

6. Reminiscências de Karl Barth na América Latina

O presente capítulo pretende demonstrar que de que forma a teologia de Karl Barth penetrou no continente latino-americano a partir do segundo quartel do século XX. ao longo da história da teologia na AL este dado tem sido ignorado visto que não houve uma atitude deliberada no sentido de absorção desta teologia. Provavelmente ela se tornou mais nítida na Argentina a partir dos esforços de teólogos franceses que se tornaram professores de teologia no que viria a ser o Isedet de Buenos Aires. No entanto essa influência tornou-se universal desde que a formação teológica de alto nível, para preenchimento de quadros para a Igreja latino-americana, se fazia nos grandes centros europeus e norte-americanos que por sua vez haviam abraçado, em maior ou menor grau, a teologia dialética especialmente aquela de Karl Barth.

6.1. José Miguez Bonino

O Teólogo argentino José Miguez Bonino nasceu em 1924 em Santa Fé, e até hoje ainda vive no arredores de Buenos Aires.⁴⁸⁷ É um dos mais conhecido teólogo latino-americano e possivelmente o primeiro a apresentar a TdL para o público de fala inglesa.⁴⁸⁸ Como Roberto Zwetsch afirma em sua dissertação doutoral “Miguez Bonino jamais ocultou a decisiva influência do teólogo de

⁴⁸⁷ Tive a intenção de visitá-lo em 2009 durante uma estada em Buenos Aires mas soube que seu estado atual de saúde não mais permitia contato com o público. Em 30 de Julho de 2003 Miguez Bonino foi vitimado por uma hemorragia cerebral da qual se recupera lentamente. Como seqüela ficou uma lesão no nervo ocular e um certo nível de dislexia que o impossibilita do exercício normal de ler e escrever.

⁴⁸⁸ Seu livro *Doing Theology in a Revolutionary Situation* foi publicado pela primeira vez em 1975 na Filadélfia. Na época, devido a situação política na Argentina cujo presidente constitucional Arturo Illia foi derrubado em 28 de junho de 1966, não se permitia uma crítica social e política tão aguda como a apresentada por este livro. Por isso o livro foi traduzido para o espanhol em 1977 e publicado pelas Ediciones Sigueme, de Salamanca recebendo o título: *La Fe en busca de eficacia: una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*. Cf. ZWETSCH, Roberto. op. cit. p. 100.

Basiléia em sua reflexão e metodologia teológica.”⁴⁸⁹ No entanto isso não se deve a um interesse meramente particular. Em meados da década de 1940 Buenos Aires era provavelmente a cidade da América Latina onde a teologia melhor acompanhava o que acontecia no continente europeu graças ao intenso intercâmbio de professores que se dirigiam a esta capital vindos de todos os lugares para integrar os quadros da Faculdade Evangélica de Teologia, hoje, Instituto Universitário ISEDET – Instituto Superior Evangélico de Estudos Teológicos. Na época que MB fazia seus estudos teológicos em Buenos Aires, de 1943 a 1947, a teologia de Karl Barth foi introduzida na Argentina, muito antes que em outros países latino-americanos, inclusive o Brasil.⁴⁹⁰

Desde o início JMB sentia-se atraído pelos estudos históricos e pela crítica bíblica. Mas mesmo em um momento em que ainda não possuía capacidade crítica para avaliar o melhor caminho a seguir, ele e seus companheiros logo desconfiaram da proposta da teologia liberal com sua metodologia histórico-crítica.⁴⁹¹ Ele afirma que havia uma clara insatisfação com a teologia do liberalismo. Aos poucos a neo-ortodoxia especialmente a barthiana foi sendo apreciada.⁴⁹² JMB confessa que foi na época de seus estudos em Buenos Aires que ele e seus colegas foram apresentados pelo Dr. B. Foster Stockwell (1899-1961) e outros professores à teologia dialética de KB. Leram Barth particularmente por intermédio de traduções francesas.

Mas não começaram pelos livros, senão artigos publicados em algumas revistas e cadernos teológicos. O número dois dos Cuadernos Teológicos de El predicador Evangélico, de 1950 publicou um artigo de KB intitulado “El Misterio y El Milagro de la Natividad”. Este artigo é na verdade um capítulo da obra *Bosquejo de Dogmatica* de KB que seria publicado em Buenos Aires em 1954.⁴⁹³

⁴⁸⁹ Id. Ibid. p. 97.

⁴⁹⁰ Espero mostrar que a influência de Barth no Brasil só tomou impulso decisivo com a chegada ao país do missionário norte-americano Richard Shaull em 1952.

⁴⁹¹ HANSEN, Guillermo (Ed.). *El Silbo Ecueménico del Espíritu; homenaje a José Míguez Bonino en sus 80 años*. Buenos Aires: ISEDET, 2004. Ao final deste volume encontra-se uma biografia assinada pelo próprio Míguez Bonino mas preparada pelo seu filho Nestor. Cf. *Un Silbo Apacible y Suave*. (I Rs 19,12) Notas autobiográficas de um recorrido pastoral y teológico. p. 427-444.

⁴⁹² “Entonces – afirma JMB – los estudios críticos, históricos, lingüísticos y sociales se vuelven instrumentos valiosos para nuestra lectura de la Biblia. Entonces, la eléctrica fuerza del Espíritu Santo enciende las luces de neón y, como dice Barth, ‘Pablo [e los otros autores bíblicos] habla y el hombre contemporáneo puede escuchar’, su significado actual se nos revela”. Id. Ibid. p. 430.

⁴⁹³ BARTH, Karl. *Bosquejo de Dogmática*. Traducción de M. Gutierrez-Marin. Buenos Aires: La Aurora, 1954. Foi traduzido direto do original alemão *Dogmatik im Grundriss*. O tradutor afirma no seu prólogo para o texto que em 1948, em Amsterdam, quando da reunião para fundação do

Portanto, inicialmente KB foi lido de forma panfletária no continente sul-americano como a profetizar a forma revolucionária em que a sua teologia seria concebida e reinterpretada no hemisfério.⁴⁹⁴

Em 1926 o Dr. Stockwell foi enviado pelo Conselho Missionário da Igreja Metodista dos Estados Unidos para ser professor na Faculdade Evangélica de Teologia (FET) de Buenos Aires. Ele iniciou suas atividades nesta instituição em 1927 e dedicou toda sua vida ao desenvolvimento da reflexão teológica naquele país. Fez seus estudos de teologia e filosofia na Universidade de Boston e mais tarde ampliou sua formação acadêmica em grandes centros europeus como Estrasburgo, Berlin e Tubinga.⁴⁹⁵ Portanto, Stockwell estava familiarizado com a teologia europeia dos últimos anos especialmente Karl Barth, Emil Brunner, F. Gogarten e tantos outros teólogos dialéticos. Na verdade, a FET de Buenos Aires, formada em seu corpo docente por professores franceses e de outras nacionalidades, estava bem situada no contexto da teologia européia e norte-americana. Os estudantes da época de JMB se familiarizaram com a teologia da correlação de Paul Tillich, a teologia da cultura de Richard e Reihold Niebuhr, com o testemunho de Dietrich Bonhoeffer cujo martírio havia acontecido no ano de 1945 e a teologia ecumênica de W. Visser't Hooft, primeiro secretário geral do Conselho Mundial de Igrejas, fundado em 1948. Ao final da Segunda Grande Guerra JMB era um jovem estudante de teologia aberto para o diálogo ecumênico. Foi indicado para participar do 1º Encontro Ecumênico do Pós-Guerra que se celebrou na Noruega em 1947 sob o tema “Jesus Cristo é o Senhor”.⁴⁹⁶ JMB tinha 23 anos quando foi participar do encontro de Oslo. Houve participação de jovens latino-americanos da Bolívia, Brasil, Colômbia, Costa Rica, Cuba, Chile, México, Porto Rico, Uruguai, Argentina e Venezuela.

CMI ele conversou pessoalmente com KB e este o incentivou a traduzir esta obra para a língua espanhola.

⁴⁹⁴ Informações sobre esta inserção pode ser encontradas em: ROLDAN, Alberto F. *Para Qué Sirve la Teología? Una respuesta crítica con horizonte abierto*. Buenos Aires: FADEAC, 1999, p. 126-138.

⁴⁹⁵ Seus livros mais conhecidos são *Que podemos Crer? Nuestro Mundo y la Cruz* e *Qué Es El Protestantismo*.

⁴⁹⁶ ZWETSCH, R. op. cit. p. 97. Este autor afirma que o encontro aconteceu em “1945” provavelmente por um erro redacional. A II Conferencia Mundial da Juventude Cristã aconteceu em Oslo, Noruega, de 22 a 31 de julho de 1947. A I Conferencia Mundial da Juventude Cristã aconteceu em Amsterdam em 1939 sob o tema “Christus Victor.” Cf. LOSSKY, Nicholas et all. (Eds.). *Dicionário do Movimento Ecumênico*. Tradução de Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 235; ASSOCIACION CRISTIANA DE JÓVENES DE BUENOS AIRES. *Jesucristo es El Señor*. Traducion D. D. Lurá Villanueva. Buenos Aires: La Aurora, 1948. (II Conferencia Mundial de Juventud Cristiana. Oslo, 22 a 31 de Julio de 1947).

O clima do pós-guerra era evidente no rosto dos participantes. Na verdade era preciso muito esforço para aceitação do outro. Jovens que até bem pouco tempo lutavam em lados opostos estavam agora frente a frente tentando viver o Evangelho de Jesus Cristo. Os participantes reconheceram essas dificuldades e viram isto bem de perto quando da celebração da Eucaristia. O ponto alto do encontro foi os estudos bíblicos preparados por Suzanne de Dietrich (1891-1981), embora ela mesma não tenha estado na Conferência. O livro da Conferência de Oslo foi publicado na Argentina em 1948 com alguns apêndices sendo um deles o do jovem JMB, com o título: “Guarda, onde está a noite?” que nos faz lembrar o enigmático oráculo a respeito de Edom que se encontra em Isaías (21,11-12).⁴⁹⁷

JMB fez seu doutorado no Union Theological Seminary de Nova Iorque, concluído em 1960. Retornou a Buenos Aires e assumiu a reitoria da FET que nessa época se uniu a Faculdade Luterana de Teologia surgindo o Instituto Universitário ISEDET. Em 1972 assumiu a secretaria geral da Associação de Seminários e Instituições Teológicas do Cone Sul, ASIT. Desde meados dos anos de 1960 e durante a década seguinte JMB se tornou mundialmente conhecido ao se juntar a teólogos e teólogas de todo o continente no movimento que se tornaria conhecido como teologia da libertação. Assim que assumiu a reitoria do ISEDET participou em Huampani, no Peru, de um encontro com teólogos e pensadores leigos latino-americanos que resultou na formação do movimento Igreja e Sociedad na América Latina, ISAL, que passou a editar a revista Cristianismo y Sociedad. Esta instituição viria a desempenhar importante papel no desenvolvimento da teologia da libertação pois nasceu ecumênica.

É preciso nesse ponto, voltar alguns anos para se perceber as mudanças que estavam acontecendo no continente latino-americano. Em 1949 aconteceu em Buenos Aires a chamada Conferência Evangélica Latino Americana (CELA). Luiz Longuini Neto afirma que o movimento ecumênico na AL passou por quatro etapas e desde 1976 se encontra na quinta etapa que é aquela que ainda prevalece.⁴⁹⁸ A terceira etapa, 1941-1964, que é a que nos interessa aqui, se

⁴⁹⁷ O dito de Isaías pode ser traduzido desta forma: Guarda! Quanto falta para acabar a noite? Guarda: a manhã vem, mas a noite também. Se você quiser perguntar de novo, pergunte.” Eberhard Busch associou este dito com a época obscura dos anos de KB em Göttingen e Münster (1921-1930), um tempo entre os tempos (Zwischenzeit). Cf. BUSCH, Eberhard. KB: His life... op. cit. p. 198; ASSOCIACION CRISTIANA DE JÓVENES DE BUENOS AIRES. “Jesucristo es El Señor.” op. cit. p. 147-152.

⁴⁹⁸ LONGUINI NETO, Luiz. *op. cit.* p. 40.

caracterizou pela iniciativa de cooperação entre as igrejas do continente. É nesse contexto de mútuo conhecimento, com algumas poucas iniciativas no sentido de um esforço prático para implementação de uma cooperação internacional, que se reúne em Buenos Aires, de 18 a 30 de julho, a Primeira Conferência Evangélica Latino Americana. Havia representação de quinze países do continente com visitantes da Espanha, França e Estados Unidos.⁴⁹⁹ Ao todo havia 56 delegados oficiais em sua maioria da Argentina, Chile e Brasil. O evento aconteceu menos de um ano depois da fundação do CMI em Amsterdam, Holanda. No Documento do Encontro se frisa o espírito de cooperação entre as diversas igrejas representadas sem interesse em unidade orgânica, eclesiástica ou administrativa. O que se pretendia era a expressão de uma íntima unidade espiritual. Fica evidente no Encontro a marca do protestantismo de matriz evangelical com ênfase na dimensão da fé evangélica descomprometida de questões de caráter político. Destaca-se o cumprimento dos preceitos bíblicos com respeito às autoridades constituídas e às leis, afirmando ainda que as igrejas devem planejar suas ações sem intromissão em assuntos de política partidária.⁵⁰⁰ Percebe-se nitidamente o cuidado no distanciamento das questões de caráter político embora esteja presente a busca pela justiça social à luz da recém publicada Declaração Universal dos Direitos do Homem, proclamada em dezembro de 1948. Portanto a assembleia proclama a dignidade e o valor do ser humano como criatura de Deus. Todos são iguais diante do Criador, por isso devem ter as mesmas oportunidades e os mesmos direitos diante da sociedade, em suas leis e regras políticas e econômicas.

Percebe-se que a teologia apresentada na I CELA apresenta um “rosto” social comprometido com os direitos humanos o que evidencia dois fatores: primeiro a ênfase dada ao tema nos anos do pós-guerra diante da constatação de que, aos poucos se descortinava do destino de tantos homens e mulheres em diversas partes do mundo, especialmente na Europa castigada pela realidade de uma guerra cruel que provocou um verdadeiro genocídio em nome da *Homeland*. Como havia acontecido durante a Primeira Grande Guerra, agora também, o ser humano tinha sido cassado em seus direitos à dignidade e ao respeito. Não somente o nazismo com sua política de pureza étnica, mas também outras formas

⁴⁹⁹ O documento do encontro foi publicado com o título *El Cristianismo Evangélico en la América Latina*; informe y resoluciones de la primera conferencia evangélica latinoamericana. Buenos Aires: Editorial La Aurora; Cidade do México: Casa Unida de Publicaciones, 1949.

⁵⁰⁰ I CELA, Ibid. p. 10.

de nacionalismos como o fascismo, havia colocado o Estado acima de qualquer direito individual. A prática sistemática da violação dos direitos do indivíduo, os poderes da morte atentando contra a vida de maneira tão objetiva, levou autores como Jürgen Moltmann a perguntar que sentido havia em falar de Deus depois de Auschwitz, expressão que se tornou emblemática para caracterizar o horror, a miséria e a inumanidade em seu grau absoluto.⁵⁰¹

Em segundo lugar, percebe-se a influência da teologia dogmática de KB que havia sido levada a Buenos Aires desde o fim da Grande Guerra.⁵⁰² O terceiro tomo da CD trata do conhecimento e da realidade de Deus. Aqui Barth afirma que nosso conhecimento de Deus é baseado na Sua ação por meio da qual Ele se revela e nos encontra no meio em que existimos. Este Deus que se desvela nos chama a uma ação correspondente que é a atividade de fé em obediência a seu chamamento. O Deus que nos chama a um compromisso, afirma, não pode evitar a questão dos direitos humanos.⁵⁰³ Barth nota que a ação revelatória de Deus está conjugada à justiça que vem em graça acudir ao necessitado. O Deus que se revela é o mesmo que se coloca ao lado do pobre e miserável.

⁵⁰¹ Moltmann afirma que seu livro *O Deus Crucificado (Der Gekreuzigte Gott)* é uma teologia após Auschwitz. Literalmente, afirma, é um livro sobre a fé em Deus após o Gólgota. Olhando Auschwitz, o terrível campo de concentração polonês, afirma que o grito por justiça das vítimas morrendo naquelas matanças em massa tornou-se para ele a pergunta por Deus. Cf. MOLTSMANN, J. *Vida, Esperança e Justiça*; um testamento teológico para a América Latina. São Paulo: Editeo, 2008, p. 41; em setembro de 2011 Moltmann esteve no Rio de Janeiro onde fez o lançamento de *O Deus Crucificado* em português. Cf. Moltmann, Jürgen. *O Deus Crucificado*; a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Tradução de Juliano Borges de Melo. Santo André, SP: Academia Cristã, 2011.

⁵⁰² É importante assinalar que *Die Kirchliche Dogmatik I/1* foi publicado em alemão no ano de 1932 e a tradução inglesa em 1936. *Die Kirchliche Dogmatik I/2* em 1938 e a tradução inglesa em 1956. *Die Kirchliche Dogmatik II/1 - Die Lehre Von Gott 1* e *Die Kirchliche Dogmatik II/2 - Die Lehre Von Gott 2* foi publicado em Zürich em 1940 e Basel em 1942 respectivamente. A primeira edição em inglês surgiu somente em 1957. Desconfio que este longo tempo entre a edição alemã e a inglesa se deva em parte à má vontade em se traduzir, em tempos imediatamente posterior a Grande Guerra, uma obra de um autor que escrevia em alemão. Em Buenos Aires os professores de origem européia além de cópia de *Der Römerbrief* tinham cópias dos originais alemães dos primeiros tomos da KD, traduzindo trechos dos mesmos para seus alunos. Pode-se traçar um paralelo com a leitura de Barth no Brasil. O pastor presbiteriano Lívio Teixeira (1902-1975) leu *The Word of God and the Word of Man* (A Palavra de Deus e a Palavra do Homem) em 1931, quando pastor em Bebedouro, que cedeu sua cópia para Jorge Cesar Mota, (1912-2001), professor de História das Religiões da Universidade de São Paulo e pastor da Igreja Reformada Húngara de São Paulo. Cesar Mota afirma que na última página desta obra Lívio Teixeira anotou: “lido. Bebedouro, 16/4/1931.” A versão desta obra para o inglês aconteceu em 1928 traduzida por Douglas Norton, congregacionista de Massachusets que estudou teologia em Tübingen. Quanto a KD, Jorge Cesar Mota, que conheceu pessoalmente KB, só a leu quando apareceu a edição francesa em 1953; cf. tb. STPISP. op. cit. p. 49-60.

⁵⁰³ Cf. BARTH, K. CD. II/1, p. 387.

Quando se realizou a I CELA, havia se passado apenas dois anos desde que MB concluiu seu curso de teologia na FET. Ele afirma que desde cedo se sentiu atraído pela pesquisa histórica e a crítica bíblica. É sintomático que desde sua formação nunca se sentiu atraído pela teologia liberal. A FET, sob a direção do bispo Stockwell, o ajudou a se dedicar aos estudos da crítica bíblica ao mesmo tempo em que passou a se interessar pela causa ecumênica e pela luta em prol dos direitos humanos. A teologia barthiana está presente neste período tanto pelos quatro tomos da *Die Kirchliche Dogmatik* já publicados entre 1932 e 1942 como pela teologia dialética do *Der Römerbrief* de 1922. Barth já era mundialmente conhecido principalmente por este último texto. Sua teologia dialética tinha muito a dizer em um continente de extremos. De um lado o colonialismo das grandes potências que se mantinha atuante ainda que em novo formato. Os países da América Latina eram, sem exceção, economicamente dependentes da Europa e particularmente dos Estados Unidos.⁵⁰⁴

Este quadro coloca as nações latino-americanas em profunda desvantagem em relação aos países desenvolvidos o que inibe a possibilidade de se estabelecer uma relação política, econômica e social justa com as nações que tem poder de barganha. Mas não apenas professores da FET promoviam o intercâmbio com o pensamento de grandes teólogos da Europa e EUA. A Faculdade de teologia promovia todos os anos as Conferências Carnahan, sempre com um grande autor como conferencista.⁵⁰⁵ Um deles, John Mackay, (1899-1983) foi o conferencista do ano de 1953. Profundo estudioso das obras de Barth, conheceu-o pessoalmente em 1930; foi ele quem ensinou a língua inglesa para KB.⁵⁰⁶ Deve-se também a

⁵⁰⁴ Um quadro real desta situação é apresentado por Miguez Bonino. Ele cita um relatório da UNESCO de 1966 que afirma que 2/3 da população da América Latina é fisicamente desnutrida, beirando a fome em várias regiões; ¾ é analfabeta e metade da população sofre de enfermidade por infecção ou desnutrição. Cf. MIGUEZ BONINO, J. *Fé em Busca de Eficácia*. op.cit. p. 32.

⁵⁰⁵ As Conferências Carnahan de 1949 na Faculdade Evangélica de Teologia de Buenos Aires teve como tema a Teologia Dialética. O conferencista foi M. Gutierrez-Marin, o que comprova a inserção sistemática da neo-ortodoxia no continente sul americano.

