Reino de Deus na cristologia latino-americana é resgatar as categorias de Jesus libertador que pregou o Reino como centralidade de sua missão destinada

²²⁰ SOBRINO, 1999, p. 44.

²²¹ SOBRINO, 1985, p. 229.

²²² MOLTMANN, 1971, p. 252-153.

²²³ SOBRINO, 1996, p. 52.

aos pobres. Por isso, a cristologia latino-americana valoriza como chave teológica a centralidade do Reino na busca do Jesus histórico ou pode-se dizer que valoriza o Jesus histórico, que pregou o Reino de Deus aos pobres. Essa cristologia tem implicações com a eclesiologia. A cristologia da libertação já se desenvolve em um contexto e, por conseguinte, é consequência dessa uma eclesialidade latino-americana da libertação num contexto.

3 O REINO DE DEUS E A MISSÃO DA IGREJA: UMA OPÇÃO PELOS POBRES NA AMÉRICA LATINA

Este capítulo terá como objetivo discorrer sobre o compromisso com Reino de Deus, isto, a missão de anunciar o Reino de Deus, tendo como fundamento a opção pelos pobres na eclesiologia latino-americana. Trata-se de uma eclesiologia que tem seus fundamentos na cristologia da libertação. Inicialmente, a eclesiologia latino-americana será abordada como a Igreja dos pobres. Com a finalidade de respaldar o porquê de uma eclesiologia decorrente da cristologia da libertação, será de fundamental importância definir o que se entende por opção pelos pobres, através de uma fundamentação bíblico-teológica. Por fim, serão apresentadas as linhas dessa opção nas conferências episcopais do magistério latino-americano em consonância com a prática do Jesus histórico. Neste sentido, será abordada a temática das comunidades eclesiais de base como expressão concreta e visível de uma eclesialidade consolidada a partir da cristologia latino-americana da libertação.

3.1 A eclesiologia latino-americana

A partir da visão eclesiológica e pastoral implementadas pelo Concílio Vaticano II (1962-1965) é que no continente latino-americano, a Igreja desenvolveu uma eclesiologia com o rosto próprio. Assim, L. Boff comenta: “De uma Igreja centrada em devoções formais e em manifestações religiosas de massa, absorvida com problemas familiares e educacionais, avança para uma Igreja aberta aos problemas sociais e políticos, sensível ao grito dos oprimidos”.¹

A recepção do Concílio Vaticano II na América Latina foi marcada pela busca de uma Igreja dos pobres. Esse foi um caminho que se abriu a partir das intuições conciliares. Os padres conciliares afirmaram na Constituição Dogmática sobre a Igreja, *Lumen Gentium*:

Mas, assim como Cristo realizou a obra da redenção na pobreza e na perseguição, assim a Igreja é chamada a seguir pelo mesmo caminho para comunicar aos homens os frutos da salvação. Cristo Jesus “que era de condição divina despojou-se de si próprio tomando a condição de escravo” (Fl. 2, 6-7) e por nós, “sendo rico, fez-se pobre” (2 Cor 8,9): assim também a Igreja, embora necessite dos meios humanos para o prosseguimento da sua missão, não foi constituída para alcançar a glória terrestre, mas para divulgar a humildade e abnegação, também com o seu exemplo. Cristo foi enviado

¹ BOFF, L. *O caminhar da Igreja com os oprimidos: do vale de lágrimas à terra prometida*. 3. ed. São Paulo: Vozes, 1988, 1998, p. 62.

pelo Pai “a evangelizar os pobres... a sarar os contritos de coração” (Lc. 4,18), “a procurar e salvar o que perecera” (Lc 19,10). De igual modo, a Igreja abraça com amor todos os afligidos pela enfermidade humana; mais ainda, reconhece nos pobres e nos que sofrem a imagem do seu fundador pobre e sofredor, procura aliviar as suas necessidades, e intenta servir neles a Cristo. Enquanto Cristo “santo, inocente, imaculado” (Hb 7,26), não conheceu o pecado (cfr. 2 Cor. 5,21), mas veio apenas expiar os pecados do povo (Hb 2,17), a Igreja, contendo pecadores no seu próprio seio, simultaneamente santa e sempre necessitada de purificação, exercita continuamente a penitência e a renovação (LG, n. 8).

Sobrino argumenta que o lugar dos pobres na cristologia latino-americana é a Igreja dos pobres como lugar social.² Essa mesma perspectiva é também desenvolvida por J. Lois quando afirma que a cristologia da libertação tem um lugar social e eclesial. Trata-se do lugar no qual o teólogo está inserido e desenvolve sua reflexão cristológica a partir da hermenêutica da práxis.³

O lugar eclesial é um dado real da cristologia que está inserido numa realidade global, chamada de mundo dos pobres, tornando-se um lugar social-teológico.⁴ L. Boff afirma com toda clareza que essa opção pelos pobres faz da cristologia fundamentalmente parcial:

Para adequadamente compreender a articulação dessa cristologia é mister, considerar previamente, dois dados: a relevância da libertação sociopolítica para a cristologia e o lugar social a partir de onde se elabora a reflexão cristológica. O teólogo não vive nas nuvens; é um ator social, situado dentro de um determinado lugar na sociedade, produz conhecimentos e significações utilizando os instrumentos que a situação lhe oferece e lhe permite, tem destinatários definidos, encontra-se, pois, inserido dentro de um conjunto social global. Os acentos e a temática cristológica são definidos pelo que emerge relevante a partir de seu lugar social.⁵

É um lugar eclesial do qual provém uma cristologia chamada de libertação. Nesta abordagem, Sobrino entende que o mais amplo e fundamental não é definir a Igreja como lugar real da cristologia, denominada de segunda eclesialidade, mas o fundamental é o seguimento, chamado de primeira eclesialidade. Em decorrência disso, por primeira eclesialidade, Sobrino entende que dentro da Igreja se realiza a substância eclesial, que nela há fé, esperança e caridade reais. Dito cristologicamente, trata-se da realização do seguimento

² SOBRINO, 1996, p. 50.

³ LOIS, 2009, p. 224-230.

⁴ SOBRINO, 1996, p. 54.

⁵ BOFF, 2012, p. 14-15.

de Jesus libertador. Assim, a Igreja se converte em sacramento de Cristo e chega a ser seu corpo na história.⁶

A segunda eclesialidade é a transmissão dos dados revelados para salvaguardar as verdades fundamentais da fé. Ela é ato segundo porque os não-cristãos podem encontrar nesses textos fontes para sua vida sem necessariamente pertencer à Igreja. Porém, reconhece que por meio da Igreja, estes dados revelados são transmitidos. A segunda eclesialidade é a configuração da Igreja como guardiã do depósito da fé.⁷

Na verdade, a relação eclesiológica-cristológica consiste em uma corporificação da ação e da realidade de Jesus Cristo para que se insira a incorporação de Cristo na história. Na visão da cristologia da libertação, é através do seguimento que a Igreja concretiza a prática libertadora de Jesus. Ela se tornará sacramento da ação libertadora de Jesus, sendo a história o lugar onde se exerce o seguimento. É nesse sentido, que a Igreja tem como lugar eclesial os pobres.⁸

Desta forma, o lugar social determina a cristologia que se quer desenvolver. Na América Latina, o lugar social deu origem à cristologia da libertação, cujo objetivo é pensar toda a teologia a partir do mundo dos pobres.⁹ Segundo L. Boff a causa e o comprometimento da cristologia é Jesus libertador:

A cristologia que proclama Jesus Cristo como Libertador quer comprometer-se com a libertação econômica, social e política dos grupos oprimidos e dominados. Pretende perceber a relevância teológica que se acha na libertação histórica das grandes maiorias de nosso continente e se diz a si mesma: eis o que deve pensar; eis o caminho pelo qual se deve incentivar a práxis. Quer articular de tal maneira o conteúdo da cristologia e criar um estilo que ponha em destaque as dimensões libertadoras presentes no caminho histórico de Jesus.¹⁰

O lugar eclesial da cristologia latino-americana coloca a Igreja em ligação direta com o lugar social, que é o mundo dos pobres. Essa opção teológica se realiza dentro de uma prática de fé libertadora.¹¹ Segundo J. Lois, o lugar eclesial da cristologia da libertação é a Igreja dos pobres. É na Igreja dos pobres que se realiza o seguimento a Jesus por meio da

⁶ SOBRINO, 1996, p. 51.

⁷ SOBRINO, 1996, p. 51

⁸ SOBRINO, 1985, p. 36.

⁹ SOBRINO, 1996, p. 54.

¹⁰ BOFF, 2012, p. 15-16.

¹¹ SOBRINO, 1996, p. 52.

adesão à causa do Cristo libertador.¹² Sobrino argumenta que “a Igreja dos pobres é uma ruptura com outras formas tradicionais de ser Igreja e que nessa Igreja dos pobres aparece uma plenitude maior, uma maior autenticidade da própria Igreja”.¹³Essa é uma novidade substancial e ao mesmo tempo uma ruptura com outros modelos eclesiológicos. Segundo Sobrino, a Igreja dos pobres é a ressurreição da própria Igreja. Sob este prisma, acontece a grande novidade na eclesiologia: a Igreja dos pobres não é outra coisa senão continuar a missão de Jesus.¹⁴

De acordo com R. Muñoz “Jesus exerce seu ministério como messias dos pobres a serviço de um povo oprimido e com as esperanças muitas vezes frustradas”.¹⁵ Por isso, a raiz teológica da Igreja dos pobres está relacionada a Cristo. Isso porque o discurso sobre a Igreja dos pobres não é uma metáfora, nem apenas uma descrição de um fato, nem tampouco uma sociologia eclesial.¹⁶

A cristologia latino-americana na concepção de I. Ellacuria compreende a Igreja como o povo de Deus que prossegue na história na qual Jesus selou definitivamente a presença de Deus entre os homens. Por isso, a Igreja é sacramento de salvação no mundo. Isso acontece de tal maneira que Jesus é o primeiro sacramento de salvação e a Igreja participa dessa sacramentalidade como continuadora e realizadora da missão de Jesus.¹⁷

A sacramentalidade do corpo histórico de Cristo se dá por meio do seu próprio fundador: “Jesus foi o corpo histórico de Deus, a plena realidade de Deus entre os homens, e a Igreja deve ser o corpo histórico de Cristo, o caminho que Jesus foi de Deus Pai”.¹⁸Enquanto a Igreja é animada pelo Espírito, continuam na história a vida e missão de Jesus como presença visível e ativa. A fundação da Igreja é descrita por monsenhor Romero não de forma jurídica, mas como continuadora da missão de Jesus:

A fundação da Igreja não deve ser entendida de maneira legal e jurídica, como se Cristo tivesse dado uma doutrina a alguns homens e uma carta magna fundacional, permanecendo separado dessa organização. Não é assim. A origem da Igreja é algo mais profundo. Cristo fundou sua Igreja para

¹² LOIS, 2009, p. 227.

¹³ SOBRINO, J. *Ressurreição da verdadeira Igreja: os pobres, lugar teológico da eclesiologia*. São Paulo: Loyola, 1982, p. 94.

¹⁴ SOBRINO, 1992, p. 94.

¹⁵ MUÑOZ, Ronaldo. *A Igreja no povo: para uma eclesiologia latino-americana*. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 59.

¹⁶ SOBRINO, 1982, p. 95.

¹⁷ ELLACURIA, I. *La Iglesia de los pobres*. In: ELLACURIA, I; SOBRINO, J. *Mysterium Liberacionis*. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Madrid: Trotta, 1990, v. 2, p. 127-128.

¹⁸ Jesús fue el cuerpo histórico de Dios, la actualidad plena de Dios entre los hombres, y la Iglesia debe ser el cuerpo histórico de Cristo, al modo como Jesús lo fue de Dios Padre. Cf. ELLACURIA, 2009, p. 131.

continuar presente na história dos homens, precisamente através desse grupo de cristãos que compõem a sua Igreja. A Igreja é, então, a carne na qual Cristo se concretiza, ao longo dos séculos, sua própria vida e sua missão pessoal.¹⁹

Sobrino fala de uma Igreja samaritana e misericordiosa. Trata-se de uma Igreja que se parece com Jesus. Pois, sem essa semelhança com Ele, a Igreja não se fará notar como comunidade de Jesus.²⁰ Esse princípio de misericórdia deve atuar na Igreja de Jesus, uma vez que a faz descentralizada, ou seja, sair de si mesmo:

Determinar qual é seu lugar é o problema fundamental para a Igreja. A proposta formal é conhecida: seu lugar é o mundo, uma realidade logicamente exterior a ela mesma. Pois bem, o exercício da misericórdia é o que coloca a Igreja fora de si mesma e num lugar bem preciso: ali onde acontece o sofrimento humano, ali onde se escutam os clamores dos humanos [...]. O lugar da Igreja é o ferido no caminho – conhecida ou não, física e geograficamente, este ferido com o mundo intra-ecclesial –; o lugar da Igreja é “o outro”, a alteridade mais radical do sofrimento alheio sobretudo quando é em massa, cruel e injusto.²¹

Tudo isso se justifica porque “a Igreja tem por base o núcleo inicial dos discípulos chamados por Jesus para segui-lo em seu ministério”.²² É nesta perspectiva que L. Boff afirma:

A Igreja não deixa de ser um mistério de fé por herdar na história o mistério de Cristo e de seu Espírito e por nela encontrar o Reino sua expressão consciente e institucionalizada. Mas ela é também a resposta humana organizada que os seguidores de Jesus deram ao dom de Deus; por isso é, sem divisão e sem confusão a um tempo divina e humana, participando da fraqueza de todo humano e da glória de todo divino.²³

Por isso, não se quer entrar em questões eclesiológicas sobre a fundação da Igreja, mas tornar relevante o movimento de Jesus como indispensável para a compreensão da Igreja nos textos do Novo Testamento, sobretudo dos evangelhos sinóticos. R. Velasco corrobora essa ideia ao afirmar que as experiências pré-pascais dos discípulos de Jesus são elementos

¹⁹ A fundación de la Iglesia no hay que entenderla de una manera legal y jurídica, como si Cristo hubiera entregado a unos hombres una doctrina y una Carta Magna fundacional, permaneciendo él separado de esa organización. No es así. El origen de la Iglesia es algo más profundo. Cristo fundó su Iglesia para seguir estando presente él mismo en la historia de los hombres, precisamente a través de ese grupo de cristianos que forman su Iglesia. La Iglesia es, entonces, la carne en la que Cristo concreta, a lo largo de los siglos, su propia vida y su misión personal. Mons. Oscar Romero, *La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia*. Fiesta del Divino Salvador del Mundo, 6 de agosto de 1977, tomo I-II, p.229-238. (segunda Carta Pastoral).

²⁰ SOBRINO, 1994, p. 31.

²¹ SOBRINO, 1994, p. 39.

²² MUÑOZ, 1985, p. 77.

²³ BOFF, 2010, p. 83.

integrantes da experiência pascal, sendo necessárias para compreensão adequada do processo histórico em que nasce a Igreja.²⁴ Por isso, a reflexão cristológica que parte do Jesus histórico desemboca na continuidade do seguimento a Jesus libertador através da opção pelos pobres, que é a missão da Igreja na América Latina.

Por isso, Sobrino esclarece que Jesus pretendeu com a Igreja restaurar o resto de Israel que era fiel às tradições de seu povo.²⁵ Neste sentido, é de suma importância apresentar traços de uma Igreja libertadora que é prefigurada no povo da antiga aliança e realizada na pessoa de Jesus libertador.

3.2 Imagens bíblicas de uma Igreja libertadora

A definição da Igreja como povo de Deus, defendida pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), resgata uma noção já empregada pela patrística, além de aludir que a sua origem e realização plena da própria Igreja está no eterno desígnio de Deus. Essa categoria evoca a Igreja preparada na Antiga Aliança com a eleição de Israel, sinal da reunião futura de todas as nações, tendo sua fundação nas palavras e ações de Jesus Cristo. Tem sua instituição, sobretudo por intermédio da sua morte redentora e da sua ressurreição. É santificada pelo derramamento do Espírito Santo, no dia de Pentecostes. Caminha para sua realização plena no fim dos tempos como assembleia do povo eleito santificado (LG, n. 2).

De fato, é dessa tradição veterotestamentária que provém as imagens referentes à Igreja. O próprio conceito de Israel enquanto povo eleito de Javé, desmembrado em várias expressões como “povo de Javé” (Ex 19, 4-7; Dt 4; 7, 6-12; 32, 8-14) ou “doze tribos de Israel” (Gn 49, 1-18; Dt 33) remete a uma organização tribal como famílias ou clãs de Javé. Também a noção de Reino de Javé (*malkut Yahweh*) fundamentada nos seguintes textos (Sl 102,19; 144, 11-13) ou mesmo “Reino de Davi” (2Sm 7,8-17; 23, 1-17; 1Cr 17, 14) remete à soberania de Deus. Essas imagens estão integradas no conceito de assembleia como a “comunidade de culto” ou “congregação de Javé” (*qahal Yahweh, εκκλησια κυριου*) com a finalidade de manifestar uma pertença a Javé.²⁶

²⁴ VELASCO, 1996, p.23.

²⁵ SOBRINO, 1985, p. 125.

²⁶ WIEDENHOFER, Siegfried. G. Ecclesologia. In: SCHNEIDER, Theodor. (Org.). *Manual de Dogmática*. Petrópolis: Vozes, 2000, v. 2, p. 59.

Jesus não quis fundar uma comunidade especial, mas congregar o movimento do povo consagrado a Javé. “Neste sentido o movimento de congregação pré-pascal de Jesus representa a pré-história da Igreja pós-pascal”.²⁷

Na origem da Igreja como comunidade primitiva cristã, oriunda do interior do judaísmo, tem-se a consciência de pertença a Israel.²⁸ Ocorre que a experiência pascal desencadeia uma nova mensagem originante para a Igreja de tal forma que o grupo dos discípulos de Jesus é convertido por essa vivência pascal. É preciso acrescentar que essa experiência pascal faz ressoar tudo que o grupo dos discípulos viveu como convívio histórico com Jesus de Nazaré.²⁹

Desse modo, tudo que o movimento de Jesus viveu antes da páscoa foi agora recuperado pela ressurreição. Revive-se naquele grupo a missão de Jesus: “opção por ser pobres para optar pelos pobres e desencadear a luta por libertação”.³⁰

Nesta mesma perspectiva Sobrino afirma que “a Igreja é, então parte integrante e essencial do próprio fato da ressurreição de Cristo”.³¹ Nesse sentido, afirma-se que o ressuscitado é o crucificado:

O ressuscitado que faz surgir a comunidade não é qualquer homem, nem qualquer Cristo, mas o crucificado Jesus de Nazaré [...]. E por isso com relativa rapidez, a Igreja recupera em sua fé e em sua teologia, as afirmações – certamente teologizadas – da vida de Jesus que conduzem à cruz e à ressurreição. Não é este o momento de repetir os traços do Jesus histórico, mas sim de recordar, ao menos, seu ministério para com os pobres, sua solidariedade para com eles, sua compaixão para com as multidões, seus ataques aos poderosos, e a conduta e julgamento que sofre por parte desses grupos.³²

Sob esse ângulo, pode-se dizer que a Igreja surge dentro de uma experiência pascal, porém condicionada pelo encadeamento da vida histórica de Jesus, ou seja, em uma vida concreta e solidária com os pobres, empenhada no serviço a eles.³³

Para Sobrino, a tarefa da eclesiologia na América Latina é resgatar essa condição pascal da Igreja sempre ligada aos pobres. Nisto consiste a ressurreição da Igreja: “na medida em que está surgindo a Igreja dos pobres, está surgindo também um novo modo de ser Igreja e

²⁷ WIEDENHOFER, 2000, p. 61.

²⁸ MUÑOZ, 1985, p. 77.

²⁹ VELASCO, 1996, p. 48-49.

³⁰ VELASCO, 1996, p. 49.

³¹ SOBRINO, 1994, p. 96.

³² SOBRINO, 1994, p. 98.

³³ SOBRINO, 1994, p. 98.

por isso falamos de ‘ressurreição’ da Igreja”.³⁴ Essa ação da Igreja se desenvolve como *ekklesia*, isto é, como reunião do povo de Deus.³⁵

É mergulhado na fé de uma comunidade que o teólogo faz e desenvolve a sua teologia, tendo como objeto a mesma fé em Cristo somada ao exercício de uma prática salvífica de libertação.³⁶ Na América Latina, a fé realizada em Cristo privilegia sua presença nos pobres.³⁷

A Igreja, comunidade dos discípulos de Jesus, tem como finalidade dar testemunho da libertação total do ser humano.³⁸ Trata-se de uma eclesiologia que tem sua fundação em Jesus Cristo e que se sente interpelada a partir dos oprimidos, vividos na conjuntura latino-americana.³⁹ É nessa perspectiva que “a Igreja torna-se fermento na massa e instrumento salvador de um Deus que se revelou como Deus da vida, o Deus-conosco, o Deus que nos mostrou em Cristo sua radicalidade humana”.⁴⁰

O mistério dos pobres é anterior à missão de uma Igreja constituída. Doravante, isso implica uma relação com os pobres de modo histórico: na sua constituição, a Igreja não pode afastar-se dessa opção, incorrendo no distanciamento de algo essencial para história, o que necessariamente deverá ser também para a Igreja.⁴¹

Na Igreja são perceptíveis realidades prévias à opção pelos pobres: Deus, Cristo e sua Palavra. Isso significa que Deus amou-nos por primeiro (1Jo 4,19). Entretanto, a pedagogia da opção pelos pobres é assumida como seguimento a Jesus libertador. Por isso, abandonar a figura histórica do mistério dos pobres é abandonar também o mistério de Deus.⁴²

É na opção pelos pobres que se decide a essência histórica da Igreja de Jesus. Deixar de lado a opção pelos pobres é esconder categoricamente a substância da Igreja. Nisto reside a radicalidade e a complexidade da opção pelos pobres para a Igreja: dessa opção configuram-se essencialmente sua missão e sua identidade histórica.⁴³ A missão da Igreja no mundo deve estar comprometida com os necessitados:

A pregação da Igreja no mundo poderá ser muito comprometida junto aos necessitados ou muito reconciliadora; os serviços que presta através da iniciativa dos cristãos, ou de suas organizações, poderão ser bastante

³⁴ SOBRINO, 1994, p. 105.

³⁵ SOBRINO, 1985, p. 36.

³⁶ SOBRINO, 1985, p. 94.

³⁷ SOBRINO, 1985, p. 95.

³⁸ GUTIÉRREZ, G. *A verdade vos libertará: confrontos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 175.

³⁹ GUTIÉRREZ, G. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 309.

⁴⁰ MUÑOZ, 1985, p. 124.

⁴¹ SOBRINO, 2003, p. 285.

⁴² SOBRINO, 2003, p. 286.

⁴³ SOBRINO, 2003, p. 287.

oportunos e eficazes. Mas se suas relações internas e seu próprio trabalho não contiverem a marca da comunidade e da responsabilidade, a Igreja dificilmente poderá ser sinal de fraternidade para os homens.⁴⁴

A relação entre a Igreja e os pobres é salvífica, embora não aconteça apenas numa direção, ou seja, os pobres recebem e oferecem à Igreja. Trata-se de uma dialética, a Igreja anuncia a salvação aos pobres. Entretanto, os pobres oferecem salvação histórica à Igreja e à humanidade.⁴⁵

Os pobres normalmente chamados de empobrecidos e vítimas, não realizam uma redenção à maneira da expiação vicária. Eles carregam o pecado do mundo: isso é uma tese histórica. Porém, faz sentido dizer que apontam algo importante para a salvação do mundo. Essa é a tese de fé corretamente historicizada, e em parte também é histórica. Os pobres vivem no mundo os valores humanos e cristãos. Dessa forma, acontece um círculo soteriológico: ao “salvar” a Igreja e o mundo, os pobres capacitam a Igreja para que esta se empenhe na salvação e libertação do povo crucificado.⁴⁶

Com essa reflexão, a opção pelos pobres é imanipulável porque está no mistério de Deus. Essa advertência é oportuna para que não se banalize os pobres e o seu mistério. Em suma, a opção pelos pobres não se deve prender à pastoral categorial sem que se fundamentem suas raízes numa profunda experiência de fé. Sob essa perspectiva, tiram-se duas conclusões: dar e receber dos pobres.⁴⁷

O mundo dos pobres inclui uma dimensão teologal, isto é, a predileção de Deus por eles é uma opção cristológica, no sentido de que Cristo está presente neles.⁴⁸ Ao definir a Igreja latino-americana como Igreja dos pobres, convém discorrer sobre o sentido dessa opção preferencial pelos pobres.

3.3 Fundamentos histórico-cristológicos da opção pelos pobres na eclesiologia latino-americana

De acordo com Sarah Telles, a categoria pobre ou pobreza é portadora de uma polissemia conceitual. Também os diferentes e abrangentes significados a respeito da pobreza

⁴⁴ MUÑOZ, 1985, p. 126.

⁴⁵ SOBRINO, 2003, p. 287.

⁴⁶ SOBRINO, 2003, p. 287.

⁴⁷ SOBRINO, 2003, p. 283-308.

⁴⁸ SOBRINO, 2008, p.98.

e das desigualdades sociais variam consoante a sociedade e o período histórico.⁴⁹ Por isso, faz-se necessário procurar entender essa categoria relevante para a teologia na América Latina. Segundo Vera Telles, os pobres são as classes baixas, classes inferiores, ou seja, aqueles que vivem na expectativa da proteção ou da caridade de superiores. Por isso, eles não têm nome, rosto, identidade, interioridade e nem vontade.⁵⁰

A Igreja na América Latina ao perceber essa realidade de espoliada pobreza começou a tomar posição a partir de uma opção pelos pobres, fazendo uma releitura teológica e tendo como fundamento as categorias pobres presentes na história do povo de Deus.⁵¹

Sendo a opção pelos pobres um tema relevante para a teologia latino-americana, convém melhor definir o termo pobre com suas consequências práticas para a vida eclesial neste continente.⁵² Em outras palavras, é preciso tornar claro o alcance prático da opção pelos pobres.

Os pobres são os que sofrem de uma carência econômica, ou seja, estão privados dos bens materiais necessários para uma vida digna.⁵³ O pobre pode ser definido com três adjetivos: coletivo, conflitivo e alternativo.⁵⁴ O pobre coletivo é conceituado como pobreza social, estrutural e massiva, isto é, são classes, massas e povos inteiros. O pobre conflitivo é resultado de um fenômeno social, ou seja, são os reduzidos à pobreza, denominados de empobrecidos. Os pobres alternativos estão ligados à ideia de revolução e reclamam um processo alternativo.⁵⁵

A teologia da libertação é feita a partir deste lugar social, isto é, junto aos pobres, abraçando sua causa e compartilhando de suas lutas. É uma teologia elaborada a partir dos pobres e com os pobres, animada pela fé eclesial.⁵⁶ Esta práxis social e eclesial suscita uma pergunta: que imagem de Deus revela-se nesta caminhada de libertação?

Por esse motivo, a opção pelos pobres se fundamenta na imagem de um Deus libertador. “A imagem do Deus da Bíblia é o Deus que tirou Israel do Egito (no Antigo

⁴⁹ TELLES, Sarah Silva. A categoria pobre: o que tem a dizer a sociologia. In: RIBEIRO, Pedro A. de Oliveira (org.). *A opção pelos pobres no século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 29-30.

⁵⁰ TELLES, Vera da Silva. *Pobreza e cidadania*. São Paulo: USP – Curso de Pós-Graduação em Sociologia, 2001, p. 42-43.

⁵¹ GUTIÉRREZ, G. Teologia da Libertação: perspectivas. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 113.

⁵² BOFF, 1988, p. 130.

⁵³ PIXLEY, Jorge; BOFF, Clodovis. *A opção pelos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1986, p.19.

⁵⁴ PIXLEY; BOFF, 1986, p. 19.

⁵⁵ BOFF, 1988, p. 130

⁵⁶ BOFF, L. *E a Igreja se fez povo: eclesiogênese, a Igreja que nasce da fé do povo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 23.

Testamento) e o Deus que ressurgiu Jesus Cristo dos mortos (no Novo Testamento)”.⁵⁷ L. Boff expressou de forma categórica: “Relevante é a imagem do Deus do Êxodo, que escuta o grito do oprimido, do Deus que toma partido pelos cativos judeus contra seu opressor, Faraó, o Deus da ternura pelos humildes como aparece nos profetas ou o Deus da vida que opta pelos pobres porque lhes quer garantir a vida tão ameaçada”.⁵⁸

O relato do Êxodo apresenta um Deus que ouve os gemidos que os capatazes arrancavam dos escravos. É um Deus que toma partido em prol do oprimido. Em síntese, o Êxodo revela um Deus libertador. Este era o ponto central para as tribos de Israel: Javé é um Deus libertador.⁵⁹ A monarquia davídica e a literatura dos círculos proféticos dão notoriedade à predileção de Javé pelos pobres, bem como a literatura sapiencial que canta a defesa dos oprimidos.⁶⁰

Grosso modo, pode-se dizer que na Bíblia a palavra assume diversos significados. Também, não sendo o objetivo percorrer cada período da história do povo de Deus em busca do conceito pobre, elege-se a explicação de algumas palavras fundamentais, que o Antigo Testamento usa para que se entenda a relevância do tema nos escritos veterotestamentário.⁶¹

A palavra “*ani*” aparece setenta e cinco vezes, sendo traduzida por “o curvado” que vive sobopressão. Trata-se do oprimido, humilhado, miserável e aflito. Como consequência dessa situação não consegue levantar a cabeça. É pobre em detrimento do opressor.⁶² O termo “*ani*” significa literalmente “aflito” e quando é empregado indica uma “classe baixa”, indigente e sujeita à opressão sem meios para se defender.⁶³

O termo “*anaw*” aparece vinte vezes e significa “pequeno” e “humilde” diante de Deus e denota uma condição interior. Essa palavra aparece também na sua forma plural e tem o mesmo significado. Os termos “*anaw*” e “*ani*” vêm da mesma raiz “*anah*”, que assume o significado de agachar, curvar e oprimir.⁶⁴ De fato, “*anaw*” é forma aramaizada que corresponde a “*ani*”, mas usada no sentido religioso. É muitas vezes traduzido por humilde ou aquele que não tem forças para resistir, dado à forma de sua imprecisão.⁶⁵

⁵⁷ PIXLEY; BOFF, 1986, p. 37.