⁵⁰⁶ John Alexander Mackay, escocês, conheceu KB em Bonn em 1930. Na ocasião Barth se preparava para uma visita a Londres e Mackay teve intensas conversações com ele em inglês para que aprendesse a língua. Cf. BUSCH, E. *His Life from Letters*. op. cit. p. 204; as Conferências Carnahan de 1953 em Buenos Aires foram transformadas em livro. Cf. MACKAY, John A. *Realidad e Idolatria em el Cristianismo Contemporáneo*. Buenos Aires: La Aurora, 1970. Um de seus livros mais importantes é *El Otro Cristo español*. (1933). Un estudio de la historia espiritual de España e Hispanoamérica. Traducción de Gonzalo Baez-Camargo. 2ed. México: Casa Unida de Publicaciones; Buenos Aires: La Aurora, 1989; uma outra obra deste autor, *Prefacio a la teologia Cristiana* apareceu em inglês no ano de 1940 e na versão espanhola em 1945 com tradução de Gonzalo Báez Camargo. Seu livro “A Ordem de Deus e a Desordem do Homem; a Epístola aos Efésios e a época atual” é resultado das Preleções Croall apresentadas na Universidade de

educadores como Mackay a inserção de KB na América Latina. Em suas obras fica evidente a opção teológica deste autor quando critica o liberalismo e o Evangelho Social de Walter Rauschenbusch ao mesmo tempo em que se mostra atraído pelo trabalho dos irmãos Niebuhr, tidos como teólogos neo-ortodoxos.⁵⁰⁷

Pode-se dizer que a I CELA foi um embrião para o desenvolvimento das relações fraternas entre as igrejas. A II CELA realizada 12 anos depois, de 29 de julho a 6 de agosto de 1961, em Lima, Peru, contou com uma grande participação de igrejas evangélicas de todo o continente. Participaram do encontro 42 denominações, incluindo pentecostais, e das missões de fé de 28 diferentes nacionalidades.⁵⁰⁸ Ao todo, 220 delegados representando suas confissões de fé. O tema do encontro foi: “Cristo, La Esperanza para a América Latina”. O brasileiro Benjamin de Moraes, da Igreja Presbiteriana do Brasil, foi eleito presidente da Conferência.⁵⁰⁹

O evento foi um grande avanço em todos os sentidos. Os tempos eram outros. Na apresentação do Documento Final Benjamin Moraes afirma que “se Buenos Aires, 1949 foi um ponto de partida, Lima, 1961 foi a afirmação de uma consciência evangélica mais aguda em relação aos problemas políticos e sociais de ser humano. Foi também o momento do surgimento de um novo sentido de responsabilidade diante de um mundo que rapidamente se transforma.”⁵¹⁰ Miguez Bonino afirma que várias tendências podem ser percebidas neste novo encontro. Primeiro uma abertura para a discussão sobre fundamentalismo e modernismo, algo que fora apenas insinuado na conferência de Buenos Aires. Segundo, uma tomada de posição mais importante se deu no plano teológico e estas podem ser elencadas da seguinte forma: a) distância do liberalismo e clara adesão a teologia neo-ortodoxa; b) centralidade da soberania de Jesus Cristo; c) primazia da

Edimburgo em janeiro de 1948. Ainda que não dependente dele o texto está em sintonia com o tema da assembléia inaugural do CMI: “Man’s Disorder and God’s Design.” Em sua fala em Amsterdam Barth disse que se deveria falar primeiro do desígnio de Deus e só então falar sobre a desordem do homem. Cf. BUSCH, Eberhard. KB: His Life... op. cit. p. 358;

⁵⁰⁷ Cf. ROLDAN, Alberto F. op. cit. p. 127; para a influência de Barth-Brunner sobre Reinhold Niebuhr cf. HOFMANN, Hans. *The Theology of Reinhold Niebuhr*. Translated by Louise Pettibone Smith. New York: Charles Scribner’s Sons, 1956. p. 11-13 e 237s; Michael Novak chama Reinhold Niebuhr de “o maior teólogo americano”. Analisa o que ele chama de “desencanto (de Niebuhr) com o socialismo” no capítulo “do Marxismo ao Capitalismo Democrático”. Em: *O Espírito do Capitalismo Democrático*. op. cit. p. 368-388.

⁵⁰⁸ LONGUINI NETO, Luiz. op. cit. p. 118.

⁵⁰⁹ O Documento final da II CELA foi publicado pela Confederação Evangélica del Rio de la Plata. Buenos Aires, 1962.

⁵¹⁰ Ibid. p. 11.

iniciativa divina; d) caráter objetivo da verdade dada em Cristo.⁵¹¹ Miguez Bonino assinala ainda um esforço comedido em superar o subjetivismo pietista, o subjetivismo e o ultramontanismo do movimento reavivalista tanto quanto o humanismo do liberalismo. Acrescente-se a isso o fato que KB é aceito criticamente. O que os pastoralistas e teólogos do continente fizeram foi abraçar a teologia dialética rejeitando o conceito de um *Deus absconditus* e de um transcendentalismo com relação às necessidades e realidades humanas.⁵¹² Os novos tempos exigem a presença de Deus como Aquele que vem ao encontro das necessidades do ser humano. As distâncias precisam ser superadas. O Deus da revelação é aquele que disse a Moisés: “ouvi o clamor do meu povo que está no Egito, e ouvi o seu clamor por causa dos seus exatores. Conheço-lhe o sofrimento.” (Ex 3,7).

Uma teologia latino-americana só floresceria com esse compromisso com o ser humano vitimado pela injustiça e opressão. Daí que a teologia do continente não aceita o *Deus Totaliter Aliter* do primeiro Barth e de Kierkegaard e sim o Deus de Bonhoeffer que em sua cela na prisão da Gestapo afirma: “Somente o Deus sofredor pode ajudar.”⁵¹³ Bonhoeffer afirma que, à luz de Mateus 8,17 Cristo não ajuda em virtude de sua onipotência, mas de sua fraqueza e do seu sofrimento.

A influência marcante da teologia barthiana nas proposições e conferências da II CELA procura erradicar a distância, a exclusão e o que MB chama de “extraterritorialidade” mantida tantas vezes pelos cristãos evangélicos com referência à vida e as preocupações do homem e da mulher do continente latino-americano. Busca-se uma nova atitude de superação desse distanciamento por meio da solidariedade.

JMB tem o mérito em suas análises de não só produzir uma reflexão teológica sobre o contexto latino-americano mas também de perceber o vazio teológico do continente. Toda sua geração havia saído da AL para estudar na Europa e EUA. As poucas escolas de teologia existentes no hemisfério sul, como a FET de Buenos Aires, sobrevivia ao custo de manter um quadro de professores

⁵¹¹ VV.AA. *Fé Cristã e Transformação Social na América Latina: Encontro de El Escorial*. (1972). Petrópolis: Vozes, 1977. O texto de Miguez Bonino nesta coletânea tem por título “Visão da Mudança Social e de suas tarefas por parte das igrejas cristãs não-católicas. p. 160-179.

⁵¹² Ibid. p. 165.

⁵¹³ BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão*. op. cit. p. 488 (carta de 16/7/1944).

em sua grande maioria do continente europeu. Os alunos que se destacavam eram enviados aos grandes centros de cultura teológica no Primeiro Mundo para retornar anos depois com o propósito de dar aulas e produzir literatura. Eram tão poucos os que se habilitavam, diante da grandeza numérica do povo, que quase não se percebia a influência desses teólogos “europeus”. A AL carecia de identidade. No prólogo do livro de Rubem Alves “Religion: opio o instrumento de liberacion?” JMB afirma que “em quatro séculos e meio de catolicismo romano e um de protestantismo não se produziu (na AL) o mínimo de pensamento criador que este povo tem direito de esperar de quem sustenta haver recebido a missão de anunciar a Palavra de Deus aos homens.”⁵¹⁴ Isto denuncia tanto a ausência de teólogos como também da conseqüente teologia crítica que conduziria a uma contextualização da situação da AL. JMB sugere que tanto o catolicismo quanto o protestantismo não se amalgamaram na realidade do continente pois permaneceram marginais à história dos povos de Abya Yala.

Esta visão de JMB nos conduz a ver a consumação de um “colonialismo religioso” na AL. O trabalho missionário nestas terras, seja por parte dos católicos ou protestantes não se preocupou com a realidade social e econômica dos evangelizados. O que se fez foi transplantar um modelo de cristianismo sem se preocupar com as devidas adaptações à cultura e ethos das nações alcançadas. Por isso tem razão o teólogo uruguaio Juan Luis Segundo, quando afirma que “na AL estamos diante de uma missão impostergável com relação à libertação, ou seja, a desideologização da fé cristã.”⁵¹⁵ O continente inteiro precisa passar por uma releitura *in vitro* para que à luz do Evangelho se ilumine a situação de desesperança que permeia a América Latina. O que existe, afirma JMB, é uma religiosidade popular sem articulação teológica e uma teologia transmitida que corresponde a uma religião formal. Sobre esta questão Enrique Dussel afirma que o nascimento da teologia latino-americana foi gestada em várias etapas. Primeiro passa pela preparação de professores latinos na Europa. Isto faz surgir uma teologia abstrata e portanto desconectada da realidade histórica. Segundo, vem a etapa da organização de cursos a partir do CELAM que exige dos professores uma

⁵¹⁴ ALVES, Rubem. *Religion: ópio o instrumento de liberacion?* Traducción de Rosário Lorente. Montevideo: Tierra Nueva, 1970. p. 1.

⁵¹⁵ SEGUNDO, Juan Luis. As Elites latino-americanas: problema humano e cristão em face da mudança social. Em: VV.AA. *Fé Cristã e Transformação Social na América Latina*. op. cit. p. 180.

consciência histórica e social do continente. Terceiro, surge de fato uma teologia não “em” ou “sobre” mas uma teologia latino-americana. Esta teologia tem consciência de pertencer a uma cultura oprimida. Este é um longo processo em gestação desde a década de 1960.⁵¹⁶

Esta percepção conduz a uma compreensão metodológica da práxis latino-americana. Primeiro a profecia, a palavra anunciada e vivida na experiência cotidiana das comunidades. Segundo, a teologia com sua função de promover uma compreensão da realidade a partir do Evangelho. Ou seja, o primeiro trabalho é pastoral e visa animar as comunidades com a palavra que carrega em si esperança. A seguir vem a reflexão sobre esta práxis. Este foi o propósito que levou os criadores do movimento Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL) a conduzir a reflexão sobre um projeto definido de transformação da sociedade. Primeiro a caminhada do povo que conduz a constatação da vivência em uma realidade de injustiça. Depois, a reflexão sobre esta práxis. Por isso se definiu que o melhor resultado da Consulta de Huampani foi a perplexidade.⁵¹⁷

O ISAL surgiu em 1961 (Huampani, Peru) composto por intelectuais protestantes. Não era um movimento de teólogos. Estes participavam também, mas havia intelectuais de diversos segmentos. A proposta era refletir a situação social, política e econômica do continente e estabelecer uma estratégia revolucionária socialista como o caminho para a transformação social.⁵¹⁸ Os tempos eram outros. Os anos de 1950 com sua leitura ainda incipiente da realidade do continente estava ficando para trás. Não mais a questão formal dos direitos humanos ocupava a mente dos intelectuais. Havia a urgente necessidade de uma leitura crítica da realidade de pobreza e miséria. Por causa dessa realidade cruel a reflexão começa a se promover a partir do contexto e da realidade latino-americana.

JMB afirma que a orientação inicial de ISAL era barthiana no período que vai de 1961-1965. Somente a partir de El Tabo, Chile, em 1966 é que se começa a mudar a orientação teológica promovida pelo movimento. Segundo JMB a TdL surgiu no continente a partir da teologia protestante barthiana, pos-barthiana, católica conciliar e pós-conciliar com suas ênfases comuns com concentração nos

⁵¹⁶ DUSSEL, Enrique. *Historia de la Iglesia en America Latina*; op. cit. p. 348.

⁵¹⁷ PADILLA, Rene. *Iglesia y Sociedad en America Latina*. Em: PADILLA, Rene. (Org.). *Fe Cristiana y Latinoamerica Hoy*. Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1974. p. 120.

⁵¹⁸ ZWETSCH, Roberto. op. cit. p. 111.

seguintes pontos: o dinamismo na ação de Deus, o caráter histórico da fé cristã, o caráter concreto da encarnação e a orientação em direção ao futuro da fé escatológica.⁵¹⁹

A partir daqui JMB passa a analisar os novos rumos da reflexão teológica na AL do ponto de vista de quatro teólogos: Juan Luis Segundo, Lucio Gera, Gustavo Gutierrez e Hugo Assmann. O primeiro, um jesuíta uruguaio, aparece como o mais ecumênico dos novos teólogos católicos latino-americanos. Formado como praticamente todos os demais nos centros tradicionais europeus é profundamente interessado na tradição teológica. É inimigo de todo reducionismo, estreitamento e simplificação da experiência cristã. JMB analisa que Segundo tenta superar a dicotomia entre natureza e graça mediante uma concepção do ser humano como aquele aberto a Deus. A fé como experiência vital humaniza o ser humano e o conduz a plenificação de seu próprio destino, tema muito caro ao próprio JMB. Em seu livro *Espacio para ser Hombres* pergunta se de fato a Igreja está verdadeiramente humanizando o indivíduo. Ao que parece, afirma, ela tem em grande parte tentado “conformar” a pessoa humana e fazê-la se resignar à sua condição.⁵²⁰

A nova consciência histórica da realidade nesses primeiros anos de 1960 leva o ser humano, em situações de extrema miséria e sofrimento, a se perguntar se realmente existe “uma vida antes da morte?” JMB apresenta uma mudança de paradigma estabelecida por esta nova teologia. Antes, a preocupação sempre foi com a inserção escatológica no povo da promessa. A vida mais além é que era verdadeiramente o alvo. O céu e não a terra era o objetivo a ser alcançado ainda que a teologia do Antigo Testamento diga o tempo todo que Deus oferece a promessa da terra: “em ti serão benditas todas as famílias da terra.” (Gn 12,3b). O processo de helenização que caracterizou o tempo de escrita dos textos sagrados conduziu ao desprezo do que é terreno e a divinização do celestial. Porém, inverter essa leitura é algo extremamente doloroso.

Esta nova reflexão conduz a um renovado interesse por esta vida e nenhuma outra. Portanto, se esta é a terra da promessa algo está errado pela forma como ela tem sido utilizada e explorada. Esta é a vida que nos foi dada, afirma

⁵¹⁹ MIGUEZ BONINO, José. *A Fé em Busca de Eficácia*. op.cit. p. 57.

⁵²⁰ MIGUEZ BONINO, José. *Espacio para ser Hombres*. Buenos Aires: Tierra Nueva, 1975. p. 44.

JMB. A Bíblia fala o tempo todo desta vida. Os profetas hebreus criticaram a exploração, o latifúndio, o *status quo*, o governo despótico, as alianças iníquas, os juros exorbitantes, o salário de pobreza dado ao trabalhador, os altos impostos cobrados aos camponeses desde os tempos de Salomão. Não é diferente no Novo Testamento. Os Evangelhos apresentam Jesus como um Homem de seu tempo, inserido na sociedade, andando e conversando com todo tipo de pessoas. Fala sobre as relações entre os seres humanos, o respeito para com os mais fracos, a dignidade que se deve dar aos pobres, as mulheres e aos estrangeiros. Como afirma José Antonio Pagola “os camponeses viram nele algo novo e essencial: Jesus proclama a salvação de Deus curando. Anuncia seu reino deslanchando um processo de cura tanto individual como social. Sua intenção de fundo é clara: curar o sofrimento, restaurar a vida.”⁵²¹

A nova proposta busca desencadear mudanças estruturais profundas. As coisas precisam mudar. O reino de Deus exige acabar com a iníqua exploração dos desfavorecidos. Para isso Jesus procura dismantelar os conceitos formulados pelas escolas rabínicas, enriquecidas pelas tradições orais que por meio de intérpretes tidos por oficiais assumem caráter de verdade sagrada. “Ouvistes o que foi dito.... eu porém vos digo...” é uma forma de denunciar o erro das interpretações viciadas e nocivas ao espírito da mensagem de Deus por meio de Jesus de Nazaré.

Toda essa reflexão, nova para a AL, está arraigada na teologia de KB. Ele lidou com contexto semelhante em seu pastorado de Safenwill. Diante da situação de miséria dos trabalhadores têxteis da pequena vila que se tornara sua paróquia resolveu sair do discurso para a ação. Era imprescindível partir para a práxis. Buscar soluções concretas para resolver ou pelo menos amenizar a enorme desigualdade entre os membros de sua comunidade. Para isso realiza ações que visam desencadear um processo de conquista de direitos para humanizar as relações entre os indivíduos. Aqui encontramos o Barth coerente com a visão que vai desenvolver durante toda sua vida, ou seja, a práxis antes da teoria, ação como movimento em busca da concretização histórica e social. Realizou essas ações por meio de conversas orientadoras como também por meio da pregação. O teólogo surgiria mais tarde. Aqui está o pastor preocupado com sua comunidade.

⁵²¹ Cf. PAGOLA, José Antonio. *Jesus*; aproximação histórica. Tradução de Gentil Avelino Tilton. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 128.

Pregando sobre o cego de Jericó afirma que aquele homem, assentado à margem da estrada é protótipo de todos os deserdados, despossuídos, dessocializados deste mundo. Aquele “lugar” onde se assentava todos os dias não era o seu destino, era antes o espaço da sua exclusão. Por isso o Evangelho ensina que ninguém deve se resignar à realidade como ela se apresenta. Deve antes denunciar sua miséria porque Deus é Aquele que “ouve o clamor do seu povo.”⁵²²

O segundo teólogo apresentado por JMB é Lúcio Gera (1925-1996). Sua teologia pode ser chamada de teologia do povo porque respira certa confiança na consciência popular. JMB sugere que pode ser chamada de uma forma secularizada da doutrina do *sensus fidelium* como critério teológico.⁵²³ A reflexão desse teólogo argentino se concentra na eclesiologia. Sua pergunta principal é: para que a Igreja existe e qual é sua missão? Ele responde afirmando que a missão da Igreja é a implantação da fé no mundo mediante a proclamação do Evangelho ao mesmo tempo é também a promoção do ser humano no âmbito dos valores temporais. O querigma é anunciado teológica, cristológica e soteriologicamente. Esta proclamação desperta a fé. A libertação promovida pela fé se dá inicialmente no plano transcendente. Consequentemente se estende à vida concreta do indivíduo. Ou seja, a fé que transcende o plano concreto se efetiva nele. A relação com Deus em um nível de abstração é na verdade um nível germinal. O processo evangelizador é que conduz a um passo adiante no sentido de enraizar esta fé na sociedade.

Gustavo Gutierrez (1928) é o mais conhecido e o mais aclamado de todos esses teólogos. Resumirei algumas ideias da práxis revolucionária deste autor já que pretendo elaborar uma leitura crítica de sua teologia como parte da amostragem da teologia latino-americana influenciada pela teologia de KB. Para Gutierrez a libertação precisa se dar em três níveis: a) libertação sócio política; b) humanização como processo histórico de auto-realização e; c) libertação do pecado (comunhão com o próximo e com Deus). No entanto insiste na importância da práxis e no contexto sócio-político como dados teológicos privilegiados. JMB afirma que o que é mais importante nessas três linhas de

⁵²² BARTH, Karl and WILLIMON, William H. *The Early Preaching of Karl Barth*. Translations by John E. Wilson. Louisville: Westminster John Knox Press, 2009. p. 1-13. (sermão sobre Marcos 10,46-52 de 4/3/1917).

⁵²³ MIGUEZ BONINO, José. *A Fé em Busca de Eficácia*. op. cit. p. 62.

pesquisa não é tanto a afirmação de cada uma delas separadamente mas o fato de Gutierrez ter feito de sua unidade o ponto de partida.⁵²⁴

Finalmente JMB apresenta Hugo Assmann (1933-2008). Estudou em São Leopoldo, Roma e Frankfurt. Desenvolveu sua reflexão sobre a teologia da revolução, mas, em 1973 publicou seu livro mais conhecido, *Teologia desde la Práxis de la Liberación*. Mostra que é preciso partir do concreto histórico, das realidades particulares.⁵²⁵

Assmann é talvez o mais prático dos teólogos da libertação. Afirma que os livros de teologia da libertação cumprem um papel secundário. O que é mais importante é o movimento em si (a práxis) que desencadeou uma reflexão sobre si mesmo. Este movimento nasce do povo pobre e oprimido do continente latino-americano. Por isso rejeita o título de fundador da TdL atribuído a ele e Gustavo Gutierrez.⁵²⁶ Segundo Assmann essa articulação da fé que se chama TdL não resultou de análises científicas, mas de uma leitura bíblica comprometida. Leitura que parte da práxis histórica do povo pobre da AL e vai buscar apoio nos testemunhos de fé do passado.

Após as considerações sobre alguns dos principais teólogos da libertação JMB apresenta Rubem Alves (1933) com a observação da novidade da reflexão teológica entre os protestantes do continente. Ele tem razão se considerar que estamos falando em reflexão sistematizada a partir de uma nova teologia. Afirma que os latino-americanos costumavam se satisfazer com traduções de todas as espécies de produções europeias e norte-americanas. Quase quarenta anos depois dessa afirmação de JMB ainda há muito de verdade em sua fala. Mas o processo

⁵²⁴ Id. Ibid. p. 63.

⁵²⁵ Id. Ibid. p. 64.