⁵⁸ BOFF, 1986, p. 22.

⁵⁹ PIXLEY; BOFF, 1986, p. 38-50.

⁶⁰ PIXLEY; BOFF, 1986, p. 51-55.

⁶¹ OROFINO, Francisco. A categoria pobre na Bíblia: *permanência e mudança*. In: RIBEIRO, Pedro A. de Oliveira (org.). A opção pelos pobres no século XXI. São Paulo: Paulinas, 2011, p.122-124.

⁶² OROFINO, 2011, p. 126.

⁶³ MCKENZIE, John L. Dicionário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1983, p.729.

⁶⁴ OROFINO, 2011, p. 126.

⁶⁵ MCKENZIE, 1983, p.729.

O vocábulo “*dal*” aparece quarenta e oito vezes exprimindo-se como “o reduzido”, “insignificante”, “fraco”, “deprimido”, “magro”, “pequeno” e “pobre”. Esse termo indica uma situação de marginalização generalizada, por não possuir valor.⁶⁶ “*Dal*” significa “desfalecido”, ou seja, é uma classe social cuja fraqueza deriva de sua indigência.⁶⁷

A expressão “*ebyoon*” aparece sessenta e uma vezes e significa “carente”, “necessitado”, “indigente”, “oprimido”, “pobre” e “mendigo”. Numa relação com Deus é usado para designar pecador.⁶⁸ Esse termo significa propriamente pobre e necessitado.⁶⁹

A palavra “*rash*” que significa “pobre” é um termo mais tardio, não aparecendo na literatura profética, sendo usado com mais frequência no livro dos provérbios.⁷⁰

Esses termos mostram como a literatura veterotestamentária constatou a categoria pobre e a documentou. A existência dessa categoria questiona o “*ethos*” da comunidade de Israel, denunciando-o como situações contrárias ao projeto de Javé.⁷¹ Para G. Gutiérrez a pobreza na Bíblia é um estado escandaloso:

A pobreza é para a Bíblia um estado escandaloso atentatório da dignidade humana e, por conseguinte, contrário à vontade de Deus. Revela-se este repúdio com toda clareza no vocabulário empregado. No Antigo Testamento, o termo menos usado para definir pobre é “*rash*”, que tem um sentido melhor dito neutro. Pobre é, por isso, “*ebyon*”, o que deseja, o mendigo, aquele a quem falta algo e espera-o de outro. É também o “*dal*”, o débil, o fraco: a expressões fracos do país (o proletariado rural) encontra-se com grande frequência. Pobre é igualmente o “*ani*”, o encurvado, que está sob um peso, o que não está na posse de toda sua capacidade e vigor, o humilhado. É também, finalmente, o “*anaw*”, da mesma raiz do vocábulo anterior, mas que mais facilmente tomará uma acepção religiosa: o humilde perante Deus.⁷²

Esse estado escandaloso é marcado por uma convicção profunda que perpassa toda a literatura do Antigo Testamento: se houvesse fidelidade à aliança, tendo como pressuposto a liberação do Egito, não acarretaria opressão nem empobrecimento. O surgimento do pobre é sinal de que a aliança foi rompida.⁷³ Isso porque “a história da qual parte a fé bíblica é uma

⁶⁶ OROFINO, 2011, p. 126.

⁶⁷ MCKENZIE, 1983, p.729.

⁶⁸ OROFINO, 2011, p. 126.

⁶⁹ MCKENZIE, 1983, p.729.

⁷⁰ OROFINO, 2011, p. 126.

⁷¹ OROFINO, 2011, p. 126.

⁷² GUTIÉRREZ, 1979, p. 238.

⁷³ OROFINO, 2011, p. 127.

história aberta ao futuro. A libertação do Egito é um fato que passaria a ser relido constantemente, iluminando outras intervenções de Javé”.⁷⁴

Consoante afirma L. Boff, no que concerne à teologia da libertação, não se pode descartar esses dois momentos imprescindíveis: o êxodo e os profetas. O êxodo porque elabora a gestação da libertação político-religiosa de um povo escravizado que se torna pelo compromisso de fidelidade à aliança e à eleição divina, o povo de Deus. Os profetas, por sua irredutível proteção do Deus libertador, marcados por uma eficaz denúncia das injustiças, pleiteando os direitos dos pequenos e proclamando a chegada do mundo messiânico.⁷⁵

As coleções de leis contêm estatutos de defesa do pobre (Ex 21,2; 23,10-11; 22,21-14). A literatura profética afirma que o crescimento da riqueza e a expansão da miséria são condições gravíssimas e desumanas durante o período da monarquia. Um exemplo típico é o profeta Amós que condena esses crimes como reprovados por Javé (Am 2,7; 4,1; 5,11). Também Isaías profere uma maldição para aqueles que expandem seus latifúndios, negam a justiça aos pobres, oprimindo-os e exigindo os saldos de seus débitos (Is 5,8; 10,2; 3,15).⁷⁶

Fica patente que a literatura pré-exílica organizou as leis sociais com intuito de configurar o privilégio dos pobres à aliança com Javé. Com igual notoriedade, o profetismo, não obstante as várias matizes, manteve a viva tradição de Javé como o Deus dos pobres.⁷⁷

Essa concepção terá influência na elaboração da espera messiânica de Jesus, ou seja, ao longo da caminhada do povo de Deus, os relevantes temas do Antigo Testamento agrupam em torno da figura do Messias como um rei pobre e servo (Zc 9,9; Is 42, 1-9).⁷⁸ A opção pelos pobres no Novo Testamento não deriva apenas das palavras de Jesus, mas também de sua vida. De acordo com Sobrino, Jesus tinha uma grande predileção pelos pobres e marginalizados: “segundo as narrações evangélicas, é sabido que Jesus, durante a sua vida, se cercou de pecadores, publicanos, doentes, leprosos, pobres, samaritanos, pagãos e mulheres e os favoreceu. Este fato em sua globalidade é reconhecido como uma característica histórica da práxis de Jesus”.⁷⁹

No Novo Testamento, o vocábulo grego “*ptochós*” é usado para designar pobre, assumindo o significado de miserável ou não ter o necessário para sobreviver.⁸⁰ Segundo

⁷⁴ GUTIÉRREZ, 1981, p. 19.

⁷⁵ BOFF, 2010, p. 53-54.

⁷⁶ MCKENZIE, 1983, p. 730.

⁷⁷ PIXLEY; BOFF, 1986, p. 60-64.

⁷⁸ OROFINO, 2011, p. 131.

⁷⁹ SOBRINO, 1985, p. 205.

⁸⁰ GUTIÉRREZ, 1979, p. 238.

Sobrino, o termo “*ptochós*” é o mais empregado no Novo Testamento, referindo-se ao econômico-sociologicamente pobre.⁸¹ Nesse sentido, pobre é uma categoria sociológica. São aqueles que sofrem algum tipo de opressão material, denominados desprezados.⁸²

Nos evangelhos, a opção preferencial de Jesus pelos pobres envolve sua vida e suas obras. É uma opção pelos “*anuwim*” de Deus que envolve todo tipo pessoa desprezada, oprimida e pisada.⁸³ Conforme J. Dupuis, Jesus e os pobres estão intimamente ligados. “A exegese bíblica evidenciou que os pobres, aos quais segundo Jesus, o Reino de Deus está destinado prioritariamente, são os economicamente deserdados, entre os quais se incluem as classes desprezadas, oprimidas e marginalizadas”.⁸⁴

Jesus anuncia o Reino de Deus para todos, acolhendo os que não tinham acolhida. Entre esses, podem ser elencados: prostitutas e pecadores (Mt 21, 31-32; Mc, 2,15; Lc 7, 35-50), pagãos e samaritanos (Lc 7, 2-20; 17,16; Mc 7, 24-30), leprosos e possessos (Mt 8, 2-4; Lc 11, 14-22; 17,12-24; Mc 1,24-26), mulheres, crianças e doentes (Mc 1,32; Mt 8, 17; 19, 13-15; Lc 8,2), publicanos e soldados (Lc 18,9-14; 19,1-10) e os pobres como povo da terra sem poder (Mt 5,3; 11,25-26; Lc 6, 20-24).⁸⁵ De acordo com F. Orofino, esses pobres são encontrados na Galileia e identificam-se com os pobres de Javé:

Os pobres atingidos pela mensagem de Jesus em suas andanças pela Palestina identificam-se com os “*any*” e “*ebyoon*” do Antigo Testamento. São moradores da Zona rural da Galileia, vítimas da política predatória do Império Romano. Esses pobres são identificados no Novo Testamento pela palavra grega “*ptochói*” com sentido genérico de indigentes.⁸⁶

Os pobres também se identificam com Cristo. Esta afirmação é defendida pelo papa Paulo VI que afirmou: “Os pobres como sacramento de Cristo, imagem sagrada do Senhor. Eles são um sinal, uma imagem, um mistério da presença de Cristo. Se a eucaristia é a presença, real e viva do Senhor, os pobres também revelam sua imagem não apenas humana,

⁸¹ O termo “*ptochós*” aparece vinte e cinco vezes no NT, sendo que vinte e duas vezes referem-se aos despossuídos economicamente e três vezes no sentido de pobreza espiritual (Mt, 5,3; Gl, 4,9; Ap 3,17). Cf. SOBRINO, 1996, p. 127.

⁸² SOBRINO, 1985, p. 207.

⁸³ DUPUIS, Jacques. *Introdução à cristologia*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 62.

⁸⁴ DUPUIS, 1999, p. 62.

⁸⁵ OROFINO, 2011, p. 132.

⁸⁶ OROFINO, 2011, p. 133.

mas também divina de Jesus”.⁸⁷ A opção pelos pobres é sacramental e libertadora. É assumir o projeto de um Deus libertador, pois Cristo se faz presente neles.⁸⁸

Desse modo, a Igreja na América Latina, para ser fiel a Jesus, deve cumprir sua missão profética de denúncia de toda injustiça que oprime os pobres. Deve também proclamar a libertação de uma real fraternidade. Neste sentido, a Igreja latino-americana dá testemunho de autenticidade à missão de Jesus.⁸⁹ Por isso, é de fundamental importância fazer um breve relato dessa opção nas Conferências Gerais do Episcopado Latino-americano.

3.3.1 A Igreja dos pobres à luz de Medellín

Visto que a Conferência Geral do Episcopado no Rio de Janeiro ocorrida entre 25 de julho e 4 de agosto de 1955 não trata da opção preferencial pelos pobres, julgou-se não discorrer sobre as suas conclusões.⁹⁰

Segundo L. Boff, o Concílio Vaticano II(1962-1965) trouxe à Igreja uma consciência de que ela está inserida no mundo.⁹¹Essa ideia é confirmada quando se analisa o que diz o Documento Conciliar sobre a Igreja no mundo:

Tudo quanto dissemos acerca da dignidade da pessoa humana, da comunidade dos homens, do significado profundo da atividade humana, constitui o fundamento das relações entre a Igreja e o mundo e a base do seu diálogo recíproco. Pelo que, no presente capítulo, pressupondo tudo o que o Concílio já declarou acerca do mistério da Igreja, considerar-se-á a mesma Igreja enquanto existe neste mundo e com ele vive e atua (GS, n. 41).

Segundo O. Beozzo, o que não fora possível alcançar no Concílio Vaticano II, tornara-se realidade três anos mais tarde na Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-

⁸⁷ PAULO VI, Papa. Discurso na América Latina no Congresso Eucarístico de Bogotá em 1968. Disponível em: <www.documentacatholicaomnia>. Alocuções sobre a Igreja. Acesso em 05 jun. 2018.

⁸⁸ SOBRINO, 1996, p. 40.

⁸⁹ GUTIÉRREZ, 1979, p. 248-249.

⁹⁰ Em síntese a referida conferência a pedido do papa Pio XII, tratou sobre a escassez do clero e a defesa da fé católica no continente latino-americano. Porém, no que concerne ao tema proposto, elucida como contributo desse sínodo a criação do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) com objetivo de debater os problemas da Igreja neste continente, bem como promover iniciativas e obras para alavancar a pastoral e preparar outras conferências. CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. SARANYANA, Josep Ignasi (Org.). *Cem anos de Teologia na América Latina (1899-2001)*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2005, p. 53- 62. (Quinta Conferência, história).

⁹¹ BOFF, 1998, p.49.

americano, na Colômbia, em 1968.⁹²As Igrejas da América Latina fizeram profundas e ousadas mudanças maiores que as iniciadas pelo Concílio Vaticano II.⁹³ Sem sombra de dúvida, o acontecimento mais significativo na América Latina que deu um salto qualitativo no campo pastoral e eclesiológico, abandonando sua postura conservadora foi a Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano realizada em Medellín em 24 de agosto de 1968.⁹⁴ A intuição dos bispos presentes na referida conferência era postular uma nova eclesiologia concretizada por mudanças pastorais:

O Episcopado Latino-americano não pode ficar indiferente ante as tremendas injustiças sociais existentes na América Latina, que mantêm a maioria de nossos povos numa dolorosa pobreza, que em muitos casos chega a ser miséria desumana. Um surdo clamor nasce de milhões de homens, pedindo a seus pastores uma libertação que não lhes chega de nenhuma parte [...]. E chegam igualmente até nós as queixas de que a hierarquia, o clero e os religiosos, são ricos e aliados dos ricos. Sobre isso devemos esclarecer que com muita frequência se confunde a aparência com a realidade. Muitos fatores têm contribuído para a formação desta imagem de uma Igreja hierárquica rica. Os grandes edifícios, as residências dos párocos e religiosos, quando são superiores às dos bairros em que vivem; os veículos próprios, às vezes luxuosos; a maneira de vestir herdada de outras épocas, são alguns desses fatores (Medellín, 14, n. 1-2).

Surge um novo modelo de Igreja que rompe claramente com o esquema desenvolvimentista que dominava o mundo político e econômico. Essa postura levou a Igreja a perceber a necessidade de encontrar formas de libertação para o povo sofrido desse continente.⁹⁵ É que o pós-concílio na América Latina foi marcado por uma Igreja dos pobres, anunciando-lhes a mensagem libertadora do evangelho. Trata-se de um verdadeiro dinamismo renovador que assumiu gradativamente a opção pelos pobres.⁹⁶ F. Aquino Junior interpreta essa nova compreensão eclesiológica, afirmando: “é na Igreja da América Latina, com a Conferência de Medellín (1968), que a “Igreja dos pobres” vai ganhando corpo e se consolidando e, a partir daí, vai se impondo no conjunto da Igreja”.⁹⁷

A Conferência de Medellín é vista como um concílio que levou a Igreja latino-americana a pôr em prática as intuições conciliares, sobretudo com a evolução eclesiológica

⁹² BEOZZO, José Oscar. *O pacto das catacumbas: por uma igreja servidora e pobre*. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 15.

⁹³ LIBANIO, J. *Igreja contemporânea: encontro com a modernidade*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 124.

⁹⁴ LIBANIO, 2000, p. 125.

⁹⁵ LIBANIO, 2000, p. 126.

⁹⁶ MUÑOZ, 1985, p.107.

⁹⁷ AQUINO JUNIOR, Francisco de. *Igreja dos pobres*. São Paulo: Paulinas, 2018. p. 33. (Teologia do papa Francisco).

das igrejas particulares, isto é, uma mudança profunda de atitude e reorganização, dando apoio à pastoral libertadora que surgia nas comunidades em rede.⁹⁸

O próprio enunciado escolhido como tema elucidava o objetivo da Conferência de Medellín: contribuir com a transformação dos povos latino-americanos. Por isso, apresentava uma Igreja aberta ao mundo no qual estão inseridos os povos deste continente. (Introdução, n. 1-4). Medellín sinalizava que o grande desafio a ser enfrentado era a situação de pobreza pela qual passavam os povos desse continente. A transformação tinha sua base no anúncio do evangelho libertador aos pobres. A pobreza aparece em muitas situações, de tal forma institucionalizada como uma verdadeira miséria humana que clama os céus. (Pobreza, n.1).

As famílias não dispunham de políticas concretas de educação. Para responder a essa lacuna educacional, elaborou-se o método de educação baseado na pedagogia libertadora. Tinha como meta propor uma educação em que o educando fosse sujeito de transformação, libertando-se das estruturas de opressão. A educação libertadora surgia como uma grande esperança em formar sujeitos conscientes, livre e comprometidos. Desenvolvia-se uma educação processual e crítica que pudesse preparar a juventude para lutar pelos direitos de entrar nas universidades ou fazer o estudo técnico-profissional em vista do desenvolvimento e melhoria da qualidade de vida. (Educação, n. 88-89).

A mulher excluída e marginalizada passava a reivindicar sua igual dignidade perante a sociedade machista e excludente. Reforçava-se uma teologia feminista, no sentido de que a mulher deveria ocupar seu espaço na Igreja e na sociedade.

A chegada das grandes empresas internacionais excluiu os pequenos produtores e comerciantes. Por isso, a classe operária lutava por melhores condições de vida.

A Igreja acolheu tudo isso como desafios para sua pastoralidade, unindo forças e lutas para que a libertação acontecesse. Firmou-se uma Igreja no meio do povo e com o povo. Os pobres são os prediletos de Jesus e da própria Igreja. Estava assim declarada a opção de Medellín: a Igreja devia ser colaboradora para a transformação da América Latina. O episcopado latino-americano não podia ficar alheio às situações injustas que firmavam os pobres numa verdadeira miséria humana. A Igreja foi chamada a apresentar-se com um rosto pobre, que englobava os rostos de milhões de pobres que clamavam por libertação. Ela mostrou uma face pascal e misericordiosa, apresentando o seu fundador, Jesus Cristo, que se faz presente no pobre (Medellín 14, n. 7).

⁹⁸ MUÑOZ, 1985, p. 110.

A eclesiologia definida por Medellín tem suas bases na cristologia da libertação. É uma Igreja “solidária com os pobres, testemunha do valor dos bens do Reino e humilde servidora de todos os homens de nossos povos” (Pobreza, n. 8). Com o reconhecimento domagistério latino-americano, resgata-se a imagem de Jesus libertador como o princípio hermenêutico da cristologia. O episcopado latino-americano retoma o fundamento evangélico de Jesus que é sua opção pelos pobres, assumindo a causa dos oprimidos. “Na opção pelos pobres se julga a autenticidade da fé em Deus e a verdade sobre Cristo”.⁹⁹

Medellín apontou três orientações pastorais como urgências para a evangelização na realidade latino-americana: solidariedade, testemunho e serviço (Medellín, 14, n. 9-18).

O marco da solidariedade passa por assumir como Igreja toda a realidade de pobreza pela qual passava os povos deste continente. Decorrente do mandado de Cristo, os bispos tinham consciência da preferência e da solidariedade para com os pobres. Não se tratava de uma solidariedade passiva, mas de “denúncia da injustiça e da opressão na luta contra a intolerável situação, suportada frequentemente pelo pobre na disposição de diálogo com os grupos responsáveis por essa situação para fazê-los compreender suas obrigações” (Medellín, 14, n.10). A Igreja foi conclamada a dar seu próprio exemplo na luta pela promoção humana como ação em favor do pobre, bem como buscar parcerias com outras entidades num diálogo colaborativo com as organizações eclesiais. (Medellín, 14, n. 11).

O marco do testemunho passava pelo próprio estilo de vida modesto que a igreja deveria viver: simplicidade na maneira de viver a fé sem aparato nem ostentação e renúncia aos títulos honoríficos. No campo administrativo, orientava que se superasse o sistema de espórtulas e desenvolvesse uma administração em comunhão com os leigos competentes, visando o bem de toda comunidade. Neste marco, a proposta de uma inserção do laicato na vida pastoral, orgânica e econômica da Igreja é bem visível. (Medellín, 14, n. 1-17).

O marco do serviço elucidava uma Igreja humilde, servidora de todos os homens e livre de prestígios ambíguos. Isso objetivava uma autonomia da igreja em relação às oligarquias opressoras para que gozasse de liberdade para exercer sua missão como servidora dos pobres. (Medellín, 14, n. 18).

A linha eclesiológica de Medellín é bem concreta, não fazendo uma reflexão de pastoral científica, mas apontando as linhas para concretizar os seus objetivos. A opção pelos pobres foi urgência para a transformação da realidade dos povos latino-americanos. Em se tratando

⁹⁹ COMBLIN, José. El lugar del hombre en la teología actual. *Revista Latinoamericana de Teología*. El Salvador, v. 01, n. 02, p. 179-194, Centro de Reflexión Teológica/Universidad Centroamericana José Simeón Cañas 1984.

de pastoral, Medellín trouxe uma mudança muito profunda de estruturação significativa no que concerne à pastoral libertadora e rede de comunidades.¹⁰⁰

Sobrino interpreta a Conferência de Medellín elaborando uma imagem cristológica através dos seguintes enunciados: a salvação como libertação, o princípio de parcialidade, os princípios hermenêuticos e a presença de Cristo nos oprimidos.¹⁰¹

O termo libertação vai além dos enunciados tradicionais, a exemplo de salvação e redenção. Esse termo evoca um Jesus libertador que veio libertar todos os homens da escravidão: fome, miséria, opressão e toda espécie de injustiça (Justiça, n. 3).

Medellín introduz na cristologia o princípio da parcialidade: Jesus que veio anunciar a libertação aos pobres, pois “Cristo, nosso Salvador, não só amou aos pobres, mas também, ‘sendo rico se fez pobre’, viveu na pobreza, centralizando sua missão no anúncio da libertação aos pobres e fundou sua Igreja como sinal dessa pobreza entre os homens”. (Pobreza, n. 7).

Essa é uma nova consciência eclesial marcada pela realidade na qual a Igreja está inserida, que a condiciona a romper com o neocolonialismo e participar do processo de libertação. Não se trata de uma libertação meramente social representada por um temporalismo vazio. É uma teologia a partir da libertação do ser humano de toda opressão.¹⁰² É uma teologia baseada na práxis libertadora e na fé cristã. De fato, Gutiérrez define a teologia da libertação como uma associação entre fé e vida:

A teologia da libertação é uma tentativa de compreender a fé a partir da práxis histórica, libertadora e subversiva dos pobres deste mundo, das classes exploradas, das raças desprezadas, das culturas marginalizadas. Ela nasce da inquietante esperança de libertação, das lutas, dos fracassos e das conquistas dos próprios oprimidos, de um modo de se reconhecer filho ou filha do Pai, diante de uma profunda e exigente fraternidade.¹⁰³

A expressão pobre empregada Medellín suscita elementos para uma teologia da libertação, compreendendo três definições: pobre material, espiritual e compromisso assumido. O pobre material é o carente dos bens deste mundo. Essa pobreza material é vista como contrária à vontade do Senhor, fruto da injustiça e do pecado do ser humano. O pobre espiritual é a temática dos pobres de Javé. É atitude de abertura para Deus e mesmo reconhecendo os valores dos bens deste mundo não se deixa escravizar por eles, valorizando

¹⁰⁰ MUÑOZ, 1985, p. 110.

¹⁰¹ SOBRINO, 1996, p. 35-37.

¹⁰² GUTIÉRREZ, 1981, p. 41-50.

¹⁰³ GUTIÉRREZ, 1981, p. 58.

os bens supremos do Reino de Deus. A pobreza como compromisso assumido pelo amor aos necessitados torna-se um testemunho profético, tendo como modelo o próprio Cristo que assumiu a pobreza. Por isso, uma Igreja dos pobres denuncia a carência de bens como um pecado social, prega e vive a pobreza espiritual e compromete-se com a transformação da pobreza material em libertação (Medellín, 14, n.4-5).

Sobrino interpreta Medellín com o novo paradigma para a cristologia no sentido de que introduz uma nova imagem e nova fé em Cristo. Além de que, enquanto corrente cristológica deve ter seu fundamento em Jesus libertador. Nisso, portanto, justifica porque começar por Jesus histórico.¹⁰⁴ Isso significa que a fé deve ser entendida na ótica dos pobres, tendo como consequência uma reverberação teológica libertadora e diversificada. Trata-se de uma nova configuração eclesial: uma Igreja libertadora, livre de compromisso e títulos honoríficos, compromissada com o desenvolvimento integral da pessoa e solidária com os pobres.¹⁰⁵

A Igreja é sinal do Cristo pobre (Medellín, 14, n.7). Por isso, torna-se sacramento de libertação histórica. É neste sentido que Álvaro Magaña defende que a libertação deve ser histórica:

A Igreja da América Latina vive seu mistério como a presença do Deus de Jesus. Neste sentido, descobre que será um sacramento de salvação na medida em que se torna a Igreja dos pobres e oprimidos. Não só porque sentido os escolhe, mas também porque vive para os pobres sendo perseguida por causa deles.¹⁰⁶

A Igreja dos pobres foi a maior intuição e novidade de Medellín postulando uma contribuição para todo o corpo eclesial universal.¹⁰⁷ Essa linha eclesiológica influenciará novas rotas na Igreja do continente latino-americano e será de suma importância para do termo opção preferencial pelos pobres em Puebla.¹⁰⁸

¹⁰⁴ SOBRINO, 1996, p. 41.

¹⁰⁵ MIRANDA, Mário de França. A reforma de Francisco: fundamentos teológicos. São Paulinas: 2017. p. 44-45. (Francisco).

¹⁰⁶ La Iglesia de América latina, ahí, en la presencia del Dios de Jesús, va descubriendo que será sacramento de salvación en la medida en que se haga Iglesia de los pobres y oprimidos. No sólo en el sentido de que opte por ellos, viva para ellos y sea perseguida por causa de ellos. MAGAÑA, Alvaro Quiroz. *Eclesiologia*. In: ELLACURIA, I; SOBRINO, J. *Mysterium Liberacionis*. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Madrid: Trotta, 1990, v. 2, p 262.

¹⁰⁷ AQUINO JUNIOR, 2018, p. 15.

¹⁰⁸ AQUINO JUNIOR, 2018, p. 33.

3.3.2 A opção preferencial pelos pobres em Puebla

A Terceira Conferência do Episcopado Latino-americano aconteceu em Puebla no México entre os dias 28 de janeiro e 15 de fevereiro de 1979, abordando a seguinte temática: “A evangelização no presente e no futuro da América Latina” (Puebla, n.1). Segundo J. Libânio, no contexto preparatório havia nitidamente três grupos: conservadores, continuidade e moderados. O grupo de conservadores propunha um rompimento com as decisões de Medellín. Os que defendiam a continuidade da eclesiologia desencadeada por Medellín queriam aprofundá-la, levando avante temas como Igreja dos pobres, transformação e libertação. Os medianos desejavam continuar com a eclesiologia implementada por Medellín sem negar-lhe seu espírito, porém com certa reserva.¹⁰⁹

Porém, a eclesiologia suscitada pelo Concílio Vaticano II, bem como a herança de Medellín imperava como sendo a eclesiologia assumida pelos bispos latino-americanos. Por isso, em síntese, Puebla trouxe três linhas eclesiológicas concretas como desafios para a sua pastoralidade: opção preferencial pelos pobres, comunidades eclesiais de base e teologia da libertação.¹¹⁰

Diante das críticas, pedia-se uma definição clara da opção pelos pobres. Puebla define com clareza que os pobres “adquirem na vida real, feições muito concretas, nas quais deveríamos reconhecer os traços de Cristo Sofredor e Senhor, que nos questiona e interpela” (Puebla, n. 31). Diante disso, traça uma descrição do perfil desses rostos: indígenas, camponeses, operários, marginalizados e aglomerados urbanos, subempregados e desempregados, jovens, crianças e anciãos (Puebla, n. 32-40). Sob essa perspectiva, os pobres têm rostos concretos e merecem atenção especial da Igreja, uma opção preferencial e solidária (Puebla, n. (1134).

Os pobres merecem atenção especial não devido à sua condição moral ou pessoal, mas em razão de serem os prediletos e defendidos por de Deus como outrora foram defendidos por Javé. São os primeiros destinatários da missão de Jesus que os assume como seus, evangelizando-os. Nisso consiste a opção preferencial (Puebla n. 1142). Nesse sentido, J. Sobrino atesta que a opção pelos pobres tem uma fundura advinda da irrupção do mistério da realidade como atesta a teologia da libertação: os pobres dão ultimidade ao mistério de Deus. Por isso, acrescentar à essa opção termos como preferencial, não exclusiva nem excludente,

¹⁰⁹ LIBANIO, 2000, p. 127-128.

¹¹⁰ LIBANIO, 2000, p. 132-138.

ainda que razoáveis não garantem a evidência da devida centralidade ocupada pelos pobres.¹¹¹

Desse modo, faz-se necessário buscar explicitar o sentido desse termo. De acordo com Gutiérrez “a palavra opção nem sempre foi bem interpretada. Como toda expressão tem seus limites, mas destina-se a enfatizar a natureza livre e comprometedora de uma decisão. Não se quer especificar algo opcional [...]. É uma solidariedade profunda e permanente de uma inserção diária no mundo dos pobres”.¹¹² Da mesma forma que esclarece que o “termo ‘preferencial’ – como é óbvio – rejeita toda exclusividade e quer sublinhar quem deve ser o primeiro e não os únicos – em nossa solidariedade”.¹¹³

Sobrino apresenta uma análise de Puebla centrada numa cristologia que visava a preocupação com a ortodoxia, caracterizando-a como ‘descendente’. Porém, quando Puebla cita Medellín reafirmando a opção pelos pobres, busca uma imagem de Cristo libertador, recolhendo imagens do Jesus histórico, formulando sua identificação com os mais fracos.¹¹⁴

A cristologia de Puebla está no capítulo sobre a opção pelos pobres (Puebla, n. 1134-1165). Desse capítulo decorrem duas perspectivas fundamentais: há um correlato entre a missão de Jesus e os pobres e que estes são sacramentos da presença de Cristo.¹¹⁵

Sobrino reverbera que as vítimas são também sacramentos de Deus: “se há algo que não se deve fazer com as vítimas é reduzi-las a objetos – nem sequer a objetos de beneficência, e menos ainda a instrumentos de propaganda. São sinais e sacramentos de uma realidade misteriosa e de um Deus que participa de seus sofrimentos”.¹¹⁶ Ainda afirma: “as vítimas são presença de Deus, que está escondido, crucificado, um Deus que – em um excesso de fé – chamamos de solidário”.¹¹⁷

Em síntese, pode-se dizer que a Conferência de Puebla aprovou a opção preferencial pelos pobres com a finalidade de sua libertação integral, associando ao próprio Cristo as imagens dos que são considerados miseráveis e vítimas de um sistema opressor.¹¹⁸ Isso acontece seguindo a mesma trajetória de Medellín:

¹¹¹ SOBRINO, 2008, p. 44-45.