⁵²⁶ No artigo “O Que é Teologia da Libertação?” Revista do Instituto Anglicano de Estudos Teológicos-IAET. Número 3, Ano 3/1982. p. 10-11 Assmann afirma que num livro publicado pelas Edições Paulinas ele é apresentado como um dos fundadores da teologia da libertação, o que, segundo ele, é completamente falso. Para ele, não existe fundador da TdL. O que existe é um processo fundante. A TdL é uma nova atitude. Na sua base está a prática. Na verdade o texto a que ele se refere é MONDIN, Battista. Os Teólogos da Libertação. Tradução de Hugo Toschi. São Paulo: Paulinas, 1980. p. 64. Mondin afirma: “ela (TdL) pode desenvolver-se na AL porque havia homens bem equipados teologicamente, que compreenderam os anseios dos cristãos de seus países e conseguiram levá-los a nível de reflexão teológica, científica e orgânica. Este mérito cabe sobretudo a dois autores, que por esse motivo são considerados os fundadores da teologia da libertação. Chamam-se eles Gustavo Gutierrez e Hugo Assmann.” Mondin está fazendo uma citação de JMB no livro *Fare teologia in una situazione rivoluzionaria*. (A Fé em Busca de Eficácia). No entanto JMB não afirma isso. Diz que “muitos nomes podem ser mencionados como criadores da TdL. Entre os muitos nomes, escolhemos os do peruano Gustavo Gutierrez e o brasileiro Hugo Assmann.” Não há dois criadores, como afirma Mondin. Cf. MIGUEZ BONINO, José. A Fé em Busca de Eficácia. op. cit. p. 62.

de abertura para uma produção teológica do próprio continente se desencadeou com sucesso nos últimos cinquenta anos.

Rubem Alves dialoga com a filosofia da linguagem a partir das obras de Ludwig Wittgenstein que ele cita abundantemente. É diferente de Assmann que parte das ciências sociais. Alves se apoia mais em Marcuse e menos em Marx. O elemento dominante de sua análise de libertação é a liberdade, ou seja, a possibilidade de criatividade, o ser humano como sujeito e não tanto o conceito de justiça.⁵²⁷ JMB escolheu analisar a teologia de Alves porque seria ele “o homem que produziu a primeira abordagem sistemática do tema da libertação.”⁵²⁸

O livro de Alves⁵²⁹ procura indicar uma alternativa para a libertação do ser humano. A pergunta que transparece no texto é: “o que é preciso para se fazer e manter humana a vida do homem no mundo?”⁵³⁰ O autor examina algumas possibilidades para este processo de humanização. Primeiro o existencialismo que ele rejeita porque apresenta a solução para a humanização numa realidade meta-histórica. Ela se concretiza por uma ação de Deus que gera a graça libertadora mas que coloca a esperança radicalmente além da história. O existencialismo torna o ser humano sujeito mas tira-o da história. A liberdade que ele vivencia é uma liberdade para decidir o tempo todo. Ou seja, ele é prisioneiro do seu destino: precisa escolher e isto sempre diante do temor de tomar a decisão errada, o que gera a angústia. Isto acaba subtraindo-o da história porque o que importa mesmo é esse momento crucial da decisão suprema. Numa situação dessas o passado e o futuro não tem nenhum significado. Isto conduz a pessoa humana a um individualismo exagerado.⁵³¹

Alves afirma também que a liberdade não pode ser alcançada pelo domínio da técnica. Isto trás ao ser humano melhor condição de vida mas não o torna sujeito. Isto pode conduzi-lo ao consumo desenfreado fazendo dele um cativo dessa forma de vida. Rejeita também a esperança apresentada por Moltmann já

⁵²⁷ MIGUEZ BONINO, José. *A Fé em Busca de Eficácia*. op. cit. p. 66.

⁵²⁸ Id. Ibid. p. 66.

⁵²⁹ ALVES, Rubem. *Da Esperança*. Tradução de João-Francisco Duarte Jr. Campinas: Papipus, 1987. p. 66.

⁵³⁰ Id. Ibid. p. 101.

⁵³¹ Para um apanhado sobre vários teólogos da libertação sugiro a leitura do texto CONN, Harvie e STURZ, Richard. *Teologia da Libertação*; suas raízes, proponentes e seu significado hoje em dia. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1984. É uma análise da TdL numa perspectiva mais conservadora e no entanto os autores são honestos em suas abordagens e examinam de modo equilibrado os desafios propostos pelos teólogos da libertação. Nesta obra, sobre Rubem Alves cf. p. 82-87 e 160.

que afirma que este autor colocou sobre a Igreja a imensa responsabilidade de promover o futuro. Alves desconfia que a Igreja não tenha a capacidade de resolver essa questão por seus compromissos com o *status quo* que a impede de realizar sua missão precípua. Mas seu problema com a Teologia da Esperança de Moltmann não é tanto pela eclesiologia e sim porque o projeto de Moltmann é direcionado ao futuro. Rejeita também o marxismo que destaca o lado histórico, mas não tem abertura para a transcendência. Finalmente rejeita também a teologia de Calvino que apresenta a graça libertadora do Deus mas deixa o ser humano completamente passivo diante do processo de libertação desencadeado por Deus.

A solução que Alves apresenta é que a libertação se dará pela linguagem criadora de mundos. Ela (a linguagem) “é a expressão de como uma comunidade programou a solução de seus problemas existenciais.” Por trás dela está uma comunidade possuidora de uma práxis. Esta práxis gesta novas formas de linguagem e pode ser chamada de “práxis histórica” matriz do seu pensamento teológico.⁵³²

Finalmente Alves polemiza com os mais importantes teólogos do século XX. Rejeita o transcendentalismo de Barth, o existencialismo de Bultmann e o futurismo de Moltmann por julgar que não dão o devido valor à vida e ação dos seres humanos. No que diz respeito a Barth aplica-se a Alves o mesmo que outros tantos teólogos já fizeram que é analisar a obra desse autor a partir de seus escritos iniciais. Este transcendentalismo é fruto do labor do jovem Barth nos tempos da segunda e da terceira década do século XX. Nesta época seus textos se opunham contra o objetivismo da teologia liberal. Ele nega a esta teologia a possibilidade de articular sequer um discurso sobre esse Deus a quem ele chama de *Absconditus*.

6.2. Richard Shaull

Já mencionamos noutro local a distinção entre a apreciação teológica dos brasileiros e de outros povos latino-americanos especialmente os argentinos. Enquanto nesse país houve um projeto para inserção da teologia européia nas

⁵³² MIGUEZ BONINO, José. *A Fé em Busca de Eficácia*. op. cit. p. 66.

escolas teológicas, especialmente na FET,⁵³³ no Brasil isto não aconteceu por várias razões. A mais forte delas seria o caminho tomado pelas Igrejas Protestantes do Brasil influenciadas pelas teologias fundamentalistas norte-americanas. Esta atitude procurava blindar, por assim dizer, a Igreja Brasileira da teologia investigativa e de corte liberal de origem europeia. Brenda Carranza em um artigo sobre fundamentalismo no Brasil afirma, citando Harvey Cox que

os fundamentalismos tem como denominador comum uma atitude unívoca de ver o mundo e uma maneira de compreender as coisas unidirecionalmente, sem outras possibilidades e perguntas. A uniteralidade faz com que as pessoas e os grupos fundamentalistas se refugiem nas próprias convicções, procurem seus pares em outras formas de fundamentalismos, reforçando comportamentos reativos, viscerais, conspiratórios e conservadores.⁵³⁴

Antes de analisar a teologia de Richard Shaull (1919-2002) é necessário apresentar o ambiente que ele encontrou no Brasil na década de 1950. Isto explicará antecipadamente algumas das sérias dificuldades encontradas por ele para expor seu programa teológico. Para isso é necessário compreender o fenômeno que se chama “fundamentalismo” e suas raízes históricas desde sua origem norte-americana.

O termo fundamentalismo foi empregado no início do século XX por determinada corrente do protestantismo norte-americano que se opunha a toda espécie de inovação, adaptação e contextualização da mensagem bíblica. Pode-se dizer que é a resposta da teologia norte-americana aos desafios da Teologia Liberal, da Alta Crítica, do darwinismo e de tudo aquilo considerado danoso para a fé cristã.⁵³⁵ No meio protestante o termo foi usado em 1920 por Curtis Lee Laws no jornal Batista Watchman Examiner. Daí em diante passou a ser uma expressão bastante difundida.⁵³⁶

⁵³³ Cf. supra nota 213.

⁵³⁴ CARRANZA, Brenda. O Brasil, Fundamentalista? Em: MOTA DIAS, ZWINGLIO. (Org.). *Os Vários Rostos do Fundamentalismo*; fórum ecumênico Brasil. São Leopoldo: CEBI, 2009. p. 45. A obra de Cox a que ela se refere é *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. Massachussets: Addison-Wesley Publisher, 1994.

⁵³⁵ Em 1910-1915 surgiu nos EUA uma série de 12 volumes chamados *The Fundamentals* que tinha uma longa lista de inimigos: o romanismo, o socialismo, a filosofia moderna, o ateísmo, o mormonismo, o espiritismo e acima de tudo a teologia liberal. (cf. o verbete “Fundamentalismo” de autoria de C. T. McIntire. Em: *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. op. cit. v. II. p. 187s.) cf. supra nota 49.

⁵³⁶ A designação “fundamentalista” foi atribuída a teologia desenvolvida no Seminário Teológico de Princeton que priorizava a pureza doutrinária em relação à experiência religiosa. O nome foi

O fundamentalismo não é um novo movimento religioso no sentido técnico do termo nem é uma expressão ortodoxa, conservadora ou tradicional. O termo pertence a uma categoria em si mesmo. Pretende sustentar uma crença ortodoxa e a correção da vida defendendo práticas antigas que parecem se tornar esquecidas diante de novas fórmulas apresentadas e vividas no caminhar da Igreja. Os fundamentalistas rejeitam a sugestão de que estão fazendo algo novo. Um elemento fundamental na retórica fundamentalista é a afirmação que seu programa é baseado na autoridade de um passado que se tornou sagrado, representado por um texto privilegiado ou uma tradição ou ainda pelo ensino de um líder carismático. Há sempre a necessidade de mostrar que há continuidade entre o ensino praticado e a herança. A ênfase na fidelidade às Escrituras e a pureza da tradição é uma característica emblemática do fundamentalismo. Mas ele é, antes de tudo, religioso, intolerante e militante. Não há moderação na defesa de suas posições. O que é defendido pelo grupo não pode ser negociado nem discutido. O fundamentalista convicto afirma que não dialoga porque este é o artifício dos fracos. Dialogar é reconhecer que o outro pode ter razão em algum ponto. Nesse caso é como encará-lo como alguém a quem posso falar com igualdade.

Como fenômeno religioso surgiu como salvaguarda da verdade da fé ameaçada pela forma como a teologia e a ciência lidam com os dados da fé. O racionalismo cartesiano do século XVII foi o ponto de partida do questionamento da verdade institucionalizada. Descartes afirma que só se deve crer naquilo que se pode provar pela verificação racional.⁵³⁷ Isto significa que a verdade não pode ser apreendida unicamente pelo dado da Revelação, mas sim comprovada empiricamente. O método cartesiano é fundamento para a ciência moderna.

Como já mencionado esta forma de pensar é cristalizada no ocidente com o advento da ciência moderna. Espinosa leva adiante o projeto de Descartes sendo mais cartesiano que ele. Porém, cabe a Kant levar a razão à sua plenitude. Torna-se ela o critério último para a verdade. No texto, “Que é Iluminismo” ele afirma: “o Iluminismo é a libertação do homem de suas tutelas. Essas são resultado de sua incapacidade de usar o próprio entendimento, sem a orientação dos outros. Essa tutela consentida resulta não da falta de razão, mas da falta de resolução e

usado pela primeira vez na Conferência Mundial dos Cristãos Fundamentalistas, que aconteceu em 1919. Cf. MENDONÇA, Antonio Gouvêa e VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990. p. 123.

⁵³⁷ DESCARTES, René. *op. cit.* p.40.

coragem para usar a razão sem a ajuda dos outros.”⁵³⁸ Por isso o lema do Iluminismo é: “Tenha coragem de usar a própria razão!” Kant, e mais tarde os existencialistas afirmam que é muito cômodo ter guardiães e autoridades para nos dirigir. No entanto é preciso abandonar o conforto e ter coragem de cuidar de si mesmo porque a autonomia faz parte de nossa natureza.⁵³⁹

O uso do ferramental teórico oferecido pela ciência para a abordagem bíblica conduziu os estudos bíblicos e a própria teologia para um caminho perigoso. Por um lado as metodologias científicas estabeleceram o caminho a ser percorrido. Por meio dessas metodologias o texto bíblico passou a ser abordado a partir de alguns pressupostos como: Rejeição da Inspiração das Escrituras; rejeição de toda forma de sobrenaturalismo; crítica literária radical; e uma nova hermenêutica: o método histórico-crítico.⁵⁴⁰

Essa perspectiva conduziu a uma revisão de todas as afirmações dos dados da Revelação. A teologia que se seguiu passou a ser conhecida como Liberalismo Teológico que teve seu clímax no século XIX por meio da teologia de Schleiermacher, Strauss, Ritschl, Harnack, Schweitzer e outros.

Por outro lado, essa perspectiva cometeu um equívoco ao tentar objetivar por completo os dados da Revelação, dissolvendo o mistério. Karl Jaspers (1883-1969) afirma que o ser que nós somos pode ser percebido a partir de três realidades: somos o sujeito vital (*Dasein*). Significa que nossa vida se desenrola em um determinado meio. Segundo, somos consciência em geral na relação sujeito-objeto. Aqui podemos ser pensados objetivamente. Terceiro somos espírito. Aqui se encontra a vida das ideias que nos dirigem como impulsos interiores.⁵⁴¹ Isto sugere que o ser humano possui algo de transcendente. Sua natureza escapa à possibilidade da mera investigação científica. Assim lidamos com o problema no qual estamos inseridos, mas lidamos também com o mistério que nos escapa.

Toda essa perspectiva liberal proporcionou e conduziu a teologia a um caminho árido. Aconteceu um efeito contrário, uma reação, natural até, para uma proposta que não respondia aos anseios das igrejas no que diz respeito aos

⁵³⁸ ap. TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Aste, 1988. p. 262. cf. supra p. 36 e 49.

⁵³⁹ Dado o caráter desta tese as influências do Iluminismo sobre a teologia reformada no geral e sobre a teologia de KB em particular são recorrentes. Cf. supra. 3.1; 3.1.1; 3.5.

⁵⁴⁰ Cf. VOLKMANN, Martin et al. *Método Histórico-Crítico*. São Paulo: Cedi, 1992.

⁵⁴¹ HERSCH, Jeanne. *Karl Jaspers*. Tradução de Luis Guerneiro P. Caçais. Brasília: Editora UnB, 1982. p. 80.

imperativos da fé. De um lado houve uma resposta acadêmica como a de Karl Barth que afirmava em sua *CD* que não havia futuro para a teologia do século XIX. Em 1919, sua *Carta aos Romanos* proporcionou uma mudança de rumo em toda a teologia do século XX. Barth tenta recuperar o caráter de transcendência e do valor normativo do texto sagrado. Sua teologia denuncia a fragilidade da tentativa liberal de chegar ao conhecimento da Revelação por uso da razão objetiva. Sua teologia propõe um retorno a Escritura e a Revelação. Só há um meio de falar de Deus e ele chama este caminho de *Analogia fidei*.⁵⁴²

Porém, ainda que considerado ortodoxo em toda Europa, Barth foi criticado nos Estados Unidos como um teólogo liberal, o que é um contra-senso já que sua proposta demoliu as teses do liberalismo. Por outro lado, igrejas e pastores norte-americanos chamaram a si a responsabilidade de estabelecer os fundamentos da fé protestante clássica. Firmaram “dogmas” como o da infalibilidade das Escrituras que é, de fato, uma resposta ao dogma anunciado no Concílio Vaticano I, de 1870, da infalibilidade papal.

Assim, numa espécie de Contra-Reforma protestante, determinados segmentos das confissões não-católicas, foram influenciados pelo movimento avivalista, que teve seu início com a pregação de John Wesley (1703-1791) e de Charles Spurgeon (1834-1892) na Inglaterra e se estendeu aos Estados Unidos por meio de D. L. Moody (1837-1899). Essa forma de fundamentalismo se pautava pelo espírito de antimodernismo, um aspecto que ainda vigora até hoje junto a “Moral Majority”⁵⁴³

Outra característica é o sentimento apocalíptico universal. Segundo tal concepção a história deve ser compreendida somente como luta do fim dos tempos entre Cristo e o Anticristo. Autores como Hal Lindsay e outros pregadores eletrônicos norte-americanos divulgam esse apocalipsismo.

Um dado desconcertante é o fato de que, um país como Os Estados Unidos, desenvolvido e poderoso, ser o foco de divulgação dessas doutrinas. Pode-se supor que seria uma forma de negação do fato do ser humano se tornar o agente da história. Em seu lugar são colocados Cristo e o Anticristo. Diante deles

⁵⁴² PALAKEEL, Joseph. *The Use of Analogy in Theological Discourse*. Roma: Gregoriana, 1995. p.13-66.

⁵⁴³ MULLER-FAHRENHOLZ, Geiko. O que é Fundamentalismo, hoje? *Concillium*. Fundamentalismo, Um desafio Ecumênico. Petrópolis: Vozes, 241:3. 1992. p. 30.

todos os poderosos são colocados em condição de subalternos, o que envolve uma colossal exoneração de responsabilidade política.

Evidentemente essa perspectiva tornou-se simpática aos governantes da nação americana. Exclui o governo da responsabilidade diante das catástrofes porque a verdadeira luta se trava na esfera espiritual. Governos se colocam do lado de Deus (o Bem) ou do lado do Anticristo (o Mal). A sedução é espiritual. As guerras e suas conseqüências fazem parte da história e muitas vezes são justificadas como uma forma de vencer o Anticristo. É norma dos movimentos messiânicos fundamentalistas, de qualquer matiz religioso, afirmar a necessidade do enfrentamento como forma de conter o poder do Maligno. Trava-se o que se chama de “Guerra Santa”, uma guerra que se justifica pela ameaça contra aquilo que se levanta contra Deus. Se se consegue ganhar a opinião pública quanto a esta questão a adesão se torna fácil por parte da população que nada sabe sobre os fins ideológicos da elite dominante.

Não foi difícil a difusão dessas doutrinas no Brasil. Primeiro porque a ideologia chega junto com o capital que financia essas mesmas ideias. Os missionários norte-americanos de diversas confissões protestantes se tornaram arautos do fundamentalismo que se tornou corrente nas igrejas evangélicas alcançando tanto as elites como as comunidades de periferias.

Mas o êxito não se deve apenas ao capital e ao intenso trabalho missionário. O conteúdo da mensagem fundamentalista, por sua objetividade e simplicidade produziram um efeito bastante atraente nas comunidades mais carentes. O discurso é sintetizado em alguns axiomas que tem um efeito devastador nas resistências: Jesus é Filho de Deus; a Escritura é a palavra de Deus, portanto, inerrante; o mundo jaz no maligno, portanto o mundo é mau e seu destino é a destruição. Os santos são salvos da tribulação que há de vir pelo fato de declararem sua fé em Jesus Cristo. O ambiente de pobreza e miséria, de falta de oportunidade para a maioria da população favorece a tese que Deus prepara seu povo para o porvir mas não para este mundo que será destruído. Portanto, é preciso estar preparado para outra vida.

Numa situação de depauperamento econômico, social e perturbação emocional a mensagem fundamentalista oferece refúgio para as mentes desiludidas dessa imensa região chamada AL. A diferença entre o tipo de fundamentalismo que se implantou nos Estados Unidos é que, aqui, as igrejas

prometem uma vida melhor desde já. O assistencialismo desenvolvido pelos EUA no início dos anos de 1960 com a Aliança Para o Progresso soçobrou com os movimentos políticos que proliferaram na maioria das nações latino-americanas. A fome, as más condições sociais, o descaso dos governos, a corrupção e a má distribuição de renda, entre outros fatores trouxe ao cenário político, econômico e social da AL duas tendências que provocaram reações diferentes e contraditórias.

De um lado houve um ressurgimento das práticas religiosas inseridas num contexto de insegurança. A profecia que afirmava o fim das práticas religiosas num mundo adulto e desenvolvido não se confirmava. Aliás, estas previsões já vinham desde os séculos XVIII com Voltaire, XIX com Augusto Comte e XX com Sigmund Freud.⁵⁴⁴ Todos são pessimistas quanto à continuidade das práticas religiosas. Mas Freud vai além ao afirmar que a civilização precisa de mecanismos de defesa (medidas de coerção e outras) que se destinam a reconciliar as pessoas com ela e recompensá-las por seus sacrifícios. Ele propõe alguns termos para expressar esses mecanismos: “frustração” – fato de um instinto não poder ser satisfeito; “proibição” – regulamento pelo qual esta frustração é estabelecida; “privação” – a condição produzida pela proibição. Ele afirma que o inventário psíquico de uma civilização tem como fator mais importante as ideias religiosas, ou, em outras palavras, suas *ilusões*.⁵⁴⁵ Mas tais afirmações tem se mostrado destituídas de valor. O que houve foi um redescobrimento da religião e seu desenvolvimento. A irrelevância das práticas religiosas preconizadas pelos arautos da modernidade não se confirmaram.

O fundamentalismo assume vários rostos no Brasil e na América Latina.⁵⁴⁶ O rosto pentecostal está em grande desenvolvimento na América Latina e no mundo. É um fenômeno religioso que tem suplantado todas as previsões. O crescimento dos pentecostais não é alvo deste trabalho.⁵⁴⁷ Interessa a posição assumida por certos grupos pentecostais que se caracterizam por suas manifestações fundamentalistas. Estes se destacam por afirmar doutrinas como a

⁵⁴⁴ Cf. VOLTAIRE. *Zadig ou Do Destino*. op.cit. passim; COMTE, A. op. cit. p.3-61; FREUD, S. *O Futuro de uma Ilusão*. op. cit. Cf. supra nota 103.