¹¹² GUTIÉRREZ, G. Pobres y opción fundamental. In: ELLACURIA, I.; SOBRINO, J. *Mysterium Liberationis Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Trotta, 1990, p. 308.

¹¹³ GUTIÉRREZ, 1990, p. 308.

¹¹⁴ SOBRINO, 1996, p. 38-39.

¹¹⁵ SOBRINO, 1996, p. 39-40.

¹¹⁶ SOBRINO, J. *Onde está Deus: terremoto, terrorismo, barbárie e utopia*. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 54.

¹¹⁷ SOBRINO, 2007, p. 54.

¹¹⁸ BEOZZO, 2016, p. 16-17.

A Conferência de Puebla volta a assumir com renovada esperança na força vivificadora do Espírito, a posição da II Conferência Geral que fez uma clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres, não obstante os desvios e interpretações com que alguns desvirtuaram o espírito de Medellín, e o desconhecimento e até mesmo a hostilidade de outros. Afirmamos a necessidade de conversão de toda a Igreja para uma opção preferencial pelos pobres, no intuito de sua integral libertação (Puebla, n. 1134).

Em se tratando do que os pobres podem oferecer à Igreja, Puebla reconhece que eles contribuem na evangelização: “o compromisso com os pobres e oprimidos e o surgimento das Comunidades de Base ajudaram a Igreja a descobrir o potencial evangelizador dos pobres” (Puebla, n. 1147).

Portanto, Puebla deu uma contribuição ímpar para o engrandecimento da opção pelos pobres na América Latina, o que não ocorrera na Quarta Conferência de Santo Domingo.¹¹⁹

3.3.3 A Nova evangelização em Santo Domingo

A Quarta Conferência do Episcopado Latino-Americano aconteceu em Santo Domingo entre os dias 12 e 28 de outubro de 1992, cujo tema foi “Nova Evangelização, promoção humana e cultura cristã.”¹²⁰ Segundo J. Libânio, em Santo Domingo “o termo ‘Nova Evangelização’ foi bem orquestrado e apoiado por amplos setores eclesiais romanos, europeus e norte-americanos com ressonância crescente no próprio continente”.¹²¹ Porém, o próprio J. Libânio defende que os bispos apoditicamente reafirmaram a posição de Medellín e Puebla da opção pelos pobres, emborahouvesse a presença de uma sombra conservadora em Santo Domingo.¹²² As palavras textuais de Libânio expressam uma Igreja conservadora, mas que ao mesmo tempo insiste na opção pelos pobres:

Santo Domingo não significou um alinhamento da Igreja da América Latina ao projeto hegemônico da Nova Evangelização. Manteve muitos elementos do projeto configurado por Medellín e Puebla. No entanto, no conjunto, já há muitos sinais de que a Igreja do continente se molda por uma tendência crescentemente conservadora e restauradora.¹²³

¹¹⁹ LIBÂNIO, 2000, p. 182.

¹²⁰ LIBÂNIO, 2000, p. 181.

¹²¹ LIBÂNIO, 2000, p. 182.

¹²² LIBÂNIO, 2000, p. 182.

¹²³ LIBÂNIO, 2000, p. 182.

De acordo com O. Beozzo, Santo Domingo foi marcada por dificuldades e retrocessos; também há uma continuidade com Medellín e Puebla.¹²⁴ Essa continuidade refere-se ao tema da promoção integral: “uma promoção integral do povo latino-americano e caribenho – a partir de uma evangélica e renovada opção pelos pobres – a serviço da vida e da família” (Santo Domingo, n. 302). De fato, ainda que de forma tímida, a opção pelos pobres está presente: “fazemos nosso o clamor dos pobres. Assumimos com renovado ardor a opção evangélica preferencial pelos pobres, em continuidade com Medellín e Puebla. Esta opção não exclusiva nem excludente, iluminará à imitação de Jesus Cristo, toda nossa ação evangelizadora” (Santo Domingo, n. 296).

Há quem defenda que Santo Domingo marca uma nova etapa na Igreja latino-americana, dando uma nova orientação pastoral.¹²⁵ Entretanto, C. Boff defende que houve um reajuste pastoral:

Como ajuste pastoral entendemos a retomada do caminho já tradicional da Igreja latino-americana, mas dando-lhe uma outra direção não contrária, mas diferente da estabelecida. Na verdade trata-se de um direcionamento global. Por ele, os bispos reassumem a caminhada que vem de Medellín, mas num outro contexto e por isso com outra sensibilidade, numa outra ótica [...]. Primeiro, reforça a Igreja-hierarquia, enfraquecendo a Igreja-Povo de Deus. Segundo, privilegia a dimensão propriamente evangelizadora da Igreja, enfatiza sua dimensão especificamente religiosa e missionária [...]. Santo Domingo é a musica latino-americana tocada com guitarra romana.¹²⁶

Fica evidente que a Conferência de Santo Domingo abandonou o método ver, julgar e agir assumido nas conferências anteriores e voltou-se com veemência para a temática da cultura, além de apresentar uma nítida influência da cúria romana sobre a referida conferência, ao mesmo tempo em que mostra a consistência dos bispos latino-americanos.¹²⁷ Todavia, a continuidade com as Conferências de Medellín e Puebla é sancionada. Por conseguinte, ao referir-se à expressão opção preferencial pelos pobres, aparecem os adjetivos

¹²⁴ BEOZZO, 2016, p. 19.

¹²⁵ AQUINO JUNIOR, Francisco. Evangelização e Promoção humana. In: BRIGHENTI, Agenor; PASSOS, João Decio (orgs.). *Compêndio das Conferências dos Bispos da América Latina e Caribe*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2018, p. 298.

¹²⁶ BOFF, Clodovis. *O evangelho de Santo Domingo: os dez temas-eixo do documento da IV CELAM*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 26.

¹²⁷ LIBÂNIO, 2010, p. 183.

evangélica, autêntica, verdadeira e não excludente. Logo, fica patente a necessidade de explicar o que se entende por preferencial, insinuando certa relativização.¹²⁸

No entanto, auferiu-se de Santo Domingo a reflexão sobre os sinais dos tempos no campo da promoção humana de tal maneira que se impõe um empobrecimento crescente e assustador. Também uma preocupação com a cultura indígena, afro-americana e mestiça, assumindo uma linha prioritária de promoção humana e integral desenvolvida por meio de uma evangelização inculturada.¹²⁹

A solidez da Igreja na América Latina será visivelmente fortalecida com a Conferência de Aparecida (2007) em retomar a tradição iniciada em Medellín.

3.3.4 A recuperação da opção pelos pobres na Conferência de Aparecida

A Quinta Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e Caribenho aconteceu entre os dias 13 e 31 de maio de 2007 em Aparecida, São Paulo. Segundo F. Miranda, Aparecida insiste fortemente na finalidade missionária da Igreja, no papel do laicato e na necessidade de uma urgente conversão pastoral, bem como a opção pelos pobres.¹³⁰

A Conferência de Aparecida ratifica e potencializa a opção preferencial pelos pobres assumida nas Conferências anteriores. Com o termo preferencial, entende-se que essa opção deve atravessar todas as estruturas e prioridades pastorais (DAp, n.396). A opção pelos pobres não poderá ficar no nível teórico, mas será imbuída de uma práxis que perpassará os gestos concretos de uma Igreja latino-americana. Por isso, a opção pelos pobres evita uma atitude paternalista, impregnando toda a pastoralidade eclesiológica na América Latina: “É solicitado a nós, dedicar tempo aos pobres, prestar a eles uma amável atenção, escutá-los com interesse, acompanhá-los nos momentos difíceis, escolhê-los para compartilhar horas, semanas ou anos de nossas vidas e, procurando, a partir deles, a transformação de sua situação” (DAp, n.397).

A eclesiologia de Aparecida compromete-se a desenvolver uma amizade com os pobres, aos modos de Cristo, defendendo seus direitos. A opção pelos pobres deve renovar a

¹²⁸ MANZATTO, Antonio. Opção preferencial pelos pobres. In: BRIGHENTI, Agenor; PASSOS, João Decio (Orgs.). *Compêndio das Conferências dos Bispos da América Latina e Caribe*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2018, p. 309-310.

¹²⁹ CABESTRERO, Teófilo. Primazia dos pobres na missão de Jesus e da Igreja. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL da Associação Ecumênica de Teólogos (as) do Terceiro Mundo. VIGIL, José Maria (Org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 56.

¹³⁰ MIRANDA, Mário de França. *A reforma de Francisco: fundamentos teológicos*. São Paulo: Paulinas, 2017. p. 45.

chamada pastoral social, através da promoção humana integral que objetiva uma autêntica libertação (DAp, n. 398-399).

A opção pelos pobres excluídos é uma marca indelével na eclesiologia latino-americana advinda de uma cristologia que reverbera a imagem de um Cristo pobre:

Nossa fé proclama que “Jesus Cristo é o rosto humano de Deus e o rosto divino do homem”. Por isso, “a opção preferencial pelos pobres está implícita na fé cristológica naquele Deus que se fez pobre por nós, para nos enriquecer com sua pobreza”. Esta opção nasce de nossa fé em Jesus Cristo, o Deus feito homem, que se fez nosso irmão (cf. Hb 2,11-12). Ela, no entanto, não é exclusiva, nem excludente (DAp, n. 392).

Desse modo, a Igreja como discípula e missionária, é chamada a contemplar o rosto de Jesus presente nos sofredores e a servi-lo neles (DAp, n. 393). A Conferência de Aparecida nomeia quem são os rostos sofredores: moradores de rua, migrantes, enfermos, dependentes de drogas e detidos nas prisões (DAp, n.407- 430). De fato, é notória a opção de Aparecida em identificar os pobres como os sofredores e excluídos: “já não se trata simplesmente do fenômeno da exploração e opressão, mas algo novo: exclusão social [...]. Os excluídos não são somente explorados, mas supérfluos e descartáveis” (DAp, n. 65).

Aquino Junior sintetiza a Conferência de Aparecida da seguinte forma:

Retoma o método ver, julgar e agir que havia sido abandonado em Santo Domingo [...]. A problemática da promoção humana aparece formulada indistintamente em termos de opção preferencial pelos pobres, libertação cristã, promoção/libertação integral, caridade e pastoral social e com enfoque mais teológico-pastoral que ético.¹³¹

Segundo Manzatto, o projeto de Aparecida retoma a opção pelos pobres implícita na fé cristológica, busca a reafirmação de que a Igreja deve ter um compromisso com os pobres, atravessando todas as estruturas eclesiais e que essa opção não fique no nível teórico.¹³²

Em Medellín e Puebla encontra-se um forte apelo à libertação. Por isso, essas conferências foram marcadas por uma perspectiva de cunho sociopolítico. Entretanto, Santo Domingo caminha pelo lado da promoção, evidenciando uma perspectiva ético-cultural. Isso causa consequências na vida pastoral: a vertente sociopolítica valoriza mediação histórica,

¹³¹ AQUINO JUNIOR, 2018, p. 299.

¹³² MANZATTO, 2018, p. 310.

enquanto que a vertente ético-cultural centra-se em valores e princípios. Aparecida, por sua vez, sintetiza as duas perspectivas: sociopolítico e ético-cultural.¹³³

O eixo integrador das conferências latino-americanas, embora percorrido com acentos próprios foi a opção pelos pobres. Esteve presente em todos os documentos (exceto no Rio de Janeiro) como categoria teológica ou mesmo como intenções pastorais.¹³⁴ De acordo com Manzatto, a caminhada das Conferências na América Latina pode ser assim, resumida:

Há um crescente histórico na compreensão da opção pelos pobres, que vai de uma pequena e simples preocupação com problemas sociais (Rio de Janeiro), passa pelo reconhecimento da necessidade do compromisso eclesial em favor dos pobres (Medellín), constitui-se como verdadeira, evangélica e autêntica opção preferencial (Puebla), atinge a dinâmica cultural (Santo Domingo) e é reconhecida como parte integrante da fé cristológica (Aparecida).¹³⁵

Em suma, as Conferências Episcopais configuraram um rosto eclesiológico próprio na Igreja latino-americana, quer através do método, quer através da libertação integral e opção pelos pobres, mas também pelas comunidades eclesiais.¹³⁶

3.4 A concretização da opção pelos pobres nas Comunidades Eclesiais de Base

A eclesiologia latino-americana foi concretizada como práxis nas comunidades eclesiais de base (CEBs)¹³⁷. A reflexão eclesiológica da teologia da libertação encontra nas comunidades eclesiais seu objeto central. Essa reflexão teológica pode ser qualificada de eclesiologia ascendente. Na verdade, as CEBs proporcionam à eclesiologia uma rica contribuição qualificada como Igreja da práxis e libertadora.¹³⁸

Esse modelo eclesiológico foi definido por Medellín como “o primeiro e fundamental núcleo eclesial.”¹³⁹ Em palavras textuais, empregou-se o seguinte conceito:

¹³³ AQUINO JUNIOR, 2018, p. 300.

¹³⁴ MANZATTO, 2018, p. 312.

¹³⁵ MANZATTO, 2018, p. 313.

¹³⁶ ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. A luta pelo sentido do Vaticano II em seu processo de recepção nas conferências gerais. In: BRIGHENTI, Agenor; PASSOS, João Decio (orgs.). *Compêndio das Conferências dos Bispos da América Latina e Caribe*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2018, p. 309-310.

¹³⁷ No decorrer do texto, empregar-se-á para o termo comunidades eclesiais de Base a sigla CEBs.

¹³⁸ CIPOLINI, Pedro Carlos. Eclesiologia latino-americana. In: SOUZA, Ney de (Org.). *Temas de teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 96.

¹³⁹ MUÑOZ, 1985, p. 197.

A comunidade cristã de base é, assim, o primeiro e fundamental núcleo eclesial, que deve em seu próprio nível responsabilizar-se pela riqueza e expansão da fé, como também do culto que é sua expressão. Ela é, pois, célula inicial da estrutura eclesial e foco de evangelização e, atualmente, fator primordial da promoção humana e do desenvolvimento (Medellín, 15, 10).

Analisando essa definição, compreende-se que a Conferência de Medellín quis apresentar a natureza das CEBs, que se autodefine como comunidade cristã que tem em sua base três eixos fundamentais: vivência da fé, celebração e promoção humana. Comunga dessa reflexão e explicita-a com maestria, L. Boff: “não se trata de um movimento dentro da Igreja [...], mas a Igreja na base do povo, que encarna e se estrutura a vivência comunitária da fé, promovendo a libertação, participação e comunhão na justiça”.¹⁴⁰

A expressão “Igreja de base popular” precisa ficar muito bem compreendida. Como afirma L. Boff, a eclesiologia da comunidade de base tem quatro sentidos: teológico, social, pedagógico e antropológico.¹⁴¹

A principal característica é definir-se como Igreja de base, entendida como sinônimo de fundamento, de princípio e essencialidade. Neste sentido se diz que as CEBs se constroem sobre aquele que é fundamento para fé cristã: Jesus Cristo, englobando sua missão, vida destino e paixão na força do Espírito Santo. Este é o princípio teológico.¹⁴²

A base se opõe à cúpula da Igreja e da sociedade. Portanto, base são os leigos com participação nas decisões eclesiais. Trata-se de um princípio social e eclesial.¹⁴³ A base comporta um processo pedagógico no sentido de que as decisões devem ser amadurecidas a partir de baixo que engloba os estratos eclesiais e sociais. Obedece a um ritual metodológico: ver a realidade, julgá-la e agir para transformá-la.¹⁴⁴ É uma Igreja de comunhão e comunidade, pois a base é sinônimo de um grupo que partilha a fé e a vida em uma rede de relações, constituindo-se em uma Igreja povo. É um princípio antropológico.¹⁴⁵ É de fundamental importância reconhecer que o fundamento das CEBs é laical e eclesial. Este fundamento popular das CEBs foi muito bem definido por Ivo Lesbaupin:

¹⁴⁰ BOFF, L. *E a Igreja se fez povo: eclesiogênese, a Igreja que nasce da fé do povo*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 72.

¹⁴¹ BOFF, 1986, p. 84-85.

¹⁴² BOFF, 1986, p. 85.

¹⁴³ BOFF, 1986, p. 85.

¹⁴⁴ BOFF, 1986, p. 85.

¹⁴⁵ BOFF, 1986, p. 85.

As CEBs constituem como comunidades dirigidas por leigos – pessoas pertencentes à própria comunidade – e que são geralmente eleitas pela comunidade. Todas as decisões são tomadas a partir de discussões coletivas, onde a posição é tomada pelo consenso ou por voto. Os dirigentes são eleitos por certo período de tempo e muitas comunidades elegem um grupo de dirigentes – a coordenação da comunidade sendo assessorada por rodízio. Também o fato de que as comunidades se desenvolveram em meio popular permitiu a expansão de práticas de auxílio mútuo para enfrentar as dificuldades vividas por seus membros.¹⁴⁶

No entanto, ao mesmo tempo são eclesiais porque se constituem dos elementos de uma comunidade: fé, celebração, comunhão e missão, tendo como maior referência a Palavra de Deus, a prática de Jesus e a força do Espírito que anima a caminhada no compromisso de libertação.¹⁴⁷ A fé é o fermento que instiga uma caminhada de luta contra toda espécie de opressão, mas também é semente para suscitar vários ministérios e serviços: pregadores da Palavra, cursos bíblicos e catequese.¹⁴⁸ J. Libânio afirma as CEBs permitem o engajamento dos leigos na Igreja e nas lutas sociais:

As CEBs favorecem a participação do leigo simples, pobres, até mesmo analfabeto. Ele descobre sua importância dentro da Igreja. Alguns se tornam verdadeiros agentes de pastoral, animadores de comunidades, dirigentes de círculo bíblico. Essa participação do leigo implica também um maior compromisso com a vida do povo. E como esse povo vive na pobreza, e, algumas vezes, na miséria, segue-se necessariamente um processo de conscientização e organização do povo para lutar pela melhoria de sua vida. E nessas lutas e organizações populares os membros das CEBs desempenham papel importante. Por isso, pode-se dizer que as CEBs são um novo jeito de ser Igreja, onde a Palavra de Deus e a vida comunitária comprometida com a luta do são pilasstras que as sustentam.¹⁴⁹

As CEBs não vivem somente da fé, mas fundamentalmente da celebração da fé. Toda experiência das comunidades eclesiais de base são marcadas pela comunhão.¹⁵⁰ Essa celebração da fé está apoiada na leitura da Palavra de Deus por meio dos círculos bíblicos. Não se trata de uma leitura espiritualista, mas meditando o texto sagrado que ilumina a realidade social, descobre a novidade da Palavra de Deus concreta na vida da comunidade.¹⁵¹

¹⁴⁶ LESBAUPIN, Ivo. As comunidades de base e a transformação social. In: BOFF, Clodovis *et al.* *As comunidades de base em questão*. São Paulo: Paulinas, 1997, p.54-55. (Atualidades em diálogo).

¹⁴⁷ BOFF, 1986, p. 87.

¹⁴⁸ BOFF, 1986, p. 87-88.

¹⁴⁹ LIBÂNIO, 2000, p. 134-145

¹⁵⁰ BOFF, 1986, p. 88.

¹⁵¹ LIBÂNIO, 2000, p. 134.

Essa foi uma intuição eclesiológica do Concílio Vaticano II ao valorizar as pequenas comunidades e reconhecê-las como verdadeiras Igrejas. As CEBs tornaram concreta a experiência das pequenas comunidades de que falava a eclesiologia conciliar:

Esta Igreja de Cristo está verdadeiramente presente em todas as legítimas comunidades locais de fiéis, as quais aderindo aos seus pastores, são elas mesmas chamadas igrejas no Novo Testamento. Pois elas são, no local em que se encontram, o novo Povo chamado por Deus, no Espírito Santo e com plena segurança (1Ts. 1, 5). Nelas se congregam os fiéis pela pregação do Evangelho de Cristo e se celebra o mistério da Ceia do Senhor para que o corpo da inteira fraternidade seja unido por meio da carne e sangue do Senhor. Em qualquer comunidade que participa do altar sob o ministério sagrado do Bispo, é manifestado o símbolo do amor e da unidade do Corpo místico, sem o que não pode haver salvação. Nestas comunidades, embora muitas vezes pequenas e pobres, ou dispersas, está presente Cristo, por cujo poder se unifica a Igreja una, santa, católica e apostólica (LG, n. 26).

É uma experiência que nasce do Espírito e não de uma estratégia ou planejamento pastoral. É o Espírito que age na Igreja latino-americana, impulsionando a uma nova eclesiologia, chamada de *eclesiogênese pneumática*.¹⁵² Sobre a eclesialidade das CEBs, L. Boff define como *unas, santas, católicas e apostólicas*:

São segundo seu estilo *unas* (unidas a Grande Igreja pela via dos pastores, unidas a Jesus Cristo, ao Reino, à missão e à esperança), *santas* (pelo compromisso em favor da justiça, pela solidariedade, etc.), *católicas* (porque se dirigem a todo homem e ao homem todo) e *apostólicas* (porque aderem à fé, vida e missão dos apóstolos e porque estão em comunhão – as vezes não correspondida – com os pastores da Igreja).¹⁵³

A unidade da Igreja é conferida por Cristo que reúne todos os seus membros como corpo pela força do Espírito Santo, não apenas em pensamentos e palavras, mas em ações: unidade de bens materiais como frutos de partilha e justiça. Também a santidade advém de Cristo que está presente na Igreja. A santidade opera no mundo frutos de justiça e de paz, empenhando-se como força profética em favor da vida e de uma política do bem comum.¹⁵⁴ Conforme atesta J. Sobrino, o divino está presente na luta pela vida dos pobres: “a vida dos pobres santa porque Deus está presente neles. A proximidade de Jesus faz destes um lugar de Deus”.¹⁵⁵

¹⁵² CIPOLINI, 2007, p. 96.

¹⁵³ BOFF, 1986, p. 89.

¹⁵⁴ CIPOLINI, 2007, p. 99.

¹⁵⁵ SOBRINO, 1992, p. 133.

A catolicidade é garantia do Espírito. Por isso, a Igreja não se julga como dominadora dos povos e culturas, mas se dirige livremente a todos. Ela se torna mais universal quando se torna a Igreja dos pobres. A apostolicidade não se limita à recorrência estrita da sucessão apostólica, mas também se referencia no testemunho evangélico dos apóstolos como parâmetro do seu agir. A eclesiologia na América Latina se desenvolveu numa autêntica busca do seguimento a Jesus libertador, tendo as CEBs como concretização dessa escolha, testemunhado pelas lutas e, sobretudo pelo sangue dos mártires, assemelhando-se ao Cristo crucificado e ressuscitado.¹⁵⁶

A relação das CEBs com a hierarquia é de comunhão quando esta exerce um serviço de pastorear na unidade aos moldes do servo Jesus Cristo, sem que haja centralização das decisões. Nessa maneira de entender a Igreja toda como povo de Deus, bispos, padres e religiosos pertencem à base porque assumem as comunidades eclesiais, abdicando de seus títulos como verdadeiros pastores que animam na fé e representam a apostolicidade da Igreja em comunhão com a Tradição. Desse modo, as CEBs não representam uma Igreja constituída apenas por leigos e leigas, mas que inclui todos os ministérios e serviços.¹⁵⁷ Segundo L. Boff, “o que os membros das CEBs criticam não é o ministério dos bispos e padres, mas é certo estilo de exercício do múnus sagrado que Jesus no evangelho compara com aqueles dos pagãos e dos títeres mundanos de nossa sociedade” (Mt 20, 25-27; Lc 22, 25-27).¹⁵⁸

Desse modo, é preciso rediscutir a eclesialidade das CEBs, muitas vezes, marcada por preconceitos e censuras. Com a finalidade de aprimorar essa discussão, propõe que se faça uma definição marcada pela autonomia e articulação reconhecida pela Igreja. Porém, muitas vezes, esse processo de reconhecimento se dá informalmente no qual as CEBs se reconhecem a si mesmas como pertencentes à Igreja na medida em que participa de sua caminhada. Em outras palavras, esse reconhecimento é dado na caminhada entre as CEBs na comunhão do conjunto da Igreja.¹⁵⁹ As CEBs deixaram a herança de uma Igreja libertadora na América Latina.

¹⁵⁶ CIPOLINI, 2007, p. 100-101.

¹⁵⁷ BOFF, 1986, p. 86.

¹⁵⁸ BOFF, 1986, p. 87.

¹⁵⁹ OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. CEB, unidade estruturante da Igreja: as comunidades de base e a transformação social. In: BOFF, Clodovis *et al.* *As comunidades de base em questão*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 151-152. (Atualidades em diálogo).

3.5 A força libertadora nas comunidades eclesiais de Base

A experiência latino-americana das CEBs é fundamentalmente libertadora e abarca todas as dimensões do ser humano. Ela integra tanto o pessoal quanto o comunitário, tendo a prática de Jesus como centralidade. Tem uma abrangência plural com espírito ecumênico, valorizando a história e a política sendo essencialmente profética e enraizada na cultura. Trata-se de uma espiritualidade crítica e prática sem dicotomias e reducionismos.¹⁶⁰

Na verdade, a espiritualidade da libertação é por definição essencialmente a vida de Jesus segundo o Espírito. Segundo P. Casaldáliga, “a opção de Jesus deverá ser a nossa opção, suas atitudes, nossas atitudes, sua práxis, nossa práxis”.¹⁶¹ De fato, segundo Gutiérrez, “a América Latina é lugar de uma experiência que faz nascer um modo de ser cristão, uma espiritualidade [...]. Este aspecto marca, sobremaneira, a reflexão teológica nascente a partir do que há de mais fértil e rico na América Latina”.¹⁶² Conforme V. Codina essa reflexão foi muito bem aprofundada e experienciada na teologia latino-americana: “toda teologia brota de uma experiência espiritual prévia e a teologia latino-americana nasce da experiência do mistério de Cristo presente nos pobres. Sem a experiência espiritual não se pode compreender a teologia da libertação”.¹⁶³

Os pobres não são meramente tidos como objeto de uma ética social, mas um lugar hermenêutico e teológico da fé como ponto fundamental para fazer teologia. É um lugar privilegiado para meditar a Palavra de Deus e própria tradição da Igreja. Não significa que se deve substituir o lugar eclesial da fé pelos pobres, mas considerá-los como lugar hermenêutico e social para ler a revelação da Escritura e a Tradição eclesial.¹⁶⁴ Esse processo de redescoberta de uma teologia da libertação a partir dos pobres se por meio de lutas e revalorização da comunidade eclesial:

A inserção nas lutas populares pela libertação, tem sido – e é – o início de um novo modo de viver, transmitir e celebrar a fé para muitos cristãos da América Latina. Provenham eles das próprias classes populares ou de outros setores sociais, em ambos os casos observa-se – embora com rupturas e por caminhos diferentes – uma consciente e clara identificação com os interesses

¹⁶⁰ CASALDÁLIGA, Pedro. *Nossa Espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 11-15.

¹⁶¹ CASALDÁLIGA, 2008, p. 20.

¹⁶² GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber no próprio poço: um itinerário espiritual de um povo*. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 51.

¹⁶³ CODINA, Victor. Os pobres, a Igreja e teologia. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL da Associação Ecumênica de Teólogos (as) do Terceiro Mundo. VIGIL, José Maria (Org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 72.

¹⁶⁴ CODINA, 2007, p. 72.

e combates dos oprimidos do continente. Esse é o fato maior da comunidade cristã da América Latina nos últimos anos. Esse fato tem sido e continua sendo a matriz do esforço de esclarecimento teológico que levou à teologia da libertação.¹⁶⁵

Nesta perspectiva de refazer a teologia a partir dos pobres é que se insere a reconstrução da imagem histórica de Jesus protagonizada pelas CEBs que assumiram as lutas por libertação. Do meio das comunidades eclesiais surge esse novo modo de refazer teologia numa ótica libertadora, bem como uma nova imagem de Jesus, possibilitando uma nova cristologia no contexto latino-americano.¹⁶⁶

É na prática eclesial em consonância com o processo de libertação que a reconstrução está em sintonia com sua prática histórica. A partir dos evangelhos, a cristologia latino-americana e caribenha retoma a prática histórica de Jesus.¹⁶⁷ É por isso que Gutiérrez afirma que o “seguimento a Jesus define o cristão, e refletir sobre essa experiência é o tema central de toda a teologia”.¹⁶⁸

Nas CEBs acontece uma singular experiência do seguimento. Trata-se de uma verdadeira eclesiogênese, firmada na experiência e prática de Jesus Cristo e no horizonte do Reino de Deus. Por isso, pode-se dizer que as CEBs nascem da dinâmica do discipulado na ótica do seguimento a Jesus Cristo.¹⁶⁹ De fato, as CEBs têm sua raiz na comunidade eclesial, porém desenvolvem uma dinâmica política decorrente do seguimento a Jesus libertador na comunidade de fé.

Conclusão parcial

Pode-se dizer que a reflexão eclesiológica consolida-se a partir da reflexão cristológica. Esta reflexão cristológica tem como fundamento o Reino de Deus pregado por Jesus de Nazaré e assumido como missão pela Igreja na América Latina a serviço dos pobres. Trata-se de um verdadeiro legado, pois sob a ótica da opção preferencial pelos pobres definida pelas Conferências Gerais do Episcopado Latino-americano está a cristologia da libertação,

¹⁶⁵ GUTIÉRREZ, 1981, p. 245.