⁵⁴⁵ MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Protestantes, Pentecostais & Ecumênicos*. São Bernardo do Campo: Umesp, 1997. p.129.

⁵⁴⁶ Cf. MOTA DIAS, Zwinglio. *Os Vários Rostos do fundamentalismo*. op. cit. passim.

⁵⁴⁷ Cf. HOLLENWEGGER, Walter. *El Pentecostalismo: Historia y Doctrinas*. Trad. Ana S. De Verghazi. Buenos Aires: La Aurora, 1976.

divina inspiração do texto bíblico; o nascimento virginal de Cristo, o sacrifício expiatório, a ressurreição de Cristo e a Sua volta iminente.⁵⁴⁸

A herança para aceitação dessas doutrinas está no espírito do protestantismo de missão a partir do trabalho de missionários europeus e norte-americanos. Mas também é um sintoma do pentecostalismo praticado em outras partes do mundo.

A aurora do pensamento moderno já vinha sendo esboçada no final do século XIX quando surgiu um renovado interesse dos evangélicos conservadores pela profecia bíblica e pela verdade bíblica absoluta. Era uma tendência que já vinha sendo desenhada pela Escola de Princeton. Teólogos dessa escola aprofundaram seus estudos em direção às profecias do “fim dos tempos” presente na Bíblia, principalmente nos livros de Ezequiel, Daniel e Apocalipse. Essa nova forma de abordagem já vinha sendo esboçada desde o início do século XVIII por meio de uma hermenêutica que tentava ser um contraponto ao método histórico-crítico. Porém é exatamente aqui que reside a grande tragédia do protestantismo: a pretensão de possuir a reta doutrina emanada da Escritura corretamente interpretada.⁵⁴⁹ Ao afirmar a posse da verdade e da pura doutrina o protestantismo ortodoxo recusou-se a entrar na arena onde se discutem diferentes visões de mundo. A compreensão é que se imaginavam acima dessa questão devendo submeter todas as coisas à sua interpretação das Escrituras.

Dessa forma o protestantismo perdeu a grande oportunidade de fazer uma crítica de sua maneira de ver o mundo. Tillich denuncia que, uma crítica que se pode fazer a fé cristã em geral e ao protestantismo em particular é que ambos tem consagrado determinadas situações supérfluas, nunca julgadas com critério. Por meio de suas práticas se consagrou a ordem feudal, o nacionalismo, a democracia, armas e guerras, o ideal burguês de família e propriedade e sistemas de exploração. Por isso a primeira palavra da religião deve ser contra si mesma.⁵⁵⁰ Deve ser como a palavra do *nabi* (profeta) de Israel, que, descomprometido com monarcas e cultos oficiais, diferentemente do *nabi* ligado a um santuário, profetizavam contra o *status quo*.

⁵⁴⁸ MENDONÇA, Antonio Gouvêa. op.cit. p. 154.

⁵⁴⁹ Id. Ibid. p. 102.

⁵⁵⁰ TILLICH, Paul. *A Era Protestante*. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Ciências da Religião, 1992. p. 203.

O protestantismo ortodoxo é uma expressão de fé altamente intelectual, mas não científica. Isto é, intelectualizou seus princípios e dogmas sem aceitar submetê-los à crítica. Por isso conseguiu preparar pessoas cultas e proeminentes mas fracassou como religião de massa. A pregação dirigida ao intelecto e destituída de emoção não atingiu o coração do homem e da mulher pobre da AL. Estas pessoas, carecem de palavras diretas, instruções e de práticas celebrativas e místicas. Para cativar é preciso que a fé conduza a trocas simbólicas nas situações limites da vida. As pessoas, desintegradas em seus contextos sociais, carecem do sinal e da prática da palavra sacramental de um líder carismático. Porém, esse simbolismo foi quase todo banido da prática protestante que se isolou na pregação, em alguns cânticos milenaristas e nas orações. O ministro protestante se tornou apenas um pregador, não um sacerdote. É um indivíduo dessacralizado. Isto levou à racionalização das doutrinas e a dissolução do mistério. Por isso fracassou como religião de massa.

A Europa e os Estados Unidos são hoje a prova viva do fracasso da racionalização do discurso religioso. Suspeito que a grande aceitação da psicanálise no início do século XX, mesmo vindo de um homem que lutou contra a religião, deve-se ao fato de ela substituir uma prática extremamente necessária que é a abertura para a Confissão. Nos países de tradição católica a Confissão sempre conseguiu evitar tendências à desintegração pessoal. A psicanálise obteve sucesso graças ao rigoroso moralismo do protestantismo depois da negação do caráter sacramental das celebrações. Este rigor conduziu o indivíduo à solidão tornando-o obrigado a carregar seu fardo de culpas e ao ato da decisão sem a ajuda de fora. Sem confissão, resta às pessoas “educadas” buscar auxílio no divã. Estas são pistas para outra pesquisa.⁵⁵¹

Por isso o protestantismo ortodoxo se tornou presa fácil do fundamentalismo. Primeiro porque se petrificou em um sistema doutrinário incondicionalmente dono da verdade; segundo, porque isolou o indivíduo do mundo. Esta foi a contribuição do Pietismo. O “mundo tenebroso” não serve para o ser humano de tradição pietista. Toda forma de vida social é condenada como mundanismo.⁵⁵² Isto criou um sério problema porque estabeleceu o vácuo. O que

⁵⁵¹ Cf. o texto de Emile Durkheim. *O Suicídio; estudo sociológico*. Editorial Presença, 2002.

⁵⁵² A santificação individual envolvia, em primeiro lugar, a negação do amor pelo mundo. Os pietistas alemães se tornaram extremamente radicais. Lutavam contra os bailes, o teatro, os jogos,

fazer se tudo é proibido? A saída encontrada foi ensinar a dedicação ao trabalho. Não foi por acaso que a revolução industrial teve início no país que mais a sério levou essa doutrina pietista que se chamou de puritanismo na Inglaterra.⁵⁵³

A superação do protestantismo ortodoxo e sua objetividade e racionalização era uma necessidade até para o alcance das massas desorganizadas mais sedentas das periferias. O discurso intelectualizado não tinha como atingir ao indivíduo pobre das comunidades carentes. Não apenas isto, mas também a carência afetiva, produzida também pelo êxodo rural, a busca de uma nova vida nos grandes centros urbanos, a luta por trabalho, conduziu as populações numa mesma direção: a busca pelo acolhimento, pela adesão e participação em comunidades vivas onde o predomínio da emoção prevalece e onde se alivia as tensões do dia-a-dia ao se entoar canções que falam diretamente ao coração.

A anatematização do outro é corrente nas estruturas mais fundamentalistas. É, como no Sínodo de Elvira do século IV, uma prática institucionalizada de anatematização como fórmula de excomunhão.⁵⁵⁴ É importante observar que instituições hierárquicas e elites podem assumir reações fundamentalistas quando assoberbadas pela complexidade das relações. Organismos tem sido criados em todo o mundo com o objetivo de combater os avanços da crítica moderna. Igrejas Nacionais (Confissões) assumem publicamente a defesa de leituras fundamentalistas da Bíblia como critério de preservação da herança dogmática. Nos anos de 1970 um grupo de igrejas no Brasil resolveu se separar da Sociedade Bíblica do Brasil (SBB) por causa de uma nova versão da Bíblia chamada “Bíblia na Linguagem de Hoje” (BLH). Na verdade o texto é muito mais uma paráfrase que uma versão. Apresenta o conteúdo do texto sagrado de forma leve, como as pessoas falam. Essa tradução chegou a ser chamada de “Obra Prima do Inferno”⁵⁵⁵ em um jornal evangélico de grande circulação, na época. Estas igrejas, dissidentes, fundaram a Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, para traduzir sua

os vestidos bonitos, os banquetes, as conversações superficiais da vida cotidiana, relembrando as atitudes dos puritanos. TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*. op. cit. p. 259.

⁵⁵³ O texto de WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. op. cit. p. 90s apresenta análise sobre o Pietismo e sua influência na ética do capitalismo. Cf. tb. McGIFFERT, A. C. *Protestant Thought Before kant*. op. cit. p.153-185.

⁵⁵⁴ O “anátema” foi usado pela primeira vez no Concílio de Gangra (343). O Concílio de Trento (1545-1563) consagrou a fórmula: “si quis dixit... anathema sit!” (se alguém ameça (a fé)... anátema seja!).

⁵⁵⁵ *O Presbiteriano Bíblico*, São Paulo, 1985. Jornal das Igrejas Presbiterianas Fundamentalistas do Brasil.

própria Bíblia. Igrejas do mesmo perfil fundamentalista se uniram a esta nova sociedade que prega a infalibilidade das Escrituras, a inerrância e a inspiração verbal-plenária das Escrituras.

No fundamentalismo a ideia principal do grupo sectarista tem que ser terminantemente protegida, mas isto não é feito de forma coerente. A defesa dos pressupostos tem um fim em si mesmo. A verdade, uma vez estabelecida, não pode mais ser questionada. Segundo Paulo Fernando Carneiro de Andrade⁵⁵⁶ para compreender o fundamentalismo religioso é preciso verificar as diferentes posições que o sujeito pode ocupar na e diante da ordem simbólica. Não há nenhum espaço para o pluralismo e para a vida cristã vivida em diversidade de idéias e opiniões.

O fundamentalismo é fruto da alienação.⁵⁵⁷ Quando se diz que religião é alienação, isso conduz a dois juízos negativos: primeiro é que a consciência religiosa é uma falsa consciência, neurose ou ideologia. Ela situa-se no campo da patologia do saber. Pode ser analisada como fenômeno curioso e exótico, vazia de qualquer sabedoria sobre o real. O cientista pode estudá-la mas não pode dar-lhe ouvidos. Na verdade, o propósito da ciência seria a liquidação da consciência religiosa. Em segundo lugar a consciência religiosa é sempre conservadora, em oposição à ciência, que seria crítica. E isso porque, segundo tal enfoque, a religião oferece necessariamente uma explicação metafísica e uma legitimação ideológica para o *status quo*. Assim sendo a alienação religiosa seria um obstáculo à superação da alienação real. A conduta fundamentalista conduz ao isolamento pessoal, marginalização social e desarraigamento ético cultural, o que proporciona um prejuízo geral da continuidade histórica. É um fenômeno alienante porque promove a separação do indivíduo em relação à sociedade e o afasta de suas instituições e valores. Gera desconfiança quanto ao “mundo” e exige o afastamento de qualquer estrutura social ainda que seu intuito seja estabelecer um novo *status quo* dominado pelas forças do dogmatismo fundamentalista.

⁵⁵⁶ ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. Reflexões Teológicas sobre a Relação Fé e Política. Em: PINHEIRO, José Ernane. (Org.). *Cristãos em Ação na Política*. Aparecida: Editora Santuário, 2006. p. 54s.

⁵⁵⁷ ALVES, Rubem. O Problema da Alienação. *Reflexão*. Campinas: PUCCAMP. (não disponho da revista que traria o número e ano de publicação, apenas o artigo).

Por este motivo os messianismos religiosos foram tão frequentes e ativos na sociedade brasileira entre o final do século XIX e início do XX.⁵⁵⁸ A fixação dogmática pode conduzir a um estado de negação daquilo que se defende. É necessário, portanto, trilhar um caminho oposto. A abertura ao diálogo é o contraponto ao processo alienante do fundamentalismo.

O fundamentalismo protestante foi uma reação consciente à modernidade. No entanto, possui outra atitude paradoxal em relação a essa mesma modernidade. Usa todos os serviços e avanços da ciência moderna em sua comunicação. Só que faz esse uso para promover versões nostálgicas e simplistas do passado como modelo para o futuro. Por isso o fundamentalismo é também um fenômeno da modernidade. Esse traço aparece em três características:

Primeiro o individualismo. Em religião a soteriologia é individualista. A salvação é pessoal. O que precisa mudar é o ser humano. Daí a utopia que, mudando-se cada indivíduo, muda-se toda a sociedade e suas relações. Por isso os avivalistas de todos os tempos e os fundamentalistas de hoje pregam que a mensagem evangélica precisa se centrar na salvação da alma culpada perante o Deus irado. Esta religião procura colocar o ser humano face a face com seu Deus. A Igreja é importante enquanto meio de salvação e edificação dos indivíduos renascidos.

O segundo traço é a aceitação do racionalismo científico. Significa que o fundamentalismo não é anti-intelectualista nem anti-científico. Mesmo quando polemiza contra alguma teoria científica, como a teoria da evolução, o faz em nome da ciência. Mas é uma ciência primitiva – um modelo baconiano de ciência, baseado no senso comum.⁵⁵⁹

O terceiro traço modernista do fundamentalismo é o fundacionismo epistemológico, uma visão segundo a qual o conhecimento só pode ser justificado se forem encontradas as convicções fundamentais indiscutíveis sobre as quais foi construído. Nesse sentido o fundamento é a Palavra escrita de Deus e ela funciona como as irrefutáveis convicções das primitivas epistemologias modernas.

⁵⁵⁸ Os mais importantes movimentos messiânicos no Brasil foram: Canudos, Bahia (1896/1897); Contestado, fronteira entre Paraná e Santa Catarina (1912/1916) e o Caldeirão, Chapada do Araripe, Crato, Ceará (1936/1938). Duas obras abordam de maneira crítica esses movimentos: FACÓ, Rui. *Cangaceiros e Fanáticos*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1965; e, TENÓRIO-PONTES, Walter. *Le Messianisme Populaire au Brésil*. Paris: Les Editions du Pantheon, 1996.

⁵⁵⁹ Volf, Miroslav. O Desafio do Fundamentalismo Protestante. *Concillium*. Petrópolis: Vozes, 241(3), 1992. p.132.

As diversas tradições protestantes no Brasil, muitas delas embasadas em alicerces fundamentalistas, se distanciam cada vez mais da cooperação, das relações amistosas e do caráter da unidade na pluralidade que poderia ser experimentado pelas diversas tradições cristãs tanto de origem histórica (Reformadas) como pentecostais (carismáticas) e Católica. Por esse motivo um teólogo como Paul Tillich é tão duro em sua crítica ao fundamentalismo. Ele afirma que,

o fundamentalismo fracassa na tentativa de entrar em contato com a situação presente. Não porque ele fale desde além de qualquer situação, mas porque ele fala desde uma situação do passado. Eleva algo finito e transitório a uma validade infinita e eterna. Neste sentido o fundamentalismo tem traços demoníacos. Ele destrói a humilde honestidade da busca pela verdade, divide a consciência de seus seguidores que refletem, e os torna fanáticos.⁵⁶⁰

Foi este ambiente que Shaull encontrou no Brasil na época de sua chegada. Na verdade o Brasil se tornara campo de missão de igrejas protestantes de matriz pietista tanto da Europa quanto dos EUA. No campo da ética e do comportamento os cristãos deveriam ser abstêmios ou pelo menos deveriam. No campo teológico os pastores deveriam ler as obras de teólogos conservadores e repetir seus ensinamentos já que a tarefa de codificar as verdades bíblicas já estava terminada. Alves afirma que, no centenário de uma denominação protestante brasileira, em 1959, um dos seus líderes afirmou: “nossos pastores não são como Karl Barth, que faz teologia atrás da fumaça de seu cachimbo. Nossos pastores são homens de ação.”⁵⁶¹

Alves ainda conclui:

Na verdade, os protestantes brasileiros sempre tiveram uma séria suspeita dos europeus. Igrejas frias, sem zelo missionário e, sobretudo, mundanas, já que seus crentes fumam, bebem e até mesmo dançam. Com exceção de alguns indivíduos isolados, que liam por conta própria, e pagaram caro por isso, nada se sabia, por exemplo, de Barth, Brunner e Bultmann, até a década de 50. Não estou me referindo ao conhecimento dos leigos. Refiro-me aos seminários, que preferiam uma teologia metafísica que iniciava seus estudos com as provas da existência de

⁵⁶⁰ TILlich, Paul. *Teologia Sistemática*. Tradução de Getúlio Bertelli. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 13.

⁵⁶¹ ALVES, Rubem. Teologia Protestante; as idéias teológicas e os seus caminhos pelos sulcos do protestantismo brasileiro. Em: VV.AA. *História da Teologia na América Latina*. op. cit.. p. 132.

Deus. Kant ainda não havia nascido... Teologia, por sua vez, que nenhuma relação tinha com a vida das congregações.⁵⁶²

Richard Shaull nasceu na Pensilvânia, EUA, em 1919. Seus pais eram de tradição presbiteriana e mantinham sua fé por meio de uma participação ativa nos encontros dominicais de sua Igreja. Em casa a disciplina era pietista com leitura diária da Bíblia, oração à mesa e vida austera.⁵⁶³ Aos dezoito anos resolveu tentar o seminário. Tinha terminado o curso de sociologia e não se sentia animado para dar aulas para pessoas de sua idade. Por isso a teologia surgiu como uma possibilidade. Mas ao tentar o Seminário de Princeton não foi aceito por causa de sua pouca idade. No entanto, sua mãe resolveu intervir pessoalmente e escreveu cartas para pessoas ligadas à direção da instituição. Shaull diz que nunca soube de fato o que sua mãe falou mas, pouco tempo depois, foi convidado para uma conversa e depois comunicado que sua matrícula havia sido reconsiderada. Ele confessa que não estava com grande entusiasmo para o curso teológico até mesmo por causa do conservadorismo da escola de teologia. No entanto, naquele ano de 1938, as lutas intestinas pela linha teológica do ensino de Princeton já haviam diminuído com a saída de alguns professores descontentes com os rumos que a escola tomou.⁵⁶⁴

Desde 1936 o reitor da instituição era John Mackay. Ele influenciou positivamente a Shaull. Formou-se em Princeton em 1915 e sua intenção era ir para a Alemanha. A guerra o impediu e ele resolveu ir para a Espanha estudar com o poeta e pensador existencialista Miguel de Unamuno. Como já mencionado é provável que Unamuno tenha tomado conhecimento de Barth por meio de seu

⁵⁶² Id. Ibid. p. 135.

⁵⁶³ Há dois importantes textos em português sobre a vida de Richard Shaull. O primeiro é a autobiografia *Surpreendido pela Graça*; memórias de um teólogo: Estados Unidos, América Latina, Brasil. Tradução de Waldo César. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2003; o segundo texto é: FARIA, Eduardo Galasso. *Fé e Compromisso*; Richard Shaull e a Teologia no Brasil. São Paulo: Aste, 2002; sobre a relação de Shaull com a Igreja Institucional cf: SOUZA, Silas Luiz de. *Pensamento Social e Político no Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2005. p. 129. O autor afirma que Shaull foi a pessoa que introduziu a consciência social na Igreja Protestante Brasileira.

⁵⁶⁴ Entre o final do século XIX e início do século XX passaram por Princeton teólogos como Benjamin Warfield, os irmãos Hodge, Cyrus I. Scofield, John G. Machen e outros que promoveram o início do movimento fundamentalista. Este último teólogo saiu em 1932 e fundou o Seminário de Westminster onde se ensinava a infalibilidade e a inerrância das Escrituras. Cf. FARIA. Eduardo Galasso. op. cit. p. 35.

Der Römerbrief e outros tantos escritos do período dialético pois quando Mackay lhe falou de Barth este já o conhecia.⁵⁶⁵

Sob a presidência de Mackay o Seminário de Princeton passou a ensinar a teologia neo-ortodoxa de Karl Barth que, de alguma forma, já estava presente na instituição desde 1932. Tendo estudado com KB, Mackay dizia que o teólogo suíço era aquele que melhor fazia justiça a primeira e mais importante afirmação do Credo Apostólico: Jesus Cristo como Senhor.⁵⁶⁶

Graças à influência de Mackay o Seminário se abriu para professores estrangeiros que começavam a chegar naquele final dos anos de 1930 principalmente por causa das perseguições políticas na Europa nazificada. Shaull encontrou em Emil Brunner um grande incentivador para a imersão no pensamento cristão, “tanto no que se refere às suas ambigüidades, quanto às possibilidades de redenção da existência pessoal e social.”⁵⁶⁷

Em 1939 Princeton recebeu também em seus quadros de professores o teólogo tcheco Joseph L. Hromadka (1889-1969) da Universidade de Praga. Ele se refugiou nos Estados Unidos dada a sua firme posição contra a invasão de seu País pelos nazistas em 1939. Shaull estava no segundo ano de seu curso e não tinha do que reclamar. Estava bem servido pois estavam em Princeton as maiores autoridades teológicas da Europa. Hromadka se tornou o mentor intelectual de Shaull. Impressionava-o nele sua fé profunda e seu comprometimento com o que acontecia no mundo. Hromadka passou por uma grande peregrinação para chegar aos Estados Unidos. Saiu de Praga, passou por Paris e de lá a Genebra. Foi W. A. Visser’t Hooft, secretário-geral do CMI quem agiu para facilitar sua emigração para os EUA.⁵⁶⁸ Ele também era um pensador influenciado por KB declarando ter aceitado “a influência de KB com boa vontade, me apercebendo que a teologia de antes da guerra (I Guerra Mundial) não era mais suficiente para dominar os abalos da guerra e os do pós-guerra.” Descobriu também que a teologia de então (o

⁵⁶⁵ Cf. MOTA, Jorge Cesar. Karl Barth: Reminiscências e Reflexões. Em: STPISP.op. cit. p. 51.