¹⁶⁶ FERRARO, Bendito. Victor. Jesus Cristo libertador: cristologia na América Latina e no Caribe. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL da Associação Ecumênica de Teólogos (as) do Terceiro Mundo. VIGIL, José Maria (Org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 134.

¹⁶⁷ FERRARO, 2007, p. 134.

¹⁶⁸ GUTIÉRREZ, 1984, p. 13.

¹⁶⁹ TEIXEIRA, Faustino. A espiritualidade das CEBs. In: BOFF, Clodovis *et al.* *As comunidades de base em questão*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 216. (Atualidades em diálogo).

ou seja, na cristologia latino-americana está todo fundamento da eclesiologia. É nesta perspectiva que aparecem as CEBs. Conforme corrobora C. Cipolini, “as comunidades eclesiais de base, de fato são concretização genuína e criativa da eclesiologia conciliar de comunhão. Nelas o crente deixa de ser mero receptor da assistência religiosa e assume seu papel de cristão adulto, missionário numa Igreja que se entende como povo de Deus peregrino na história”.¹⁷⁰

A eclesiologia latino-americana através das comunidades eclesiais de base foi um marco importante para toda a Igreja universal, elucidando novas perspectivas eclesiológicas no tocante à maneira de administrar e formar lideranças a partir da realidade local. Quanto ao desempenho social, o marco eclesial evidenciou-se na formação de cidadãos políticos comprometidos com seus direitos. Trata-se de uma Igreja discípula de Jesus de Nazaré que anuncia o evangelho através do testemunho vivo de sua fé.¹⁷¹

A eclesiologia latino-americana e caribenha com a opção pelos pobres contribuiu para que a cristologia a partir do Jesus histórico fosse redescoberta. Portanto, uma Igreja que se organiza motivada em vista do seguimento de Jesus, assume necessariamente a opção pelos pobres, dando visibilidade à imagem de Jesus de Nazaré que anunciou o Reino de Deus como libertação aos pobres. Esse acesso ao Jesus da história se deve à presença das comunidades eclesiais na América Latina, que fez opção pelos pobres, adotando a cristologia da libertação e recuperando a imagem histórico-humana de Jesus com a valorização da prática do seguimento.¹⁷²

Porém, Sobrino considera o lugar da cristologia não é um “*ubi*” categorial e concreto, ou seja, não é um espaço geográfico-espacial. Neste sentido, não são lugares como universidades, cúrias ou mesmo comunidade de base. O lugar para a cristologia é onde Jesus se encontra, isto é, nos pobres. Essa realidade substancial que são os pobres deve estar presente e penetrar todo lugar categorial. Por isso, as CEBs são o lugar onde esta cristologia acontece porque os pobres estão presentes em sua prática. O efeito de tudo isso é que Medellín e Puebla desenvolveram uma cristologia a partir dos pobres. Esse lugar social (realidade dos pobres) é decisivo para fé no sentido de fazer pensar a cristologia a partir do mundo dos pobres, isto é, uma eclesiologia libertadora.¹⁷³

¹⁷⁰ CIPOLONI, 2007, p. 103.

¹⁷¹ KUZMA, Cesar. *Leigos e leigas: força e esperança da Igreja no mundo*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 106-107.

¹⁷² FERRARO, 2007, p. 141.

¹⁷³ SOBRINO, 1996, p. 50-55.

CONCLUSÃO

A cristologia latino-americana passa necessariamente pela práxis histórica, cujo ponto de partida é o Jesus histórico. Essa aproximação ao Jesus histórico tem suas raízes nos evangelhos com o intuito de evitar o reducionismo sobre a pessoa de Jesus. Partir do Jesus histórico, significa abordar a vida e a missão Jesus de Nazaré como boa nova pregada aos pobres, constituindo-se como o anúncio do Reino de Deus. Pensar Jesus na América Latina é fundamentar uma cosmovisão de sua pessoa como mistério de libertação, resgatando a imagem da Igreja essencialmente unida ao autêntico múnus de Jesus. Desse modo, o Jesus histórico deixa de ser objeto de investigação científica para se tornar a memória viva de Jesus atuante na comunidade, transpondo o nível de meras abordagens exegéticas para se tornar totalidade da fé vivida que leva ao seguimento. De fato, a cristologia latino-americana pretende resgatar a categoria do seguimento à luz do Jesus histórico. Desse modo, busca-se o sentido bíblico do seguimento cuja proposta de Jesus de Nazaré se apresenta como audaciosa e radical: chamar seguidores para serem discípulos com autoridade. Essa proposta supõe uma adesão indivisa e absoluta.

Por isso, o seguimento é mais que uma imitação; é estar concretamente comprometido com um projeto de Jesus de Nazaré. Nesse sentido, não se pode abordar o seguimento, restringindo-lhe a uma perspectiva puramente espiritual. O seguimento passa por assumir a missão de Jesus de Nazaré, o que significa que se está diante da recuperação da pessoa do Jesus histórico.

O processo de volta ao Jesus histórico aprofunda a missão de Jesus. Nesta perspectiva, resgata-se a categoria do seguimento. Não se pode resgatar o Jesus histórico sem que se depare com a categoria do seguimento. À medida que se procura resgatar o seguimento a Jesus de Nazaré, normalmente se pergunta pela pessoa histórica de Jesus. Sobrino resgata por meio da cristologia da libertação o seguimento como uma proposta desencadeada por esse novo modo de fazer cristologia. “A teologia da libertação revalorizou a figura do Jesus histórico dentro da teologia. Com isto, pretende-se superar uma concepção bastante abstrata, e por isso manipulável de Cristo, e positivamente, fundamentar a existência cristã no seguimento ao Jesus histórico”.¹⁷⁴

A exigência de Jesus é uma adesão à sua práxis. Essa adesão passa pela fé de Jesus. Em outras palavras, o seguimento consiste não apenas em ter fé em Jesus, mas a fé dele. Essa

¹⁷⁴ SOBRINO, 1983, p. 97.

redescoberta do seguimento à luz do Jesus histórico implica e assumir a história de sua fé. “Trata-se de conceber o Jesus histórico como ‘a história de Jesus’, e mais concretamente como a história de sua fé”.¹⁷⁵ A cristologia de Sobrino aborda o seguimento diretamente relacionado à missão de Jesus, tornando-o uma categoria cristológica. O seguimento é atualização da missão libertadora de Jesus, prosseguindo sua obra, perseguindo sua causa para chegar à sua plenitude. Seguir Jesus de Nazaré supõe não se tratar de um conhecimento epistemológico, mas enveredar pela busca do seu itinerário essencial que é a pregação do Reinado de Deus, meta do próprio Cristo, ou seja, pelo seguimento a Jesus de Nazaré, chegue-se ao conhecimento de Cristo.

A fé perpassa pela prática do seguimento a Jesus, chamada de pastoral ou hermenêutica da fé. O seguimento é uma mudança de vida que deve ser experimentado no relacionamento com as pessoas. A fé deve levar ao compromisso que deve suscitar uma postura de empenho na transformação das estruturas sociais. É uma prática de justiça eficaz frente à pobreza desumana e estrutural.

Pode-se dizer que a cristologia latino-americana é uma cristologia a partir do seguimento. É através do seguimento que a missão de Jesus de Nazaré continua como boa notícia para os pobres. O seguimento a Jesus por meio dos pobres se dá por meio de uma práxis. É também estar em confronto com todo sistema de opressão que impeça implantação do projeto de Jesus, ou seja, levar os pobres à libertação.

O seguimento é continuidade da causa de Jesus exercido em favor dos pobres. É preciso dizer que um seguimento que não valoriza a causa de Jesus não pode ser definido como o projeto libertador, ou seja, não cumpre o chamado dele: Vem e segue-me (Mc 1, 17). Não se pode apresentar uma cristologia do seguimento que não valoriza com profundidade o itinerário missionário de Jesus, testemunhando sua vida na missão de cada discípulo. Isso é o que constitui o seguimento verdadeiro confiado a todos os cristãos.¹⁷⁶

Um enfoque importante na categoria do seguimento está no aspecto dialético: consiste em seguir Jesus presente na pessoaado pobre, mas também os pobres ensinam a cada cristão a segui-lo. Trata-se de uma dialética evidente, entendida numa dupla direção: segui-lo significa caminhar para encontrar Cristo nos pobres e deixar-se evangelizar por eles. Os pobres dão

¹⁷⁵ SOBRINO, 1996, p. 98.

¹⁷⁶ SOBRINO, 1990, p. 459-471.

legitimidade ao seguimento enquanto se buscam os mesmos destinatários da missão de Jesus.¹⁷⁷

A preocupação permanente da cristologia da libertação gira em torno do seguimento à luz da vida e da ação de Jesus. Por isso, nota-se que o seguimento é uma categoria cristológica que deve ser desdobrada na ação da Igreja. Percebe-se que decorrente da cristologia, a categoria do seguimento leva a uma nova proposta eclesiológica. A Igreja é chamada a repensar sua ação pastoral a partir do ponto de vista do seguimento, construindo uma nova consciência de seguir Jesus no chão da América Latina. Este é um lugar eclesial que articula a cristologia e eclesiologia que se relacionam mutuamente, tendo fundamentos o seguimento e pregação do Reino de Deus. Nesta abordagem, Sobrino entende que o mais amplo e fundamental não é definir a Igreja como lugar real da cristologia denominada de segunda eclesialidade, mas o fundamental é o seguimento chamado de primeira eclesialidade.

Na verdade, a relação cristológica-eclesiológica consiste em uma corporificação da ação e da realidade de Jesus Cristo para que se insira a incorporação de Cristo na história. Na visão da cristologia da libertação, é através do seguimento que a Igreja concretiza a prática libertadora de Jesus. Ela se tornará sacramento da ação libertadora de Jesus, cujo lugar onde exerce o seguimento é na história, tendo como local eclesial os pobres.¹⁷⁸

Ao deparar-se com aqueles a quem interessa a pessoa de Jesus, faz-se necessário mudar a dinâmica da evangelização, ou seja, resgatar sua pessoa na atualidade não poderá ser um proselitismo de apresentação de verdades, cuja finalidade é implantar um sistema religioso. O processo de volta a Jesus de Nazaré não será marcado por mudanças ou inovações pastorais e hierárquicas, mas a partir de uma conversão ao projeto de Jesus. É desenvolver em nossa realidade o que Jesus fazia na perspectiva da prática que convida necessariamente ao seguimento. Trata-se de um resgate ao princípio comunitário da fé e sua influência no sentido existencial de cada pessoa.¹⁷⁹

A conversão a Jesus será motivada pela busca da identidade dos discípulos e seguidores de Jesus Cristo, que não poderá ser marcada nem pela sombra de uma adesão à doutrina, nem pela busca rigorista dos postulados morais e devocionais impregnados em muitas práticas religiosas. Consiste na vinculação pessoal a Jesus Cristo, procurando deixar-se

¹⁷⁷ SOBRINO, J. La opción por los pobres: dar y recibir. *Revista Latinoamericana*. San Salvador, v. 20, n. 60 p. 283-308, sept. /dic. 2003. UCA.

¹⁷⁸ SOBRINO, 1985, p. 36.

¹⁷⁹ PAGOLA, José Antonio. *Voltar a Jesus: para uma renovação das paróquias e comunidades*. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 46-47.

conduzir por Ele. A consequência da conversão será uma comunidade que vive a esperança em Jesus libertador que é o Cristo ressuscitado.¹⁸⁰

Em decorrência disso, o seguimento é uma nova relação com Jesus. É introduzir a verdade de Jesus em nosso cristianismo e reavivar a força da esperança em Cristo ressuscitado que foi uma pessoa histórica e assinalou como meta a pregação do Reino de Deus.

O Reino de Deus e o Deus do Reino são peculiares na cristologia latino-americana de Sobrino, uma vez que se trata de categorias que expressam o ultimato para Jesus e também anunciam uma esperança para os que estão na miséria, isto é, os pobres. A opção pelos pobres assegurada por Jesus de Nazaré assume uma predileção profética diante de toda opressão e injustiça como capaz de provocar esperança viva e atuante. A cristologia latino-americana soube levar a termo esse resgate do Reino de Deus como centro da pregação de Jesus na perspectiva de universalidade e esperança. O Reino de Deus é para os pobres, ou seja, para os crucificados da história e do mundo. Por isso, a pessoa do Jesus histórico é compreendida a partir de sua íntima relação com o Reino de Deus destinado aos pobres, bem como através de sua relação com Pai em total e absoluta confiança.

A cristologia da libertação é uma corrente teológica profundamente marcada pela práxis, cujo lugar social é o chão dos pobres na América Latina. Esse chão social é seu lugar teológico. Desse modo, pressupõe-se uma abertura a toda realidade de pobreza do mundo. Por isso, pode-se dizer que a cristologia da libertação é notadamente pluralista. Essa corrente teológica se empenha objetivando apontar respostas aos problemas da atualidade: compromisso global com a justiça social, defendendo o ser humano e a criação, bem como respeitando pluralidade das religiões. Porém, é evidente que quando se trata da cristologia latino-americana de Sobrino, talvez devido à realidade salvadorenha, nota que precisa-se avançar nos desdobramentos da cristologia da libertação.

Esta cristologia é aberta a toda pluralidade no seu aspecto vertical, ou seja, enquanto Jesus pregava o Reino de Deus e o seu relacionamento com o Pai. Pode-se usar a mesma postura na sua horizontalidade, isto é, no que concerne aos destinatários do Reino, que são os pobres. É justamente neste duplo aspecto que a cristologia da libertação é plural. Por um lado, ao pregar o Reino de Deus e relacionar-se com o Pai, Jesus anunciava um encontro com a alteridade, caminho percorrido pelas religiões. Por outro, é justamente nesta relacionalidade de Jesus com os pobres que se encontra o caminho de transformação da realidade presente na pluralidade das religiões, bem como nos desdobramentos de uma cristologia que valorize

¹⁸⁰ PAGOLA, 2015, p. 47.

todas as minorias sociais. Jesus não pregou a libertação ou mesmo a salvação somente para o cristianismo, mas para todo gênero humano. Por isso, os destinatários do Reino de Deus são as minorias étnicas presentes nas diversas culturas e religiões. É fundamentalmente com essas diversas minorias presentes em inúmeras culturas que a cristologia tem que dialogar.

Talvez esse seja o grande desafio para a cristologia na atualidade: apresentar Jesus de Nazaré como libertador. Esse encantamento por Jesus se torna mais desafiador diante de posturas tão diversas como o exclusivismo, o inclusivismo e o pluralismo religioso. Encontrar uma resposta que articule o ensinamento de Jesus de Nazaré, sua universalidade salvífica relacionada a outras formas religiosas e seus fundadores constitui o grande desafio da cristologia atual. É também sobre esse novo paradigma que a cristologia por ser libertadora tem que se debruçar. A fé em Jesus não deve tornar o ser humano apenas tolerante, mas libertador. Por isso, a cristologia de Sobrino está desafiada ao diálogo com todas as outras posturas cristológicas, religiosas e porque não dizer dentro da própria cristologia latino-americana.