⁵⁶⁶ FARIA, Eduardo Galasso. op. cit. p. 36. cf. supra, nota 213, p. 91.

⁵⁶⁷ SHAULL, Richard. Entre Jesus e Marx: reflexões sobre os anos que passei no Brasil. Em: VV.AA. *De Dentro do furacão*; Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação. Rio de Janeiro: Cedi, 1985. p. 186. Este texto foi publicado também em *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro. CER/ISER n.9. jun/1983. p.47-58.

⁵⁶⁸ As lutas e tensões desta época da vida de Hromadka podem ser lidas no texto: HROMADKA, J. *Para que eu Vivo? Um pastor tcheco*. Tradução de Maria Tereza Mesquita Pessoa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971. Passim.

liberalismo) não atingia as profundezas da impotência humana nem os abismos das contradições ocultas na vida política e social.⁵⁶⁹

A posição de KB frente à relação entre Igreja e Estado se radicalizou diante da situação da divisão da Europa naquele final de 1938. As democracias ocidentais não conseguiram parar a pressão da Alemanha nazista. A França sem forças e a Inglaterra com uma política de paz a qualquer custo. O resultado foi que a 30 de setembro de 1938 foi assinado o Tratado de Munique que entregava os Sudetos a Alemanha. Poucos dias antes do acordo, como que prevendo o que estava para acontecer, KB escreve uma carta a Hromadka que viria a promover grande alarde. Em linhas gerais ele afirma que o Evangelho autoriza o cristão a uma oposição ativa frente à ameaça do NS.⁵⁷⁰ Frente a esses perigos não restou outra alternativa a Hromadka senão deixar seu País e se refugiar nos EUA.

Era essa atmosfera que Shaull respirava em Princeton naquele sombrio final da década de 1930. Afirma que ficou bastante cativado por tudo isso e percebeu que estava sendo desafiado a um sério esforço intelectual. Por isso, afirma: “comecei a ler avidamente teólogos e especialistas da Bíblia, entre os quais Sören Kierkegaard, Karl Barth e Reinhold Niebuhr, eruditos que enriqueciam e aprofundavam uma fé que se tornava cada vez mais o centro de minha vida.”⁵⁷¹

Foi John Mackay quem o conduziu ao trabalho missionário. Shaull se inscreveu nos dois cursos dados por Mackay: o curso de Ecumenismo e o de Cristianismo na América Latina.⁵⁷² Para ele (Mackay) a natureza da fé cristã é o serviço que deve ser prestado ao ser humano de forma indistinta. Evangelho é ação, ou seja, “a verdade é para a bondade”. O que deve marcar a trajetória do ser humano comprometido com Cristo é sua abertura para o serviço voluntário. Isto era uma sinalização no sentido de se promover uma atitude concreta com o sofrimento do povo nas suas lutas concretas. Esta forma de encarar a tarefa da Igreja está plenamente de acordo com a visão de KB sobre a essência da fé cristã. Em sua CD ele afirma que “a comunidade de Jesus Cristo é uma comunidade para o mundo ou seja, para cada um e para todos os seres humanos, para o homem e a

⁵⁶⁹ Id. Ibid. p. 37.

⁵⁷⁰ Cf. CORNU, Daniel. op. cit. p. 82.

⁵⁷¹ SHAULL, Richard. *Surpreendido pela Graça*. op cit. p. 29.

⁵⁷² Mackay foi presidente da Aliança Presbiteriana Mundial e durante alguns anos foi missionário da Igreja Presbiteriana dos EUA no Peru. Viveu também em Montevideo e na cidade do México. Foi um dos fundadores do CMI em 1948. cf. *Dicionário do Movimento Ecumênico*. op. cit. p. 735.

mulher de qualquer idade e lugar que encontra na totalidade da criação terrena a definição de seu objeto e instrumento, mas também a fronteira de sua vida e obra.”⁵⁷³

Com esta abordagem Mackay conduzia seus alunos e alunas a tratar todos os aspectos da vida da Igreja à luz de seu chamado para participar da missão de Deus no mundo. Shaull confessa que, a partir dessas aulas, sua visão eclesial mudou completamente porque antes ele privilegiava a instituição sobre a comunidade. Agora, com Mackay e KB, voltou-se para o exercício de outra prática eclesial onde a comunidade assume um lugar de destaque.

Após os anos de estudo em Princeton (1938-1941) Shaull desejava colocar em prática tudo que ele havia aprendido com seus mais renomados professores. No entanto não desejava uma carreira eclesiástica voltada para a liderança denominacional. Isso seria contrário ao processo de desinstitucionalização que havia passado em todos aqueles anos recentes. Queria sim, de alguma maneira, promover a ação cristã, levando o Evangelho a um mundo conturbado. Só não sabia para onde se dirigir nem que lugar seria esse que lhe seria designado.

A partir de 1942 se estabeleceu na Colômbia. Fora enviado por sua Igreja para atuar em um país hispânico. A influência de John Mackay foi decisiva para que tomasse o caminho da América Latina. Ele chamava Mackay de “o escocês com alma latina”. Na Colômbia foi direto para uma comunidade pobre de Barranquilla e ali se defrontou com a fome e a miséria do povo. Passou a ter contato com as pessoas tanto das zonas rurais como de áreas urbanas. Shaull se dedicou a tarefa missionária com um diferencial em seu trabalho: visava não tanto pregar nos moldes tradicionais mas promover meios pelos quais houvesse de fato mudança nas estruturas sociais. Estava convicto de que qualquer mudança na sociedade só aconteceria a partir de mudanças estruturais que promovessem uma nova ordem social. Com isso em mente começou um trabalho de alfabetização conseguindo mobilizar inicialmente até mesmo apoio governamental. Ajudou também os trabalhadores de uma pequena fábrica da periferia a se organizarem em busca de seus direitos essenciais. Dedicou-se ao trabalho com a juventude da Igreja. Via neles uma verdadeira força de trabalho capaz de mudar o *status quo*. Incentivou-os a participar de projetos sociais e evangelísticos. Recebeu resposta

⁵⁷³ BARTH, K. CD. op. cit. IV.3.2. § 72.2. p. 762 (The Community for the World).

afirmativa da mocidade. Esta, via nele, uma esperança para mudar a forma estagnada da experiência cristã. No entanto Shaul estava convencido que todo aquele esforço seria de pouca valia se não se promovesse mudanças concretas e profundas na sociedade.

Não demorou muito para que a ordem vigente na sociedade e na própria Igreja começasse a questionar os projetos de Shaul. Após alguns anos o apoio se restringia às gerações mais jovens da Igreja. Ao retornar a Bogotá depois de um período nos EUA encontrou a cidade agitada pelo assassinato de Jorge Gaitán.⁵⁷⁴ Shaul ficou no centro do furacão, ligado a um grupo de estudantes universitários e alguns empresários preocupados com os acontecimentos políticos. O governo que assumiu o poder começou um ciclo de perseguição aos protestantes. Shaul, como secretário-executivo do Sínodo, documentando e divulgando em jornais estrangeiros o que estava acontecendo se viu em perigo de vida e teve que se esconder.⁵⁷⁵ Naquele momento pensou que, se aquilo estava acontecendo com ele, cidadão norteamericano, o que poderia acontecer com os camponeses pobres que não tem a quem recorrer?

Era evidente que sua forma de viver a fé cristã começava a incomodar. Sua convicção era que o Evangelho de Jesus Cristo tem a ver com todos os aspectos da vida humana e a Igreja deveria empreender esforços para atingir esses objetivos.⁵⁷⁶ No entanto, a Igreja colombiana não se sentiu motivada pela ação política de Shaul. Predominava a ideia, que é clássica em grande parte do protestantismo de missão, que a Igreja deve ser em certo sentido, apolítica, pois sua missão consiste em pregar o Evangelho sem que isso implique em ação política concreta.⁵⁷⁷ Ser cristão é simplesmente fazer a opção por uma vida honesta e sem vícios mas mantendo distância do conturbado político. Essa atitude só servia para atender interesses dos que pretendiam defender a permanência das estruturas sociais assim como estavam. No Brasil está mesma compreensão tomou

⁵⁷⁴ Jorge Eliécer Gaitán Ayala (1903-1948), líder de um movimento populista da Colômbia, um dos mais carismáticos membros do partido liberal. Foi assassinado durante sua segunda campanha presidencial.

⁵⁷⁵ FARIA. Eduardo Galasso. op. cit. p. 56.

⁵⁷⁶ Id. Ibid. p. 55.

⁵⁷⁷ O famoso pregador norteamericano Billy Graham quando questionado certa vez sobre a neutralidade social de sua pregação, respondeu da seguinte forma: “não sou um profeta do Antigo Testamento, e sim um evangelista do Novo Testamento.” MÍGUEZ BONINO, J. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. op. cit. p. 127.

conta das Igrejas Históricas do protestantismo ao se confundir separação entre Igreja e Estado com separação entre Fé e Política.

Shaull só foi apoiado pelas gerações mais jovens da Igreja. Percebeu que os estudantes universitários tinham mais preocupação com essas questões sociais que os membros de sua Igreja. No entanto, a motivação dos estudantes não provinham da fé cristã mas do marxismo. Concluiu que ainda não estava pronto para lidar com esse fato. Sentiu que era hora de partir em busca de um maior aprofundamento intelectual.

Ele chegou ao Brasil em 1952 para trabalhar com estudantes no Rio de Janeiro. Os planos iniciais eram para que fosse para o Chile. Resolveu passar em São Paulo em julho daquele ano porque estaria acontecendo uma grande reunião de estudantes de várias partes da América Latina. No entanto, enquanto o encontro acontecia, alguma coisa foi mudando em sua mente. Pensou na possibilidade de ficar no Brasil, mas achou que não haveria possibilidade de se cumprir essa meta em tão pouco tempo. Compartilhando esse desejo viu-o se concretizar em tempo recorde. Foi designado para trabalhar no Rio de Janeiro, sob a supervisão do pastor Benjamin Moraes, da Igreja Presbiteriana de Copacabana. Enquanto cursava a escola de língua portuguesa recebeu o convite para dar aulas no Seminário Presbiteriano de Campinas e depois de alguma resistência acabou aceitando o convite.

No Brasil, seu trabalho não se restringiu a dar aulas aos estudantes de teologia do Seminário Presbiteriano de Campinas. Seus contatos se ampliaram e já era um professor conhecido em núcleos latino-americanos. Shaull foi um dos fundadores do movimento Igreja e Sociedade na América Latina. Ele estava presente em Huampani, Peru, na reunião que serviu de base para o surgimento do movimento no ano seguinte. Sua conferência nesse encontro teve por título “Vida e estrutura atual da Igreja em relação com o seu testemunho na sociedade latino-americana.”⁵⁷⁸ Neste trabalho Shaull mostra a necessidade de um novo método de proclamação do Evangelho. O primeiro deles seria a atualização e o que ele chama de indigenismo da mensagem. Isto se torna necessário a fim de que a mensagem penetre nas camadas pobres da sociedade latino-americana. Cristo

⁵⁷⁸ Este mesmo trabalho foi reaproveitado como um dos documentos preparatórios da Conferência do Nordeste, na IV Reunião de Estudos sobre a Responsabilidade Social da Igreja. Foi publicado pela Confederação Evangélica do Brasil em 1962.

precisa ser apresentado de forma que se relacione com a situação concreta do homem e da mulher da AL. Ele sugere que a tarefa evangelizadora se conscientize da nova mentalidade revolucionária e secular com que se depara.⁵⁷⁹

Em segundo lugar somos chamados a descobrir novas formas de vida individual e comunitária. O Evangelho vêm para reestruturar a pessoa humana prejudicada pelas políticas contrárias à vida e estabelece-las em torno de um novo centro proposto pelo Evangelho. Esta nova vida tem que ser uma vida em comunidade. Por outro lado, a própria Igreja precisa reaprender a fazer uso de estruturas de vida comunitária, experimentada pela comunidade apostólica e esquecidas por séculos de uma fé que perdeu seu foco. Há indícios bíblicos, aponta Shaull, que mostram que aquela comunidade antiga mantinha uma relação total entre seus membros, se sustentavam mutuamente em horas de crise física e espiritual. Cada pessoa encontrava orientação para as decisões diárias nas conversas que mantinham uns com os outros.⁵⁸⁰

Finalmente Shaull mostra a necessidade de um exercício concreto de diaconia por parte da Igreja. Para isso é preciso buscar meios mais adequados de exercer esse serviço, a fim de que o testemunho se torne mais efetivo. O serviço da Igreja na conjuntura latino-americana deve ser o de buscar participar das lutas que serão decisivas para o futuro do continente e da Igreja. Os cristãos, espalhados pelos vários estamentos devem servir a Igreja de forma contundente. Esta presença dos cristãos na sociedade tem dois aspectos, afirma Shaull. Primeiro, participar como servo de Cristo na vida profissional de cada País. Segundo, participar com profundo senso de vocação cristã, dentro dos movimentos políticos, sindicais e de estudantes e outras organizações de classe em que as lutas mais intensas se realizam.⁵⁸¹

Shaull se tornou conhecido no mundo inteiro como teólogo da revolução, fato que não faz justiça ao que ele pretendeu fazer durante toda sua vida. Ele afirma que foi surpreendido certo dia por uma afirmação de Helmut Gollwitzer que se referiu a ele como “a primeira pessoa na época atual a tratar teologicamente da revolução.”⁵⁸² Mais tarde, quando ele próprio ouviu que o

⁵⁷⁹ Ibid. p. 6.

⁵⁸⁰ Ibid. p. 9.

⁵⁸¹ Ibid. p. 12.

⁵⁸² SHAULL, Richard. *Encounter with Revolution and the Struggle for Liberation*. Citado por GALASSO FARIA, Eduardo. *op. cit.* p. 198.

chamavam de “teólogo da revolução” sentiu que isso representava um grande equívoco sobre sua carreira e seu pensamento teológico e político. Em uma leitura semelhante Battista Mondin, teólogo católico italiano que escreve sobre todos os assuntos possíveis no campo da teologia e da filosofia, afirma que o princípio arquetônico da teologia de Shaul é a revolução desde que esta constitui o centro das Escrituras. A partir daí, ainda segundo Mondin, Shaul estabelece o pressuposto hermenêutico de sua teologia que consiste em demolir os poderes constituídos na América Latina com o objetivo de se instaurar uma nova ordem por meio de uma revolução radical.⁵⁸³

O desapontamento de Shaul é consistente com sua linha de pensamento e por tudo que ele pretendeu desenvolver em seus anos de trabalho missionário na América Latina. Desde o início de sua evolução teológica esteve consciente que a maioria dos teólogos que havia estudado apresentava a história da salvação como uma história especial (*Heilsgeschichte*). Oscar Cullmann (1902-1999) é quem mais se dedicou a essa abordagem. Jesus Cristo é o evento da História que dá sentido ao passado e ao futuro. Ele não é o centro do Novo Testamento. É mais que isso. É o centro da História.⁵⁸⁴ Embora ele não tenha inicialmente questionado essa abordagem, segundo leitura de Galasso Faria, seus estudos posteriores com Paul Lehmann o levaram a compreender “o drama da salvação de tal forma que passou a falar cada vez mais da ação redentora de Deus na história.”⁵⁸⁵

Dizer que Shaul comete “o gravíssimo esquecimento do lugar central e definitivo que cabe a Jesus Cristo na história da salvação” como afirma Mondin na obra mencionada acima nos parece um equívoco de interpretação do percurso intelectual desse pensador norte-americano. Shaul apesar de dizer que não é um barthiano não esconde a influência que o teólogo de Basel exerceu sobre sua formação acadêmica. Estas deixaram marcas que o acompanharam durante toda sua vida apesar de ter se distanciado dele em certo período e se aproximado mais de Emil Brunner com quem tomou cursos no Seminário de Princeton. Como Galasso Faria afirma:

⁵⁸³ MONDIN, Battista. *Os Teólogos da Libertação*. Tradução de Hugo Toschi. São Paulo: Paulinas, 1980. p. 39.

⁵⁸⁴ Cf. CULLMANN, Oscar. *Salvation in History*. Translated by Sidney G. Sowers. New York/Evanston: Harper & How Publishers, 1967.

⁵⁸⁵ GALASSO FARIA, Eduardo. op. cit. p. 198.

Outras ênfases neo-ortodoxas se faziam bem presentes em seu pensamento: a encarnação como a presença de Deus na história; a morte e ressurreição de Cristo como elemento fundamental para a transformação do mundo e o domínio do mal; e o anúncio do reino de Deus como a realidade que alcança o mundo presente.⁵⁸⁶

A aproximação a Brunner se deve ao aparente caráter a-histórico da teologia dialética de KB. O juízo negativo contra a teologia de Barth se deve ao fato de nem sempre se perceber que o teólogo vai aos poucos retrabalhando seus enunciados, reavaliando sua abordagem e fazendo “reparos” em suas afirmações. Por isso é pertinente o comentário de Tillich sobre KB ao afirmar que sua grandeza consiste no fato de ele sempre de novo se corrigir a si mesmo à luz das novas situações.⁵⁸⁷

Shaull foi contemporâneo da caminhada de KB. Ele estava no Brasil, em plena atividade docente no Seminário Presbiteriano de Campinas quando KB completou 70 anos de idade (1956) e em setembro deste mesmo ano apresentou a conferência *A Humanidade de Deus (Die Menschlichkeit Gottes)* onde procura corrigir algumas questões relativas ao Ser de Deus em sua teologia. A afirmação da humanidade de Deus é uma afirmação cristológica. Jesus Cristo não é um ser humano abstrato e docético. É nele que se oferece a história do diálogo no qual Deus e o ser humano se encontram e estão lado a lado. Em sua pessoa, Jesus é o parceiro fiel, tanto do ser humano como verdadeiro Deus, quanto de Deus como verdadeiro ser humano. Barth recupera a antiga fórmula calcedoniana – verdadeiro Deus, verdadeiro Homem. Ele é tanto o Senhor descido para a comunhão com o ser humano quanto o servo elevado para a comunhão com Deus;⁵⁸⁸ é tanto a Palavra do mais elevado e luminoso além como a Palavra ouvida no mais profundo e escuro alguém; Ele é ambas as coisas inconfundíveis, mas também inseparáveis; é um e outro e nessa unidade é o mediador e reconciliador entre Deus e a pessoa humana. Dessa forma estabelece em sua pessoa o direito de Deus frente ao ser humano, mas também o direito do ser humano perante Deus. Quem é Deus e quem são os seres humanos não se investiga sobre especulações livres e errantes, mas se depreende lá onde reside a

⁵⁸⁶ Id. Ibid. p. 198.

⁵⁸⁷ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática. op. cit.* . p. 15.

⁵⁸⁸ BARTH, K. *A Humanidade de Deus*. Em. ALTMANN, Walter. (Org.). *Dádiva e Louvor: Karl Barth; artigos selecionados. op.cit.*. p. 394.

verdade de ambos: na plenitude de seu estar ao lado, plenitude esta que se manifesta em Cristo.

A antiga cristologia havia destacado, com muita habilidade, a “união hipostática”.⁵⁸⁹ Deus é regente. O fato de ele falar, dar, ordenar, isto pura e simplesmente precede na existência de Cristo. O fato do ser humano ouvir, receber, obedecer só se pode e deve se seguir a este ato primeiro. Sem a vinda de Deus não haveria a elevação do ser humano. Em Cristo, Deus é a divindade concreta, real e reconhecível.

Mas aqui, há algo que Barth percebe de mais concreto. A elevada liberdade de Deus em Cristo é sua liberdade para o amor. O poder divino que age e expressa sua existência nessa ordenação e subordinação é o poder para se voltar para baixo e se agregar a outro e este outro a si mesmo. É aqui que subsiste, em Cristo, a maior comunhão de Deus com o ser humano.

Portanto, Deus não se coloca numa prisão onde existe em si e para si; ele também se oferece ao outro, como ser elevado, mas também humilhado; de ser todo-poderoso, mas também Aquele capaz de se fazer fraco com os fracos; de ser Senhor, mas também servo; de ser juiz, mas também réu; de ser rei, mas também irmão do ser humano no tempo.⁵⁹⁰ Leonardo Boff afirma que esta relação de amor é pericorética, ou seja, é uma relação circulante onde tudo é participado em recíproca doação, onde tudo se une pela comunhão.⁵⁹¹

A compreensão barthiana se estende num novo horizonte epistemológico que se configura na segunda metade do século XX. Tempos de angústia e silêncio; reflexão crítica ante a desgraça do mundo. Num mundo que sobreviveu a duas grandes guerras, um Deus transcendente e distante não tem nada a dizer ao ser humano. Somente nesse contexto é possível perceber que não se pode excluir a humanidade de Deus de sua divindade, sendo Ele a abertura para o amor, em sua capacidade de não estar só nas alturas, mas também nas profundezas, de não ser apenas para si, mas também para o outro. Essa co-humanidade de Deus em Cristo promove uma relação dialogal entre o Deus transcendente, antes *absconditus*, mas

⁵⁸⁹ O termo *υποστασις* - hipóstase – é empregado para dizer (contra os monarquianos) que o Pai, o Filho e o Espírito Santo têm, cada um, uma existência concreta que subsiste realmente: há três hipóstases. MEUNIER, Bernard. *O Nascimento dos Dogmas Cristãos*. Tradução de Odila Aparecida de Queiroz. São Paulo: Loyola, 2005. p. 60.

⁵⁹⁰ BARTH, K. A Humanidade de Deus. Em ALTMANN, Walter. (Org.). *op. cit.* p. 396.

⁵⁹¹ BOFF, Leonardo. *A Trindade, a Sociedade e a Libertação*. *op.cit.* p. 17.

que agora se torna o Deus solidário com o ser humano. Alisto as seguintes consequências para esta relação amorosa de Deus para com suas criaturas:

Em primeiro lugar surge uma bem determinada distinção do ser humano como tal. Todo indivíduo, por mais infame e miserável que seja, deve ser testado na base da eterna decisão do Deus de Jesus ser também seu irmão. A dádiva da humanidade não foi extinta na queda da raça humana, nem diminuída em sua bondade. O ser humano é o ser eleito para o relacionamento com Deus. Isto acontece unicamente pela graça de Deus em Cristo.⁵⁹²

Como segunda consequência se constata que, através da humanidade de Deus, um tema se impõe à cultura teológica: como Deus é humano em sua divindade a cultura teológica não deve se ocupar com Deus em si nem com o homem em si, mas com o Deus que se encontra com o ser humano, com a história de ambos na qual sua comunhão se torna acontecimento e chega a seu alvo.

Uma terceira consequência é que a humanidade de Deus e seu reconhecimento exigem uma determinada atitude e orientação do pensar e falar cristão-teológico. O discurso não pode ser monológico. A humanidade de Deus, por ser um acontecimento e pressupõe uma relação, não pode ser fixada em quadros. Sua forma deve ser, em correspondência a seu objeto, a oração e a pregação. A relação entre Deus e o ser humano diz respeito a todos, contudo nem todos têm conhecimento disso. Daí é necessário de se proclamar a mensagem a fim de que participem. O falar cristão é tanto oração como alocução a esse ser humano. Pregação é uma notificação. Barth alerta para o problema da linguagem dessa comunicação. Não é necessário que seja uma linguagem especial, tipo linguagem teológica. Pode-se usar linguagem de rua, de jornal, da literatura. Mas se pode usar também um pouco da linguagem a que chama de “positivismo da revelação”. Porém, o que se tem a dizer pode ser dito em qualquer linguagem porque, quem tem o coração em real abertura para Deus, e precisamente por Ele está junto ao ser humano, se pode confiar que a palavra de Deus, que ele tenta testemunhar, não voltará vazia.

⁵⁹² Para um maior aprofundamento da doutrina da eleição do ser humano em Cristo Cf. BARTH, Karl. *Christ and Adam; man and humanity in Romans 5*. Translated by T. A. Smail. New York: Collier Books, 1962. Jesus, como segundo Adão, é o eleito de Deus para salvar a humanidade. Adão prefigura Jesus Cristo. Adão é a humanidade decaída; Cristo é a nova humanidade renovada para comunhão com seus irmãos e irmãs e com Deus. Cf. tb. BERKOUWER, G. C. *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*. op. cit. p.84-5.

Como quarta consequência ele apresenta que o sentido e o tom da palavra, devem ser, fundamentalmente, positivos: proclamação do pacto de Deus com homens e mulheres e que aponta para o lugar do indivíduo nesse pacto; a mensagem central é o anúncio do Emanuel; deve-se também realçar que no encontro entre Deus e as pessoas se estabelece a graça de Deus e a gratidão que emana do coração daqueles e daquelas que são tocados por esta palavra.

Como quinta consequência, em reconhecimento da humanidade de Deus, deve-se levar a sério a Igreja, se confessando a ela com gratidão. Devemos nos incorporar em seu serviço. Nós somos a Igreja! Ela é o povo particular, a comunidade constituída por um pouco de conhecimento do Deus gracioso revelado em Cristo, conhecimento este que é invencível e nos é dado pelo Espírito Santo o qual a determina e chama para ser sua testemunha no mundo. Barth afirma:

O Espírito Santo é o poder animador com que Jesus, o Senhor, constrói a comunidade cristã no mundo como o seu corpo, isto é, como a forma histórico-terrena de sua própria existência, fazendo com que ela cresça, seja sustentada e organizada como a comunhão de seus santos, e adequando-a para que seja uma representação provisória da santificação de toda a humanidade e da vida humana como aconteceu nele.⁵⁹³

Shaull só deve ter tomado conhecimento desse texto de KB quando da sua volta aos Estados Unidos em 1962 e em seu novo posto de professor de ecumenismo no Seminário Bíblico de New York.⁵⁹⁴ Como tantos outros o Barth dialético da primeira fase ainda estava presente nas reflexões recentes, embora Barth mesmo tivesse há muito mudado seu pensamento. Por isso se voltou para a teologia de Bonhoeffer porque esta aponta para o Deus que sofre com o ser humano. No entanto tinha plena consciência da importância da teologia de KB para sua própria formação e também da teologia latino-americana.

Em 1958 foi convidado por um jornal do Seminário Presbiteriano de Campinas para escrever um texto sobre a Influência de KB para a teologia

⁵⁹³ CD. IV/2. p. 614. Aqui, no § 67 ele trata do Espírito Santo como construtor da comunidade Cristã. Sobre este assunto cf. tb. a obra: BARTH, K. *The Holy Ghost and the Christian Life*. Translated R. Birch Hoyle. London: Frederick Muller LTDA, 1938.

⁵⁹⁴ A primeira tradução de *Die Menschlichkeit Gottes* para a língua inglesa é de 1960. cf. BARTH, Karl. *The Humanity of God*. Translated by John Newton Thomas and Thomas Wieser. Richmond: John Knox Press, 1960.

contemporânea.⁵⁹⁵ Neste artigo Shaull faz questão de dizer que não é barthiano, no entanto afirma “Barth sempre tem a capacidade de nos dar a base para continuar estudando um problema à luz da Palavra de Deus até talvez chegar a uma conclusão bem diferente da que ele oferece.”⁵⁹⁶ Confessa que ao chegar ao seminário se deparou com o secularismo e de tal forma se sentiu desanimado para continuar seus estudos que chegou a pensar em se retirar do Seminário. No entanto, duas obras de Karl Barth o reanimaram: A Carta aos Romanos (*Der Römerbrief*) e A Palavra de Deus e a Teologia (*Das Wort Gottes und die Theologie*).⁵⁹⁷

A partir desse leitura, os seminários de Brunner e os escritos de Barth mostraram a ele as falhas de todos os conceitos humanos e sua incapacidade de resolver a situação de crise do ser humano. A linguagem do teólogo de Basel conduzia na direção da Palavra de Deus escrita nas Escrituras e diretamente na pessoa de Cristo. Foi ele que mostrou a Shaull a riqueza imensa dessa palavra que vinha de encontro ao ser humano. Barth mostra que Deus está agindo em Jesus Cristo, presente no mundo e agindo a fim de que a obra redentora de Cristo seja manifesta entre todas as pessoas. Shaull descobre que a vida e a história só tem sentido em relação a esta realidade.

Ele afirma que KB contribuiu para uma verdadeira revolução na Igreja. Lista quatro razões para isso: primeiro, KB promoveu a redescoberta da teologia, da sua vitalidade e importância para todas as esferas da vida. É assim que começa sua *KD*: A teologia é uma função da Igreja.⁵⁹⁸ Segundo, Barth promoveu uma redescoberta da Escritura por isso ele está para o século XX o que Lutero está para o século XVI. Contrariamente ao ensino da teologia liberal KB recuperou a vitalidade da mensagem da Bíblia para o homem e a mulher moderna. De certa forma ele responde a inquietação de Bultmann que pergunta sempre “Como tornar a Bíblia relevante para o ser humano no século XX?” A prática sistemática de

⁵⁹⁵ O texto foi publicado no suplemento teológico d’ O CAOS, do Seminário Presbiteriano de Campinas, outubro de 1958. Depois foi publicado na revista do STPISP, no número especial para comemorar os cem anos de nascimento de KB em 1986. Cf. GALASSO FARIA, Eduardo. op. cit. p. 241.

⁵⁹⁶ SHAULL, Richard. Influência de Karl Barth. Em. STPISP. op. cit. p. 9.

⁵⁹⁷ *Das Wort Gottes und die Theologie* é o título original. Tanto na versão inglesa como na portuguesa assumiu o nome de *The Word of God and the Word of Man* e *Palavra de Deus e Palavra do Homem*. Cf. nota 121, p. 58.

⁵⁹⁸ A edição inglesa afirma: dogmática é uma disciplina teológica. Mas teologia é uma função da Igreja. (Dogmatics is a theological discipline. But theology is a function of the church). Cf. BARTH, K. CD. op. cit. I/1. Introduction. p. 1.

estudos bíblicos na era moderna deve muito a KB que como um reformador moderno recoloca a Escritura no lugar central da Igreja. Terceiro, Barth recupera a importância de se estudar doutrinas teológicas que pareciam vencidas e ultrapassadas. Certos dogmas que para a teologia protestante liberal do século XIX pareciam antiquados voltam ao centro da reflexão teológica como a própria Ecclesiologia, Eleição, *Imago Dei*, Criação e Redenção.⁵⁹⁹ Quarto, a decisiva influência para o retorno do protestantismo à sua herança teológica do século XVI especialmente o renovado interesse pelo estudo de Calvino.

Barth estabeleceu uma base teológica séria para sua própria capacitação intelectual. Quando recebeu o convite para dar aulas em Gottingen procurou se aprofundar em teologia reformada tendo se dedicado especialmente a estudar Calvino.⁶⁰⁰ O resultado de seus estudos foi publicado em 1922 - *Die Theologie Calvins*. A partir da redescoberta dos textos clássicos da Reforma os teólogos reformadores foram revisitados e houve um retorno ao estudo de suas teologias com publicação de várias obras desses autores que se tornaram acessíveis para os estudantes desde KB.

Apesar da crítica fundamentalista que afirma a negação da autoridade da Escritura por parte dos neo-ortodoxos Shaull afirma que a teologia de KB contribuiu decisivamente para um retorno ao conceito de revelação a partir das Escrituras embora que não exclusivamente. Barth reconhece que a Escritura tem autoridade como Palavra de Deus escrita e é base para toda a teologia e pregação. No entanto, a revelação plena de Deus se dá em Jesus Cristo. A revelação de Deus não pode ser aprisionada em um texto. Ela é ação, manifestação de Deus no ser humano. Esta afirmação não diminui a autoridade do texto como pensam alguns.⁶⁰¹

A teologia é cristocêntrica, ou seja, tem sua centralidade em Jesus Cristo. É nele que se concretiza o plano de Deus para redenção do ser humano. Essa iniciativa divina age no mundo apresentando uma mensagem que é pura graça de Deus, oferecida a todos e todas. Shaull assinala ainda que KB contribuiu

⁵⁹⁹ SHAULL, Richard. Influência de KB. op. cit. p. 11

⁶⁰⁰ Cf. BARTH, Karl. *The Theology of John Calvin*. Translated by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids/ Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995. Como resultado de sua inserção na teologia reformada publicou em 1923 *Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften*. A tradução norte-americana é: *The Theology of the Reformed Confessions*. Translated and Annotated by Darrell L. Guder and Judith J. Guder. Louisville/London: Westminster John Know Press, 2005. (Columbia Series in Reformed Theology).

⁶⁰¹ E.g. Cornelius Van Til, de quem já comentamos anteriormente.

decisivamente para apresentar uma nova eclesiologia. O projeto salvífico de Deus se concretiza na história por meio do antigo e do novo Israel. Por isso Barth mudou o nome de sua dogmática que inicialmente se chamaria *Christliche Dogmatik* e passou a se chamar *Kirchliche Dogmatik*.⁶⁰² Ao mesmo tempo em que centraliza o papel da Igreja também contribui para estabelecer uma relação madura entre Igreja e Sociedade. Sua teologia reinterpreta esta relação. Esta relação nos força, afirma Shaull, a ver quais são os verdadeiros problemas que nos devem preocupar e qual a direção que devemos seguir.⁶⁰³

A neo-ortodoxia aparece para Shaull como uma força poderosa para analisar as mudanças sociais e poder participar delas. Nesse contexto, a Bíblia é portadora de uma visão messiânica de um mundo em transformação. Portanto a teologia deve ser vista à luz da vinda do reinado de Deus (Overbeck).⁶⁰⁴

6.3. Gustavo Gutierrez

Gustavo Gutierrez é sacerdote católico nascido no bairro Montserrat, na região central de Lima, Peru, no ano de 1928. Nunca foi muito inclinado a falar sobre sua infância. Nas poucas vezes que fez isso tratou com profundo respeito a vida familiar. Sua casa era uma das mais pobres do seu bairro. Isto seria mais tarde material para sua própria reflexão teológica sobre a necessidade de se promover mudanças estruturais na sociedade.

Depois passou por uma experiência muito delicada que foi uma enfermidade que o prendeu à cama e a cadeira de rodas por seis anos. Era uma osteomielite, inflamação na medula óssea. Vencida a enfermidade entrou para a faculdade de medicina da Universidade São Marcos que é a Universidade Nacional de Lima. Quase ao final de seu curso o interrompeu para dedicar-se a preparação para o sacerdócio. Nessa época juntou os estudos universitários à militância política. Seu desejo era compreender de que forma a doutrina cristã poderia contribuir para uma vida mais digna para a sociedade. Eram anos de descobertas.

⁶⁰² STPISP. op. cit. p. 17.

⁶⁰³ Ibid. p. 19.

⁶⁰⁴ VV.AA. De Dentro do Furacão. op. cit. p. 188.

Nos anos de 1950 se dedicou ao estudo de teologia em várias cidades do mundo como Santiago do Chile, Lovaina, Lião, Roma. De 1951 a 1955 estudou filosofia e psicologia em Lovaina e desse ano até 1959 estudou teologia em Lião mas somente em 1985 obteve o seu doutorado em teologia nessa mesma cidade.⁶⁰⁵ Segundo Odair Pedroso Mateus, ele tornou-se conhecido pelo que ele considera apenas secundariamente: seu trabalho teológico.⁶⁰⁶

Na primeira parte de sua obra mais conhecida, *Teologia da Libertação*, (TdL) já é visível a centralidade da práxis sobre a teoria. Ele se apresenta primeiramente como pastor que em meio às crises da existência humana busca refletir sobre a fé. Ele afirma que,

Teologia é reflexão, atitude crítica. Primeiro é o compromisso de caridade, de serviço. A teologia vem depois, é ato segundo. Pode-se dizer da teologia o que da filosofia afirmava Hegel: só se levanta ao crepúsculo. A ação pastoral da Igreja não se deduz como conclusão de premissas teológicas. A teologia não gera a pastoral, é antes reflexão sobre ela; deve saber encontrar nela a presença do Espírito inspirando a ação da comunidade cristã. A vida, pregação e compromisso histórico da Igreja há de ser para a inteligência da fé, um privilegiado lugar teológico.⁶⁰⁷

Essa afirmação está alinhada com o que KB afirma em sua CD que, primeiramente se estabelece a ação para depois vir a reflexão sobre a mesma. Gutierrez afirma que a reflexão sobre a práxis é fundamental, a fim de que haja constante correção da caminhada da Igreja. A teologia contribui para uma ação secundária, embora que não menos importante, pois ajuda a orientar a ação pastoral concedendo-lhe uma experiência que anima essa ação fazendo-a recordar as fontes da revelação. Assim sendo a teologia possui também uma dimensão profética pois faz uma leitura dos acontecimentos históricos com o objetivo de proclamar seu sentido mais profundo.

Gutierrez vê a teologia como reflexão crítica da práxis histórica. Nessa nova abordagem não se elimina a dimensão teológica como saber racional. Antes ela faz uma redefinição dessas outras duas tarefas. É de vital importância uma imersão no saber teológico como ciência acadêmica. No entanto esse saber ganha

⁶⁰⁵ Em 29/5/1985 Gutierrez foi convidado para um diálogo em Lião, França, com teólogos europeus. Este diálogo foi sua defesa de doutorado. Cf. ALMEIDA, João Carlos. *Teologia da Solidariedade*; uma abordagem da obra de Gustavo Gutierrez. São Paulo: Loyola, 2005. p. 37.

⁶⁰⁶ MATEUS, Odair Pedroso. *Razão da Esperança*; utopia e classes populares na teologia de Gustavo Gutierrez. São Paulo: Aste, 1990. p. 86.

⁶⁰⁷ GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação. op. cit.* p. 24.

seu sentido fundamental ao fazer uma crítica da práxis histórica transformando a teologia numa ação libertadora da história da humanidade.⁶⁰⁸

Na segunda parte desta obra se estuda a relação entre Igreja e mundo, graça e natureza, fé e história. Para esta análise que ele chama de libertação e desenvolvimento aborda o conceito de desenvolvimento. Segundo Gutierrez o termo é visto por muitos como modelo para o desenvolvimento econômico o que o torna sinônimo de crescimento. Quando se mede o desenvolvimento a partir das questões econômicas este se torna uma questão de mercado. O padrão para esse critério são os países ricos detentores dos mais altos níveis de desenvolvimento econômico.

No entanto, não seria essa forma de ver um reducionismo? Seria correto ver o desenvolvimento como aumento de riquezas ou apenas a elevação dos níveis de bem-estar? Gutierrez contesta. Para ele esse modo de ver é insuficiente e só serve para se lhe opor concepções mais integrais.⁶⁰⁹ O verdadeiro desenvolvimento deve contemplar um processo social global que compreenda aspectos econômicos, sociais, políticos e culturais.

Muito antes de a TdL dominar a reflexão teológica na AL os países desenvolvidos da Europa, especialmente a Inglaterra e também os Estados Unidos praticaram formas de exploração dos países pobres da África e da América Latina. O mundo foi loteado entre as nações ricas para produzir o que elas precisavam. Miguez-Bonino afirma que o desenvolvimento do processo de modernização das nações latino-americanas foi ditado pelas necessidades das nações do chamado Primeiro Mundo. Foram essas nações que determinaram que os povos pobres das Américas deveriam produzir não mais de forma aleatória, mas concentradas nas necessidades dos colonizadores. Assim “a Argentina foi destinada a produzir carne e grãos; o Brasil, café; o Chile, salitre e cobre; os países da América Central, Bananas; Cuba, açúcar; a Venezuela, petróleo.”⁶¹⁰

Ao mesmo tempo em que se modernizavam os meios de produção para atender a demanda externa os povos latino-americanos não se desenvolveram. Pelo contrário, vítimas desse sistema de exploração econômica, viam-se privados de suas riquezas a preço desumano. O resultado é que o impacto da pobreza e da

⁶⁰⁸ Id. Ibid. p. 27.

⁶⁰⁹ Id. Ibid. p. 31.

⁶¹⁰ Cf. MIGUEZ BONINO, José. *Fé em Busca de Eficácia. op. cit.* p. 26.

opressão veio a ser sentido, o que levou a recém criada Organização das Nações Unidas a declarar em 1950 a primeira “década para o desenvolvimento”.⁶¹¹ Nos Estados Unidos o presidente John Kennedy promoveu o movimento chamado Aliança Para o Progresso cujo objetivo declarado era promover o desenvolvimento das nações pobres da América Latina. Porém, pouco tempo depois, não mais que alguns anos, já se percebia que o plano fora um fracasso. A cada ano aumentava o abismo entre os países desenvolvidos e os chamados subdesenvolvidos. Em nenhum país se alcançou a meta mínima de desenvolvimento necessário para que houvesse de fato crescimento econômico e social. O investimento estrangeiro, afirma Miguez Bonino, retira do continente muito mais do que aplica. Isto fez crescer o número de marginalizados e o cinturão de pobreza das grandes metrópoles só fez crescer surgindo uma população marginal.

Havia uma compensação, oferecida especialmente pelos Estados Unidos, que era a assistência aos pobres por meio de carregamentos de navios abastecidos com alimentos para as populações carentes. Ajudou a minimizar a fome momentânea de muitos milhares de pessoas mas não promoveu desenvolvimento. Por isso, como afirma Richard Sturz as pessoas começaram a fazer jogo de palavras. Diziam: “Aliança Pára o Progresso”.⁶¹² Não demorou muito para que explodisse em todo o continente movimentos de descontentamento diante da dependência econômica, da dívida externa e das novas formas de imperialismo. Enrique Dussel afirma que,

A teologia do desenvolvimento é a reflexão de uma fé que no campo sócio-político e econômico propõe reformas sociais parciais; tem uma espiritualidade “funcional”: “a graça de estado” ajuda a cumprir o dever e dar “bom exemplo”; está a par do último que aparece na Europa; trata-se de um “encarnar-se” no mundo (sem ter descoberto a conflitividade que há no dito “mundo”, considerado como bom e positivo, a partir de uma atitude a priori positiva). O que ocorre é que o “mundo” é do capitalismo burguês, e não se descobre o conflito porque o cristão foi educado dentro da cultura burguesa eclesial.⁶¹³

⁶¹¹ CONN, Harvey e STURZ, Richard. op. cit. p. 14.

⁶¹² Id. Ibid. p. 14.

⁶¹³ DUSSEL, E. Hipóteses para uma história da Teologia na América Latina. Em.VV.AA. História da Teologia na América Latina. op. cit. p. 179. Para um aprofundamento da questão Aliança Para o Progresso e Desenvolvimento cf. BANDERA, Armando. *La Iglesia Ante el Proceso de Liberacion*. Madrid: La Editorial Católica-S/A, 1975. p. 96-101.