Também uma elaboração mais rigorosa da categoria da “fé de Jesus” possibilitaria uma melhor coerência sistemática à cristologia de Sobrino, evitando supremacia do Reino quase que exclusiva para compreensão de Jesus. De igual forma, evitaria uma conotação de exterioridade entre o Reino e o Pai. É neste sentido, que precisaria de uma maior explicitação do significado do Pai para Reino e do Reino para a experiência do Pai. Falta à essa cristologia denominada de histórica uma explicação mais cristológica ao vincular a irrupção do Reino à pessoa de Jesus.¹⁸¹

Por fim, a cristologia da libertação de Sobrino é também desafiada a relacionar-se com outras correntes cristológicas da cristologia latino-americana como feminista, popular e afrodescendentes.

Seguindo a cristologia de Sobrino, é notório que há outras intuições que perpassam esta corrente cristológica, provocando novos paradigmas tanto na própria cristologia como na eclesiologia. Como exemplos de intuições paradigmáticas, destacam-se uma espiritualidade libertadora e serviçal a partir do Cristo servo, uma escatologia baseada na esperança e uma teologia do martírio. Essas intuições cristológicas mostram a densidade e a atualidade dos escritos de J. Sobrino. Sabendo que não se tem a pretensão de esgotar o pensamento J.

¹⁸¹ SOBRINO, J. *Cristologia a partir da América Latina*: esboço a partir do seguimento do Jesus histórico. Petrópolis: Vozes, 1983. Recensão: PALÁCIO, Carlos. *Perspectiva Teológica*, v. 16. 40, p. 353-370, Set./Dez. 1984.

Sobrino, dada a densidade de seus escritos, ficam vertentes teológicas abertas para possíveis estudos.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA de Jerusalém. Nov.ed.rev e ampl. 4. impr. São Paulo: Paulus, 2006.

AUNEAU, Joseph *et al.* *Evangelhos sinóticos e atos dos apóstolos*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

AMATO, Angelo. Cristologias. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. *Dicionário de Teologia fundamental*. Aparecida: Santuário/Vozes, 1994.

AQUINO JUNIOR, Francisco. Evangelização e Promoção humana. In: BRIGHENTI, Agenor; PASSOS, João Decio (orgs.). *Compêndio das Conferências dos Bispos da América Latina e Caribe*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2018.

BEOZZO, José Oscar. *O pacto das catacumbas: por uma igreja servidora e pobre*. São Paulo: Paulinas, 2015.

BERBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Reinaldo; MOGGIONI, Bruno. *Os evangelhos (1): Mateus e Marcos*. São Paulo: Loyola, 1990. (Bíblica Loyola, 1).

BOFF, Clodovis. *O evangelho de Santo Domingo: os dez temas-eixos do documento da IV CELAM*. Petrópolis: Vozes, 1994.

BOFF, Leonardo. *A graça libertadora no mundo*. Petrópolis: Vozes, 1976.

_____. *E a Igreja se fez povo: eclesiogênese, a Igreja que nasce da fé do povo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. *O caminhar da Igreja com os oprimidos: do vale de lágrimas à terra prometida*. 3. ed. São Paulo: Vozes, 1988.

_____. Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. 21. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOMBONATTO, V. I. *O seguimento de Jesus: uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino*. São Paulo: Paulinas, 2002.

BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.

CABESTRERO, Teófilo. Primazia dos pobres na missão de Jesus e da Igreja. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL da Associação Ecumênica de Teólogos (as) do Terceiro Mundo. VIGIL, José Maria (Org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Nossa Espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2008.

CIPOLINI, Pedro Carlos. Eclesiologia latino-americana. In: SOUZA, Ney de (Org.). *Temas de teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 2007.

CODINA, Victor. Os pobres, a Igreja e teologia. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL da Associação Ecumênica de Teólogos (as) do Terceiro Mundo. VIGIL, José Maria (Org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. *Não extingais o Espírito (1Ts 5,19): iniciação à pneumatologia*. São Paulo: Paulinas, 2010.

COMBLIN, José. El lugar del hombre en la teología actual. *Revista Latinoamericana de Teología*. El Salvador, v. 01, n. 02, p. 179-194, Centro de Reflexión Teológica/Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 1984.

_____. *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Paulus, 2010.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Notificação sobre as obras do P. Jon Sobrino S.J. Roma, 2006. Disponível em <www.vatican.va>. Acesso em: 20 out. 2018.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. SARANYANA, Josep Ignasi (Org.). *Cem anos de Teologia na America Latina (1899-2001)*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2005, p. 53- 62. (Quinta Conferência, história).

_____. Documentos do CELAM: Conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla e Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2004. (Documentos da Igreja).

_____. Conclusões da Conferência de Santo Domingo: Nova evangelização, promoção humana, cultura cristã. São Paulo: Paulinas, 2006. (CELAM).

_____. Documento de Aparecida: texto conclusivo da Quinta Conferência do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulus, 2008.

CONSTITUIÇÃO Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja. In: CONCÍLIO VATICANO II. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997. (Documentos da Igreja).

CONSTITUIÇÃO Dogmática *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo atual. In: CONCÍLIO VATICANO II. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997. (Documentos da Igreja).

CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008.

DUPUIS, Jacques. *Introdução à cristologia*. São Paulo: Loyola, 1999.

DUQUOC, Christian. *Cristologia: ensaio dogmático II, o messias*. São Paulo: Loyola, 1996.

ELLACURIA, I. *Teología política*. San Salvador: Siquen, 1973.

_____. Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y positivismo. *Revista latinoamericana*. San Salvador, v. 04, n. 10, p. 32-37. 1987. UCA.

_____. *La Iglesia de los pobres*. In: ELLACURIA, I; SOBRINO, J. *Mysterium Liberationis*. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, v. 2. Madrid: Trotta, 1990.

FERRARO, Bendito. Victor. Jesus Cristo libertador: cristologia na América Latina e no Caribe. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL da Associação Ecumênica de Teólogos (as) do Terceiro Mundo. VIGIL, José Maria (Org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007.

GONZÁLEZ, Faus, J.I. *Acesso a Jesus*. Ensaio de teologia narrativa. São Paulo: Loyola, 1981.

GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação: perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1979.

_____. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. *Duas perspectivas teológicas: teologia da libertação e teologia progressista*, 1982.

_____. *Beber no próprio poço: um itinerário espiritual de um povo*. Petrópolis/ Vozes, 1984.

_____. *Pobres y opción fundamental*. In: ELLACURIA, I; SOBRINO, J. *Mysterium Liberationis Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, v. 1. Madrid: Trotta, 1990.

_____. *A verdade vos libertará: confrontos*. São Paulo: Loyola, 2000.

HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003. (Col. Repensar).

HILGERT, Pedro, Ramão. *Jesus histórico: ponto de partida da cristologia latino-americana*. Petrópolis: 1987.

JEREMIAS, J. *As parábolas de Jesus*. 9. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

KUZMA, Cesar. *Leigos e leigas: força e esperança da Igreja no mundo*. São Paulo: Paulus, 2009.

LESBAUPIN, Ivo. As comunidades de base e a transformação social. In: BOFF, Clodovis *et al.* *As comunidades de base em questão*. São Paulo: Paulinas, 1997, p.54-55. (Atualidades em diálogo).

LIBANIO, J. *Igreja contemporânea: encontro com a modernidade*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____, João Batista, Ezequiel. Redescoberta do Reino na Teologia. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL da Associação Ecumênica de Teólogos (as) do Terceiro Mundo. VIGIL, José Maria (Org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007.

LISBOA, Walter Eduardo. A pesquisa do Jesus histórico. *Revista de Cultura teológica*. São Paulo, v. 9, n. 34, p. 51-80, jan/mar. 2001. Paulinas.

LOIS, Julio. Cristologia en la teología de la liberación. In: ELLACURIA, I.; SOBRINO, J. *Mysterium Liberationis Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, v.1. Madrid: Trotta, 1990.

MAGAÑA, Alvaro Quiroz. *Eclesiologia*. In: ELLACURIA, I; SOBRINO, J. *Mysterium Liberationis*. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, v.2. Madrid: Trotta, 1990.

MANZATTO, Antonio. *Cristologia latino-americana*. In: SOUSA, Ney de (Org.). *Temas de Teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. Opção preferencial pelos pobres. In: BRIGHENTI, Agenor; PASSOS, João Decio (Orgs.). *Compêndio das Conferências dos Bispos da América Latina e Caribe*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2018.

MARCONCINI, Benito. *Os evangelhos sinóticos: formação, redação e teologia*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

MCKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 1983.

MIRANDA, Mário de França. *A reforma de Francisco: fundamentos teológicos*. São Paulo: Paulinas, 2017.

MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristão*. São Paulo: Herder, 1971.

MOINGT, Joseph. *O homem que vinha de Deus*. São Paulo: Loyola, 2008.

MUÑOZ, Ronaldo. *A Igreja no povo: para uma eclesiologia latino-americana*. Petrópolis: Vozes, 1985.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. CEB, unidade estruturante da Igreja: as comunidades de base e a transformação social. In: BOFF, Clodovis *et al.* *As comunidades de base em questão*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 151-152. (Atualidades em diálogo).

OROFINO, Francisco. A categoria pobre na Bíblia: permanência e mudança. In: RIBEIRO, Pedro A. de Oliveira (org.). *A opção pelos pobres no século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2011.

NEUTZLING, Inácio. *O Reino de Deus e os pobres*. São Paulo: Loyola, 1986, p. 33-34. (Fé e Realidade).

PAGOLA, José Antonio. *Jesus: aproximação histórica*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. *Voltar a Jesus: para uma renovação das paróquias e comunidades*. Petrópolis: Vozes, 2015.

PALÁCIO, Carlos. *Jesus histórico: história e interpretação*. São Paulo: Loyola, 1979.

PANNENBERG, W. *Fundamentos da cristologia*. Salamanca: Sígueme, 1974.

PAULO VI, Papa. Discurso na América Latina no Congresso Eucarístico de Bogotá em 1968. Disponível em: <www.documentacatholicaomnia>. Alocuções sobre a Igreja. Acesso em 05 jun. 2018.

PIERIS, Aloysius. Cristo más Allá del dogma: hacer cristología en el contexto de las religiones de los pobres. *Revista Latinoamericana de teología*. El Salvador, v. 18, n. 53, p. 118, mayo. /ago. 2001. UCA.

PIXLEY, Jorge; BOFF, Clodovis. *A opção pelos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. *O Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. *A história de Israel a partir dos pobres*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1990. (Deus Conosco)

- QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar a Cristologia*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 1989.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus: a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008. (Teologia Sistemática).
- SCHURMANN, Heinz. *Gesu di fronte alla propria morte: riflessioni esegetiche e prospettiva*. Brescia: Morcelliana, 1983.
- SEGALLA, Giuseppe. *A pesquisa do Jesus Histórico*. São Paulo: Loyola, 2013.
- SEGUNDO, Juan Luis. *O Homem de hoje diante de Jesus de Nazaré: História e atualidades, sinóticos e Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1985, v. 2/1. p. 34. (Teologia hoje).
- _____. *A história perdida e recuperada: dos Sinóticos a Paulo*. São Paulo: Paulus, 2011.
- SESBOÛÉ, Bernard. *Pensar e viver a fé no terceiro milênio*. Convite aos homens e mulheres do nosso tempo. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1999.
- SICRE, José Luís. *Um encontro fascinante com Jesus: o mundo de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- SILVA, Ezequiel. Centralidade do Reino de Deus na Cristologia da Libertação. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL da Associação Ecumênica de Teólogos (as) do Terceiro Mundo. VIGIL, José Maria (Org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- SOARES, Afonso Ligório (Org.). *Dialogando com Jon Sobrino*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- SOBRINO, *Cristología desde a América Latina: esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. México: CRT, 1977.
- _____. *Ressurreição da verdadeira Igreja: os pobres, lugar teológico da eclesiologia*. São Paulo: Loyola, 1982.
- _____. *Cristologia a partir da América Latina*. Esboço a partir do seguimento do Jesus histórico. Petrópolis: Vozes, 1983.
- _____. *Cristologia a partir da América Latina: esboço a partir do seguimento do Jesus histórico*. Petrópolis: Vozes, 1983. Recensão: PALÁCIO, Carlos. *Perspectiva Teológica*, v. 16. 40, p. 353-370, Set./Dez. 1984.

_____. *Jesus na América Latina*. Seu significado para a fé e a cristologia. São Paulo: Vozes/Loyola, 1985.

_____. Espiritualid y seguimiento de Jesús. In: ELLACURIA, I; SOBRINO, J. *Mysterium Liberacionis*. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Madrid: Trotta, 1990.

_____. *A esperança dos pobres na América Latina*. In: Espiritualidade da Libertação: estrutura e conteúdos. São Paulo: Loyola, 1992. (Teologia da Libertação).

_____. *O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. La pascua de Jesús y la revelación de Dios. *Revista Latinoamericana de Teología*, v. 12, n. 34, p. 80, ene. /abr.1995.UCA.

_____. *Jesus, o Libertador*. A história de Jesus de Nazaré. O Deus que liberta seu povo. 2. ed. Petrópolis/Vozes, 1996.

_____. Seguimento de Jesus. In: FLORISTAN, Samanes C.; TAMAYO-ACOSTA, J. J. (orgs.). *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *La fe en Jesucristo*. Ensayo desde las víctimas. Madrid: Trotta, 1999.

_____. Teología desde la realidad. In: SUSIN, L. C. (Org.). *O mar se abriu: trinta anos na América Latina*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. La opción por los pobres: dar y recibir, *Revista Latinoamericana*. San Salvador, v. 20, n. 60, p. 283-308, mayo./ago. 2003. UCA.

_____. *Onde está Deus: terremoto, terrorismo, barbárie e utopia*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

_____. *Fora dos pobres não há salvação: pequenos ensaios utópico-proféticos*. São Paulo: Paulinas, 2008.

STORNILO, Ivo. *Como ler o evangelho de Mateus: o caminho da justiça*. 14 ed. São Paulo: Paulus: 2016. (Como ler).

SUESS, Paulo. Por uma Igreja *versus populum*. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL da Associação Ecumênica de Teólogos (as) do Terceiro Mundo. VIGIL, José Maria (Org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007.

TELLES, Sarah Silva. A categoria pobre: o que tem a dizer a sociologia. In: RIBEIRO, Pedro A. de Oliveira (org.). *A opção pelos pobres no século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2011.

TELLES, Vera da Silva. *Pobreza e cidadania*. São Paulo: USP – Curso de Pós-Graduação em Sociologia, 2001.

TEIXEIRA, Faustino. A espiritualidade das CEBs. In: BOFF, Clodovis *et al.* *As comunidades de base em questão*. São Paulo: Paulinas, 1997. (Atualidades em diálogo).

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico: um manual*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

VELASCO, Rufino. *A Igreja de Jesus: processo histórico e da consciência eclesial*. Petrópolis: Vozes, 1996.

VEODATO, Giovanni Marinot. *Jesus Cristo na América Latina: introdução a Cristologia da libertação*. Aparecida: 2010.

WIEDENHOFER, Siegfried. G. Ecclesiologia. In: SCHNEIDER, Theodor. (Org.). *Manual de Dogmática*. Petrópolis: Vozes, 2000.