O que se praticava na América Latina era o que pode ser nomeado como colonialismo imperialista, uma forma de se exercer o poder por meios que deixam de lado a ofensiva militar ou a anexação de territórios. Aqueles que exercem esse tipo de poder não querem ser reconhecidos como tal. Pelo contrário, procuram aparecer como benfeitores da sociedade ao tentar promover algum tipo de bem-estar para as populações exploradas. É uma forma perversa de opressão justamente porque se utiliza de jargões como por exemplo o próprio nome do projeto de Kennedy. O termo “aliança” pressupõe uma relação amistosa entre parceiros. Sugere companheirismo e projetos comuns de crescimento e riqueza. É por isso um domínio dissimulado. Lembra tanto o antigo lema do imperador Vespasiano que ao justificar a construção do Coliseu disse que era preciso oferecer ao povo “pão e circo” para o manter entretido e saciado enquanto o *status quo* permanecia inalterado como também a tática gramsciana de estabelecer o poder de forma hegemônica.⁶¹⁴

Gutierrez está atento também a ineficácia dessas fórmulas desenvolvimentistas. Ele afirma que,

medidas tímidas, ineficazes a longo prazo, quando não falsas e finalmente contraproducentes, para alcançar uma verdadeira transformação. Os países pobres tomam consciência cada vez mais clara de que seu subdesenvolvimento não é mais que subproduto do desenvolvimento de outros países, devido ao tipo de relação que mantêm atualmente com eles. Portanto, que seu próprio desenvolvimento não se fará senão lutando por romper a dominação exercida sobre eles pelos países ricos.⁶¹⁵

O que Gutierrez procura é estabelecer a relação entre a salvação e o processo histórico de libertação do ser humano. No que ele chama de “problema” se coloca a relação entre fé e existência humana, fé e ação política, fé e realidade social. Destaca que por muito tempo a evangelização priorizou a mensagem do “céu” em oposição à vida terrena considerada mundana e portanto sem valor para a vida cristã. Isto contribuiu para a perda da visão histórica da existência humana. Mas, como o próprio Gutierrez afirma “não basta dizer que o cristão não se deve desinteressar das tarefas terrenas.” Durante muito tempo a influência da filosofia helênica privilegiou uma visão idealizada da vida. Para os cristãos e cristãs de sucessivas eras da Igreja o temporal não conta. Uma visão dualista do mundo se

⁶¹⁴ Cf. nota 207 que estabelece a distinção entre Poder e Hegemonia em Gramsci.

⁶¹⁵ GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação. op. cit.* p. 33.

implantou na mentalidade cristã. Daí a celebração do transcendente e o desprezo com aquilo que é temporal e efêmero.

Uma nova mentalidade começa a surgir na América Latina em meados do século XX principalmente por influência de Dietrich Bonhoeffer que apresenta a liberdade como um dado relacional. Somos livres para o outro.

No ser humano Deus cria sua imagem na terra. Isto significa que o ser humano é como o Criador em sua liberdade. Ele só é livre por causa da criação de Deus, por meio da Palavra de Deus; ele é livre para a adoração do Criador. Na linguagem da Bíblia liberdade não é algo que a pessoa tem para si mesmo senão para o outro.⁶¹⁶

Essa visão conduziu a uma mudança de comportamento ao tornar a pessoa cada vez mais consciente de sua vocação para se tornar um sujeito ativo na história. O homem e a mulher da América Latina começam a perceber que seu papel na história do continente não é meramente de expectador, mas de agente de transformação social a fim de que o império da injustiça e da desigualdade seja combatido. A razão humana, alienada por séculos de abuso social e econômico se torna razão política. Para que isso aconteça é preciso romper com todo um sistema sócio-religioso que induziu o indivíduo a se deixar conduzir sem questionar os caminhos de seu próprio destino.

Não se promove transformações sem que haja consciência da necessidade de se promover essas mudanças. Certamente essa mentalidade de “idade adulta” da razão tem influência do Iluminismo. No campo teológico a contribuição para essa maturidade vem, confessa Gutierrez, da teologia de Bonhoeffer que em suas cartas da prisão pergunta de forma angustiante: “como falar de Deus a um mundo que chegou a idade adulta?”⁶¹⁷ Aqui é a teologia que precisa se adequar ao processo de secularização que exige uma nova atitude diante das demandas contemporâneas.

⁶¹⁶ BONHOEFFER, Dietrich. *Creation and Fall*. Translated by John c. Fletcher. London/Southampton: SCM Press, 1966. p. 36. Cf. tb. artigo de Yolanda Dreyer, do Departamento de Teologia Prática da Universidade de Pretória, África do Sul onde ela destaca uma tentativa de superação da compreensão de KB na direção da superação da questão da Analogia Entis e Analogia Fides para Analogia Relationis. Cf. Karl Barth's male-female order: a kingpin of dogmatic disparity. Pretória: HTS Theologiese Studies/Theological Studies, 63 (4) 2007. p. 1523-1547; BARTH, Karl. CD III/1. § 41. Creation and Covenant. p. 191-206.

⁶¹⁷ Cf. BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão*. op. cit. p. 367s. [Carta de 30.4.1944]; VORKINK, Peter II. *Bonhoeffer in a World Come of Age*. Philadelphia: Fortress Press, 1968.

Na terceira parte da obra Gutierrez apresenta o que chama de uma nova consciência social e política que dá início a um período de reflexão sobre a práxis eclesial. Para isso contribuiu um longo período de preparação de pensadores que deixaram a AL e foram fazer seus estudos na Europa e Estados Unidos. O próprio Gutierrez viveu essa experiência teológica que o habilitou a repensar as relações entre o continente latino-americano e seus “parceiros” do Primeiro Mundo. Inicialmente houve um otimismo exagerado em relação aos objetivos a serem alcançados com os programas desenvolvimentistas. Como já vimos, logo essa euforia deu lugar à decepção. Isso levou, no início dos anos de 1960 a uma mudança de atitude. Naquele momento não havia apenas projetos em andamento. Havia também já alguns diagnósticos que expunham a crise econômica, social e política do continente. Por outro lado Gutierrez denuncia que a forma da evangelização praticada nas Américas desde a Contra Reforma conduziu a Igreja a um estado de Gueto.⁶¹⁸ Assumiu uma atitude de defesa e nunca de ataque. O discurso era apologético. Precisava se aliar a grupos economicamente fortes para combater correntes liberais e anti-clericais. Isto a tornou refém desses mesmos grupos que lhe deram apoio e posteriormente passaram a explorá-la.

Esta atitude marcou tão profundamente a vida eclesial da religiosidade latino-americana que as mudanças necessárias para o enfrentamento das distorções históricas em que a Igreja vivia atolada não viria nunca dos centros de estudos e reflexão. Estes respiravam ainda a atmosfera dos grandes centros de teologia europeus que promoviam uma teologia abstrata que negava o valor de uma reflexão histórico-concreta da realidade. O dualismo se impunha como oposição entre o sagrado e o profano, terra e céu, divino e humano. Esta era a preocupação de Bonhoeffer em sua cela quando pergunta:

A questão da salvação da alma ocorre em algum lugar do Antigo Testamento? O centro de tudo não são a justiça e o reino de Deus na terra? E também em Romanos (4,24ss) o alvo do raciocínio não seria também a idéia de que só Deus é justo, e não uma doutrina individualista da salvação? O que está em pauta não é o além, mas este mundo e como ele é criado, conservado, estruturado em leis, reconciliado e renovado.⁶¹⁹

⁶¹⁸ GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. op. cit. p. 89.

⁶¹⁹ BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão*. op. cit. p. 380. [carta de 5.5.1944].

No campo protestante a influência do pietismo contribuiu decisivamente para esta visão soteriológica. A ênfase é colocada na mudança do indivíduo que por sua vez, convertido, influenciará para a mudança da sociedade. O subjetivismo pietista conduz ao conversionismo. Como afirma Mendonça “o enclausuramento do crente com a sua Bíblia e a busca e cultivo incessantes de experiências e da comunhão com Jesus, levam-no à negação do mundo e ao desprezo dos prazeres da vida.”⁶²⁰

Gutierrez afirma que, dado esta situação, do engessamento da teologia, as mudanças necessárias para uma reflexão crítica sobre a práxis histórica viria de movimentos laicos, particularmente os de juventude que deram seus melhores dirigentes aos partidos políticos de inspiração social cristã.⁶²¹ Por outro lado isso fica bem demonstrado por um movimento que já mencionamos anteriormente que é Igreja e Sociedade na América Latina (Isal) que não era um movimento de sacerdotes católicos ou protestantes mas um movimento do qual participavam pessoas leigas envolvidas nas questões sociais em seus países de origem.

Nesse contexto Gutierrez enfatiza a necessidade de um novo modo de envolvimento da Igreja nas causas sociais e políticas. Não apenas os leigos, mas também os sacerdotes e bispos precisavam refletir sobre esses novos tempos. O que se queria era o surgimento de um projeto de transformação da realidade latino-americana e a busca de novas formas para tornar a Igreja presente. Não se desejava mais uma política assistencialista que por sua superficialidade não contribui para a resolução ou sequer diminuição dos níveis de pobreza e desigualdade social. Era preciso transformar a sociedade, promover meios para uma verdadeira solução dos graves problemas que transformaram a miséria e a pobreza numa realidade endêmica.

É nesse contexto que se começa a falar em revolução (Shaul) e socialismo (Miguez Bonino). Sacerdotes argentinos começaram a falar de um “socialismo latino-americano que promova o advento do homem novo”.⁶²² Como afirma Rene Padilla: “a única maneira de levar a uma vida cristã autêntica é tomando a sério a encarnação de Jesus Cristo. Aqui se coloca o maior desafio do ISAL: refletir no contexto de um compromisso concreto e fazer da teologia um instrumento de

⁶²⁰ MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O Celeste Porvir*; op. cit. p. 240.

⁶²¹ GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. op. cit. p. 90.

⁶²² Id. Ibid. p. 103.

transformação.”⁶²³ Porém, mais um fator foi determinante nesse processo de construção de uma identidade para a teologia da AL: o processo de libertação requer a participação ativa dos oprimidos. A Igreja é chamada a se colocar ao lado dos excluídos e profeticamente denunciar as injustiças praticadas contra eles.⁶²⁴

Na quarta parte de seu trabalho Gutierrez procura apresentar algumas linhas básicas do trabalho que tem que empreender. O projeto de libertação a ser desenvolvido na AL em sua complexidade deverá denunciar a incompatibilidade das exigências evangélicas com uma sociedade injusta. O papel da teologia é dar suporte a esta reflexão estabelecendo metodologias para discernimento de valores caros a fé cristã.⁶²⁵ Promover o surgimento de um novo ser humano. Os cristãos e cristãs devem participar de forma ativa do processo de transformação da sociedade. A libertação é uma atitude coletiva diante da opressão que conduz a perda da identidade e da vida.

A partir de sua proposta Gutierrez tenta apresentar três pistas por onde deve caminhar a reflexão teológica que dará suporte a esta nova caminhada. Primeira, a questão do conceito de salvação. No capítulo Libertação e Salvação propõe uma nova reflexão sobre a soteriologia cujo conceito tradicional perdeu o sentido para a fé cristã contemporânea. A doutrina da salvação foi durante muito tempo chamada de salvação dos infiéis já que para a Igreja *salus extra ecclesiam nulla est*, (não há salvação fora da Igreja) ou seja, se buscava antes de tudo o aumento dos fiéis. Era o quantitativo que importava. Esta soteriologia se estabelece a partir de dois traços: cura do pecado na vida presente e a virtude de uma salvação ultra terrena.⁶²⁶

No entanto a Igreja não tinha respostas para a questão da salvação de todas as pessoas religiosas em lugares onde a fé cristã não tinha chegado. Mudou-se a mentalidade para um sentido qualitativo de salvação. Quem se salva é a pessoa que se abre para Deus e para os outros mesmo que não tenha consciência disso.⁶²⁷ A partir daqui a salvação adquire um caráter de mundanidade, ou seja, não é algo ultra terreno mas uma experiência com Deus e com o próximo que se dá de forma

⁶²³ PADILLA, Rene. *Fé Cristiana y Latinoamérica Hoy*. op. cit. p. 147.

⁶²⁴ Ainda que a questão do pobre como agente de transformação social seja colocado metodologicamente neste ponto Gutierrez vai abordar essa questão no capítulo 13 da última parte de sua TdL: Pobreza: solidariedade e protesto. p. 234-249.

⁶²⁵ GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. op.cit. p. 123.

⁶²⁶ Id. Ibid. p. 126;

⁶²⁷ Id. Ibid. p. 127.

real e concreta na realidade humana. Isto promoverá a transformação do presente. O pecado deixa de ser impedimento para a salvação no além para se tornar realidade histórica, quebra da comunhão entre pessoas e fechamento do indivíduo para si mesmo. Esta nova conceituação conduz a uma nova percepção quanto a realidade. Não mais o conceito de duas histórias, uma sagrada e outra profana mas a consciência de que há somente um só devir humano. A obra salvífica de Jesus Cristo atinge todas as dimensões da existência levando-a a plena realização.⁶²⁸

Criação é o primeiro ato de salvação. Deus é Aquele que cria como primeiro ato salvífico. Gutierrez afirma, à luz das teologias bíblicas (von Rad) e da CD que a criação dá início a história.⁶²⁹ Só que o processo salvífico acontece por meio de um acontecimento político narrado no livro de Êxodo. Severino Croatto mostra que este livro será de importância vital para uma nova hermenêutica bíblica na perspectiva da libertação. Enviado por Deus Moisés busca interagir com o povo escravizado. Este, de tão alienado, pouca reação esboça em direção a seu libertador.⁶³⁰

O Deus do êxodo é o Deus da História, afirma Gutierrez. O sentido da libertação é que ela se torna paradigma para toda a experiência salvífica no plano da relação entre Deus e o seu povo. O Deus que cria é o Deus que salva e resgata o ser humano de seu estado de humilhação dos sistemas opressores. A aliança alcança seu sentido pleno no processo de libertação.

A obra de Cristo se instaura neste contexto com o sentido de recriar o ser humano novo. Nele a vinda adquire seu pleno sentido de viver em abundância. Seu trabalho conduz a libertação do pecado e de suas conseqüências: a espoliação, a injustiça e o ódio. Ele, Jesus, cria um novo povo escolhido. A distinção doravante se estabelece não mais por raça mas pela fé. Esta nova criação torna o ser humano herdeiro das promessas expressas nas Escrituras. Essas, afirma

⁶²⁸ Id. Ibid. p. 129.

⁶²⁹ BARTH, Karl. CD, III/1, § 41 – Creation, History and Creation History, p. 42-94.

⁶³⁰ José Severino Croatto é um dos mais competentes biblistas da América Latina. De tradição católica, nasceu em Rio Claro, Argentina. Fez seus estudos na Universidade Católica de Buenos Aires, no Instituto Bíblico de Roma e na Universidade Hebraica de Jerusalém. Publicou várias obras, comentários bíblicos numa perspectiva de leitura latinoamericana e obras de hermenêutica, com as quais se celebrou. Faleceu em Buenos Aires em 27 de abril de 2004. Seus textos refletem sua preocupação com uma hermenêutica a partir dos oprimidos. O livro de Êxodo apresenta um novo paradigma como modelo de libertação. Cf. CROATTO, J. Severino. *Êxodo: Uma Hermenêutica da Liberdade. op. cit.; Hermenêutica Bíblica*; para uma teoria da leitura como produção de significado. Tradução de Haroldo Heimer. São Leopoldo: Sinodal e São Paulo: Paulinas, 1986.

Gutierrez, se realizam na história e são elas que orientam a revelação em perspectiva escatológica.

Em segundo lugar Gutierrez resgata também o conceito de escatologia como história. Aqui ele se apropria dos aportes de teólogos protestantes que modificaram o conceito de escatologia como doutrina das últimas coisas como é o caso de Jürgen Moltmann.⁶³¹ Ele afirma que o Barth da primeira Carta aos Romanos⁶³² fez da escatologia o centro de sua reflexão. Ele tem razão em fazer essa afirmação uma vez que Barth sofreu forte influência de Franz Overbeck para quem a teologia cristã era escatologia conforme já citado. O Barth de RI, sob a influência de Kant, fez de sua escatologia algo totalmente transcendental, ou seja, a eternidade “é a forma do verdadeiro ser; o tempo não é, em definitivo, mais que aparência e sombra. As últimas realidades outra coisa não são que o princípio de tudo.”⁶³³

Terceiro, Cristo é a plena libertação. Ele é o Senhor que promete e executa a libertação integral do ser humano. Só que essa libertação não é a-histórica. Ela se realiza plenamente na história. As promessas escatológicas por uma vida melhor advindas das teologias medievais e pietistas do período da ortodoxia protestante são traduzidas em promessas históricas. Para a perda desta visão concreta contribuiu as exegeses espiritualistas que a partir de concepções da filosofia grega com seu dualismo platônico contribuiu para a negação da vida do ser humano de forma completa em sua existência. Gutierrez afirma que esse dualismo de matéria/espírito é uma mentalidade alheia à Escritura e também à mentalidade contemporânea. A mensagem profética supõe o estabelecimento da justiça. Paz, justiça, amor e liberdade são realidades sociais portadoras de uma libertação histórica.⁶³⁴

A situação de pecado institucional e social exige a necessidade de uma libertação radical. Somente em Jesus Cristo esta libertação alcança plena

⁶³¹ Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*. Tradução de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Herder, 1971; MOLTSMANN, J. *A Vinda de Deus*; escatologia cristã. Tradução de Nélcio Schneider. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

⁶³² BARTH, Karl. *Der Römerbrief*, Erste Farsung, 1919. op. cit.

⁶³³ Cf. GUTIERREZ, G. *Teologia da Libertação*. op. cit. p. 139; o termo “escatologia transcendental” é utilizado na obra de von Balthasar. Cf. *The Theology of Karl Barth*. op. cit. p. 64s;

⁶³⁴ GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. op. cit. p. 145.

realização. É nele que se dá o verdadeiro encontro entre Deus e o ser humano.⁶³⁵ Este encontro se dá na história. A tarefa da teologia é uma tarefa antropológica porque é um discurso sobre o Verbo que se fez pessoa humana. Segundo Bultmann “quando se pretende falar de Deus é preciso falar de si próprio.”⁶³⁶ É na história que se revela o mistério de Deus. Seja esta “história” o que entendemos como historiografia ou a história na concepção antiga grega e semítica.⁶³⁷

Jesus Cristo é a humanidade de Deus que se oferece para comunhão e solidariedade com o ser humano. A relação e entrega a Cristo promove uma conversão a essa atitude de solidariedade. Ensina o ser humano a praticar a justiça e a fazer o bem. Isto faz surgir uma espiritualidade da libertação.⁶³⁸ Gera um compromisso em busca de uma sociedade justa ao mesmo tempo em que promove o surgimento do novo homem empoderado pela graça de Deus em seu Espírito que o habilita a buscar essa abertura para a formação de uma nova sociedade. Para isso é preciso confiança no futuro e uma fé consciente nas possibilidades da ação de Deus em meio a seu povo.

O tema da esperança conclui a obra de Gutierrez. Só que ele aborda o tema numa perspectiva política. Para isso parte da filosofia da esperança de Ernst Bloch cuja obra *Das Prinzip Hoffnung* (O Princípio Esperança) inspirou fundamentalmente a teologia de Jürgen Moltmann. Segundo Bloch o ser humano sonha com o futuro o que faz com que ele seja projetado para alcançar esta meta. Mas esse sonho não é mera utopia. É um sonho que gera esperança. Uma esperança que se constrói a partir de uma ação transformadora do mundo. Nesse sentido é uma esperança subversiva. Ela se edifica a partir da práxis histórica.⁶³⁹

⁶³⁵ Leonardo Boff afirma que Cristo revoluciona as leis escravizantes a partir de dentro. Não prega a violência a partir da quebra de estruturas, mas a ruptura a partir daquela conversão que se decide pela Ordem nova, que é Cristo, como estrutura nova e íntima de todas as coisas. Cf. BOFF, L. *Jesus Cristo Libertador*; ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. 4ed. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 77.

⁶³⁶ ALTMANN, Walter. (Ed.). *Crer e Compreender*; op. cit. p. 50.

⁶³⁷ Para uma longa discussão sobre o sentido de “história” no Antigo Testamento veja o tópico “Revelação como História e Palavra de Deus”. Cf. PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática*. Tradução de Ilson kayser. Santo André: Editora Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2009. p. 317-353. v.1. A tese é que não há um termo equivalente para o que entendemos como história hoje no Antigo Testamento. Daí alguns preferirem os termos “narrativa” (James Barr) e “meta-história” (Klaus Koch). Cf. tb. von RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Francisco Catão (refeita por Carlos a. Dreher e Claudio Molz). 2ed. São Paulo: Aste/Targumin, 2006 especialmente o tópico “As Idéias de Israel sobre o tempo e a História e a Escatologia dos Profetas”. p. 534-557.

⁶³⁸ GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. op. cit. p. 172.

⁶³⁹ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. Tradução de Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto/Eduerj, 2005. v.1. p. 13-28.

Para Bloch há duas categorias de afetos: os da sociedade (inveja, cobiça) e os da expectativa (angústia, temores, esperança). Segundo ele, são esses últimos afetos que antecipam o futuro sendo que o mais importante é a esperança. Ela procura perceber aquilo que ainda não está presente conscientemente no mundo mas se instala como a chave para a mobilização da ação humana na história.⁶⁴⁰ Gutierrez afirma que “com Bloch estamos no terreno das possibilidades do ser potencial, o que permite pensar a história em termos revolucionários.”⁶⁴¹

Gutierrez afirma que a linha escatológica apresentada por Bloch e Moltmann abre espaço para uma nova teologia política. Ele se solidariza com Metz ao conceber o político a partir de uma nova compreensão deste na História. O termo é ambíguo. Mas o que interessa é que ele caracteriza o processo de emancipação e autonomia da dimensão política que chega à plena maturidade com o Iluminismo. É este que estabelece uma visão globalizante da sociedade. A visão pietista do mundo coloca a centralidade da experiência de Deus no indivíduo. É ele quem irradia essa relação. As filosofias existencialistas, por essência, contribuíram de forma acentuada para que a dimensão social da experiência religiosa fosse colocada em segundo plano.

A partir do advento do Iluminismo os interesses das pessoas religiosas, de modo geral, passam a ser vistos como conjunto social. Gutierrez faz uma avaliação positiva da teologia política de Metz que segundo ele não propõe uma nova disciplina mas uma teologia que se opõe a toda forma de teologia diretamente politizante ao mesmo tempo em que repele a idéia de uma neopolitização da fé.⁶⁴²

Tanto o Iluminismo como posteriormente Marx farão crítica da religião considerando-a uma ideologia emanada de determinadas estruturas sociais e históricas. A teologia reagiu colocando em segundo plano a dimensão social da mensagem cristã e insistindo em seu aspecto privado. Essa forma de ver a vida religiosa é uma opção pessoal, uma proposta de abstração do mundo em que se vive. Esta visão intimista do cristianismo se espalhou a partir das teologias transcendentalistas, existencialistas e personalistas.⁶⁴³ No mundo protestante se espalhou a partir da ética da “decisão” do pietismo que afirma: é preciso mudar

⁶⁴⁰ GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação. op. cit.* p. 180.

⁶⁴¹ Id. Ibid. p.181.

⁶⁴² Id. Ibid. p. 187.

⁶⁴³ Id. Ibid. p. 187.

cada indivíduo para se mudar o mundo. O protestantismo de Missão se caracteriza por esta atividade. Para Gutierrez o trabalho da nova teologia política consiste em tirar a teologia dessa esfera da privatização. Isto permitirá uma práxis inovadora pois fará com que a teologia readquira seu *status* social e político.

Ao concluirmos essa avaliação da obra de Gutierrez percebemos a contribuição decisiva para a formalização de uma teologia latino-americana comprometida com o ser humano, mudando seu *status* de paciente para agente desse processo de transformação da sociedade. Afirma que “a paixão do teólogo é a procura do significado”.⁶⁴⁴ Sua vocação é a investigação acerca daquilo que está sendo recebido, em seu conjunto, e de que forma isso pode e deve ser aplicado a todas as pessoas. Sua tarefa consiste em investigar a revelação de Deus que culmina em Jesus Cristo e ao mesmo tempo precisa apresentar métodos que tornem essa mensagem atraente e cheia de significação para seus ouvintes e leitores contemporâneos. Por isso a investigação teológica assume tantas formas, tantos métodos diferentes de se referir aos mesmos fenômenos.

Para que esta investigação seja feita com honestidade é preciso que o teólogo estabeleça uma “escuta da fé”, ou seja, esteja atento ao testemunho daqueles que formularam suas conclusões em tempos antigos e a partir daí formaram-se as fontes de ensinamento da Igreja. O teólogo inicia seu trabalho tirando das fontes o que ela não cria. Ou seja, inicia um interrogar ativo que segue as regras metodológicas correspondente às fontes consultadas. É uma tentativa de identificar um significado expresso e depois comunicá-lo significativamente aos próprios contemporâneos.⁶⁴⁵

Lonergan⁶⁴⁶ afirma que um método se concebe mais como uma arte que uma ciência. Um método não se aprende na escola ou nos livros. É algo que caracteriza uma reflexão. Há espíritos audazes, que estudam uma ciência, investigam seus procedimentos e formulam leis para depois propor uma forma de abordagem. Pode-se dizer que um método é um esquema normativo de operações recorrentes e relacionadas entre si que produzem resultados acumulativos e progressivos. Existe um método quando um conjunto de operações constitui um

⁶⁴⁴ JARED, Wicks. *Introdução ao Método Teológico*. Tradução: Nadyr de Salles Penteado. São Paulo: Loyola, 1999. p. 13.

⁶⁴⁵ Id. Ibid. p. 112.

⁶⁴⁶ LONERGAN, Bernard. *Método em Teologia*. Tradução: Gerardo Temolina. 2ed. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1994. p. 11s.

esquema e quando este esquema se concebe como um caminho correto para se realizar uma tarefa e quando o fruto dessa reflexão não são repetitivos mas cumulativos e progressivos.

O método teológico de Karl Barth é conhecido como Teologia da Palavra ou Teologia da Revelação que “revaloriza o momento transcendente da experiência religiosa, o personalismo da revelação bíblica e o cristocentrismo escatológico na fé e na teologia.”⁶⁴⁷ É um método querigmático pois o conhecimento de Deus só é possível em sua Palavra, Jesus Cristo, quando anunciado pela revelação de Deus por meio da Escritura, da proclamação e do próprio Cristo. É uma palavra-evento, que se autocomunica e se revela na História.

Em seu livro *Missão como Com-Paixão* Roberto Zwetsch afirma em uma nota de rodapé que “há que se verificar até que ponto o mesmo (a influência de Barth) se aplica a Gustavo Gutierrez uma vez que Barth é citado diversas vezes na obra Teologia da Libertação.”⁶⁴⁸ A afirmação é provocativa e desperta interesse de aprofundamento quanto à influência da teologia europeia (Bonhoeffer, Bultmann, Moltmann, Pannenberg) em geral e de Karl Barth em particular na teologia latino-americana. Já vimos outros autores que sofreram esta influência direta e o mesmo verificamos quanto a Gutierrez.

Segundo João Carlos de Almeida em sua obra Teologia da Solidariedade “Gutierrez recolhe, da teologia protestante, as idéias de Barth e Bonhoeffer”.⁶⁴⁹ Ou seja, verifica-se influência não apenas pela citação direta das obras de Barth especificamente, mas também na aplicação de método teológico. Como lembra Almeida, Gutierrez é um intelectual orgânico, que se nutre da própria vivência eclesial e comunitária para produção de seu pensamento teológico. Aqui subjaz a idéia do intelectual orgânico de Gramsci.⁶⁵⁰ Podemos assinalar duas linhas de reflexão que conduz a verificação da influência de Barth sobre Gutierrez.

Primeiro quanto ao método. Vimos que Barth inicia com a práxis e desta chega à teoria que conduz a uma nova práxis. Primeiro a atividade pastoral e depois a reflexão sobre esta atividade que conduz a uma nova atitude prática. Essa

⁶⁴⁷ PASTOR, Félix. El discurso del método en teología. *Gregorianum*. Pontificia Universitas Gregoriana. 76 (1), 1995. p. 69-94.

⁶⁴⁸ ZWETSCH, Roberto. op. cit. p. 97-98.

⁶⁴⁹ ALMEIDA, João Carlos. op. cit. p. 43.

⁶⁵⁰ Id. Ibid. p. 59.

metodologia está presente em Gutierrez. Por isso ele próprio não se reconhece como criador de uma nova teologia mas como um pastor preocupado com seu rebanho. A teologia da libertação não surgiu nos bancos da academia. Surgiu a partir das perguntas e inquietações de todo um continente diante da exploração sócio-econômica, da pobreza extrema e da falta de perspectiva para milhões de pessoas da AL. Nos Estados Unidos e na Europa ainda se pensa que a teologia da libertação é fruto do trabalho de intelectuais que produziram seus livros sobre uma nova ordem eclesial. A partir desta visão basta investigar tais teologias em livros para se compreender o fenômeno.

A TdL não é um produto da academia. Não surgiu em livros. Estes cumprem um papel secundário. Ela foi forjada como um movimento que diz “não” a uma ordem estabelecida. Este movimento questiona o *status quo* e procura fazer distinção entre poder legítimo e ilegítimo seguindo o modelo de KB em seu *Der Römerbrief*. De modo prático a TdL afirma que não pode ser verdade que Deus quer que as coisas sejam como são, ou seja, que haja gente muito rica e outras muito pobres, que o fosso entre os poucos que tem muito e os muitos que não tem quase nada aumente a cada dia sem que seja possível uma mudança que faça parar esse abismo de crescer. A análise de uma TdL a partir dos livros certamente conduzirá a uma apreciação deformada da realidade. Antes, ela brota da vida das comunidades. Surge como um processo de reflexão fecunda sobre a experiência da fé.

Gutierrez é o pastor que se colocou a serviço dessa reflexão do povo das comunidades de fé de seu país e depois de outros lugares da América Latina. Por isso antes de falar do teólogo Gustavo Gutierrez é necessário falar do padre Gutierrez e tomar conhecimento de seu testemunho cristão e sacerdotal. É a vida dele, de Barth e de outros teólogos e teólogas, que está por trás da ligação indissociável que ele mesmo estabelece entre o silêncio da prática e a palavra de reflexão. É o próprio Gutierrez que afirma:

Na perspectiva da teologia da libertação se afirma que primeiramente se contempla e pratica Deus, e só depois se pensa. O que queremos dizer com essa expressão é que o culto a Deus e o cumprimento de sua vontade são condições indispensáveis de uma reflexão sobre ele. (...). O mistério se revela na contemplação e na

solidariedade com os pobres, e é a isso que denominamos 'ato primeiro', a vida cristã; só depois tal vida pode inspirar o raciocínio, e este é o 'ato segundo'.⁶⁵¹

Em segundo lugar a influência de Karl Barth se traduz na espiritualidade libertadora. Essa espiritualidade se traduz em uma vivência da fé de forma comprometida com o drama da vida, as fraquezas e injustiças experimentadas pela comunidade. Viver o Evangelho em plenitude é procurar uma experiência de fé que promova a dignificação do ser humano. Em seu livro *Beber do Próprio Poço*, insiste no primado da iniciativa gratuita de Deus na salvação.⁶⁵² É Ele que inicia o processo de salvação por meio da criação. Ao criar já se inicia uma relação que conduzirá a reconciliação.

Mas é no livro *A Força Histórica dos Pobres* que ele mostrará muita sensibilidade com a obra de KB.⁶⁵³ No fechamento do livro apresenta um texto sobre a teologia de Bonhoeffer no qual avalia a contribuição desse autor ao lado de Tillich, Bultmann e Barth.⁶⁵⁴ O texto é na verdade um artigo que foi publicado na revista *Concilium*. Aqui ele afirma que antes de Bonhoeffer foi a teologia de Barth que o conduziu no caminho do pobre. Foi a prática pastoral de Barth em Safenwill, entre operários e operárias pobres da fábrica têxtil, que exerceu profunda e decisiva influência sobre suas posições teológicas. Gutierrez afirma que a prática pastoral teria levado o teólogo de Basel a uma clara militância socialista.⁶⁵⁵ Ele vê KB como um pastor preocupado com suas ovelhas. Compara Barth e Bultmann e mostra algo que realça sua leitura criteriosa da teologia desses dois teólogos do século XX. Ele afirma,

Barth, o teólogo da transcendência de Deus, que - contrariamente a Bultmann, por exemplo - dá pouca atenção ao ouvinte da palavra, é sensível à situação de exploração vivida por amplos setores da humanidade! Em contrapartida, Bultmann, o teólogo que parte das questões daquele que considera o ser humano de hoje, o teólogo preocupado com as dificuldades que o homem tem de

⁶⁵¹ MATEUS, Odair Pedroso. op. cit. 114; GUTIERREZ, Gustavo. Falar sobre Deus. Em: Petrópolis: Vozes. *Concilium*/191, 1984.1.p. 43-50).

⁶⁵² GUTIERREZ, Gustavo. *Beber do Próprio Poço*; itinerário espiritual de um povo. Tradução de Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 2000. p. 90.

⁶⁵³ GUTIERREZ, Gustavo. *A Força Histórica dos Pobres*. Tradução de Álvaro Cunha. 2ed. Petrópolis: Vozes, 1984. passim.

⁶⁵⁴ Trata-se do capítulo "Os limites da teologia moderna: um texto de Bonhoeffer (janeiro de 1979). p. 314-328.

⁶⁵⁵ É interessante notar que Gutierrez cita vários teólogos (Marquardt, Hunsinger, H. Mottu) que refletiram sobre o socialismo no primeiro Barth. Cf. GUTIERREZ, Gustavo. *A Força Histórica dos Pobres*. op. cit. p. 327, nota 16.

compreender a mensagem evangélica, ignora as questões procedentes do mundo de opressão criado precisamente pela pessoa moderna que constitui seu ponto de partida! O que parte do “céu” é sensível àqueles que vivem no inferno deste mundo; o que parte da “terra” mostra-se pouco atento à situação de exploração sobre a qual ela está construída.⁶⁵⁶

A TdL de Gustavo Gutierrez nasceu da própria experiência do povo pobre da AL. É esse povo que gesta uma nova maneira de enxergar o mundo. Os pobres não são objetos de investigação científica. Os pobres e a pobreza são temas teológicos, como afirma Mateus, na medida em que essa condição de pobreza, por ser reconhecidamente antibíblica e por ferir a consciência contemporânea, confere legitimidade teológica e exige adesão dos cristãos à práxis de libertação.⁶⁵⁷ Mas não são eles o centro da reflexão. O que é nuclear aqui é a adesão de setores da Igreja à luta de libertação empreendida por essas classes populares e por grupos solidários a ela.

Juan Luis Segundo se opõe a Gutierrez quanto a uma teologia feita pelo povo. Seu argumento é que a força que domina as classes pobres se exaurem com o tempo justamente por causa de suas lutas constantes pela própria sobrevivência. É preciso o recurso de uma ciência bíblica para refletir as questões da comunidade. É necessário se utilizar do ferramental das ciências sociais e políticas para lidar com fenômenos complexos que exigem domínio de técnicas de construção do discurso.⁶⁵⁸ Sua proposta é que seja utilizada a técnica do círculo hermenêutico, título do capítulo primeiro da obra citada. No círculo há um rico diálogo entre o passado e o presente. As perguntas de hoje devem ser ricas e básicas de forma que mudem nosso modo de pensar e agir. Isso implica também em fazer com que a teologia promova uma reformulação em sua forma de responder a estas questões estando aberta a modificar sua forma costumeira de interpretação dos textos sagrados. A riqueza do círculo é promover critérios atuais para que a teologia possa novamente julgar a realidade a partir de novos horizontes.

Gutierrez privilegia a práxis de libertação, a vivência comunitária, como fonte para explicitar as situações de opressão em que vivem as comunidades latino-americanas. É o próprio povo quem faz teologia e para isso precisa ser

⁶⁵⁶ Id. Ibid. p. 327-328.

⁶⁵⁷ MATEUS, Odair Pedroso. op. cit. p. 107.

⁶⁵⁸ SEGUNDO, Juan Luis. *A Libertação da Teologia*. op. cit. p. 225s.

ajudado por aqueles que dominam certos procedimentos necessários para a elaboração de políticas que promovam o aprofundamento das questões avaliadas.

Para finalizar, Gutierrez transforma o que Barth chama de Justificação em solidariedade. Enquanto KB tem seus olhos fixos no ser humano como pecador devido a seu orgulho, inércia e mentira Gutierrez observa o ser humano como aquele que sofre injustamente os pecados dos poderosos. Ambos perderam a dignidade humana e a ambos Deus lhes devolve, na pessoa de Jesus Cristo, sua dignidade perdida. Tanto a reconciliação quanto a solidariedade estão bem presentes neste ato do verdadeiro Deus que se rebaixa a fim de dignificar todos os seres humanos. Jesus é em sua Pessoa a garantia de solidariedade e reconciliação.⁶⁵⁹

6.4. Elsa Tamez

Elsa Tamez nasceu no México no ano de 1951 e morou por muitos anos na Costa Rica. Atualmente reside em Medellín, Colômbia. É doutora em teologia pela Universidade de Lausanne e com longa atuação como docente em instituições teológicas latino-americanas. Durante muitos anos foi professora no Seminário Bíblico Latino-americano em San José.

Biblista competente, tem se dedicado a reescrever comentários bíblicos do Novo Testamento numa perspectiva de libertação e também produzindo exegese feminista. Tem publicado desde os anos de 1980 artigos que refletem seu engajamento com a causa da TdL. Dedicarei minha reflexão sobre sua obra principal com o título *Contra Toda Condena; la justificación por la fe desde los excluidos* (Contra Toda Condenação; a justificação pela fé, partindo dos excluídos) trabalho que lhe deu o doutoramento na Universidade de Lausanne.

⁶⁵⁹ Quem observa isto claramente é TAMEZ, Elsa. *Contra Toda Condenação; a justificação pela fé, partindo dos excluídos*. Tradução de George I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1985. p. 217, (nota 50); CD. IV/1. § 57 – Deus Conosco; GUTIERREZ, Gustavo. *A Força Histórica dos Pobres*. op. cit. p. 245-313.

Ela afirma que se pode viver pobre sem se saber.⁶⁶⁰ Foi uma criança pobre e feliz. Teve a liberdade das meninas e meninos que andam descalços pelas ruas e sem hora para voltar para casa. Não passou pelo problema de outras crianças de sua idade que eram obrigadas a comer toda a comida que havia no prato. A comida era contada para que desse para as doze pessoas que viviam juntas: o pai e a mãe, seus sete irmãos mais uma tia e um primo que viera do interior. A casa tinha apenas três cômodos: uma sala, uma cozinha e um dormitório. A comida era sempre a mesma. Pela manhã café preto com biscoitos contados em porções iguais à vista de todos para que não houvesse reclamação. Nas outras refeições feijão e tortilhas. Só muitos anos depois é que compreenderia a angústia de seu pai em cada horário de refeição principalmente quando seus irmãos maiores ainda não estavam em idade de trabalhar. Seu pai tinha deficiência visual e andava sempre desempregado.

Apesar de todos esses problemas Elsa era uma criança feliz. Brincava com seus amigos do bairro com água e terra. Nada era proibido talvez para compensar o fato de não ter acesso a qualquer outro tipo de diversão. Ia a todos os lugares que desejasse. As palavras de sua mãe eram: você saberá o que é melhor para você. A única restrição era com os estudos. Cumprindo suas obrigações escolares tinha tudo a seus pés. Sua mãe queria que os filhos aproveitassem a infância longe dos problemas da casa.

Aos quinze anos, a idade de trabalhar, era impossível manter esse mundo feliz numa cidade industrial como Monterrey ao norte do país. Era uma cidade onde era grande o contraste entre ricos e pobres. Seus pais decidiram que ela devia partir para a cidade do México. Ficaria morando com uma irmã que havia casado com um pastor presbiteriano. Estava pronta para enfrentar a cidade grande. Seus pais haviam ensinado princípios éticos rígidos apesar de toda a liberdade. Sabia a diferença entre o bem e o mal. Era uma ética básica mas suficiente para alguém que se iniciava na vida adulta. Ensinar-lhe que era errado roubar, trair, causar dano a outra pessoa, mentir, matar e prostituir-se.

⁶⁶⁰ TAMEZ, Elsa. Descubriendo Rostros Distintos de Dios. Em: TAMAYO, Juan José y BOSH, Juan. (Eds.). Panorama de la Teología Latinoamericana; Cuando vida y pensamiento son inseparables. Estella (Navarra): *Verbo Divino*, 2011. p. 647-659; disponível em: WWW.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/autores/tamez.htm acesso em 22/01/2011.

Muito também do que aprendeu ela confessa que deve a Igreja onde cresceu. Era uma Igreja Presbiteriana conservadora, mas foi ali que aprendeu o que significa ser uma pessoa de palavra, ser líder e sobretudo a ser sensível à presença de Deus.

Aos dezoito anos ingressou no Seminário Bíblico Latino-americano da Costa Rica. Foi impossível estudar no México porque a Igreja Presbiteriana não aceitava mulheres nos cursos de bacharelado em teologia. No seminário as ciências bíblicas lhe tiraram a venda dos olhos e se deu conta que o Deus que conhecia era muito pequeno. Daí para frente foi descobrindo “diferentes rostos de Dios”. Primeiro descobriu o Deus que sai dos templos e vai para as ruas. Passou a assistir numa Igreja Metodista e assumiu o lema de Wesley: “El mundo es mi parroquia.” Porém, com um significado próprio: a secularização.

No seminário se encontrou com a teologia de Barth e Bultmann e confessa que não entendia muito bem. Começou a se interessar por autores que falavam de secularização como Harvey Cox autor de *A Cidade Secular*. Elsa queria viver a fé fora das paredes do templo, algo bastante revolucionário em 1969, época de seus primeiros estudos. Ela afirma que o melhor de sua vida foi ter descoberto o “Dios de los pobres”, o Deus misericordioso que reage frente à injustiça e opressão e faz opção pelos excluídos da sociedade.

A TdL de Gustavo Gutierrez, Rubem Alves, Hugo Assmann entre outros teólogos latino-americanos contribuiu para que descobrisse novos rostos de Deus no continente. Era hora de fazer uso das ciências sociais, da sociologia e economia política para por a descoberto a real situação de dependência e exploração que vivia os povos latino-americanos. Percebeu que era necessário uma transformação radical pois havia um imenso abismo entre a teologia que se ensinava nos seminários e outras escolas de ensino teológico e a realidade do povo pobre do continente. A teologia clássica que se ensinava refletia o descaso dos países europeus e dos Estados Unidos. Os professores, a maioria oriundos desses grandes centros seja por cidadania seja por formação, não estavam ligados à realidade da terra em que agora viviam. Elsa afirma que Medellín não é o ponto de partida de um novo pensar teológico senão o ponto em que esse pensar foi sistematizado, expressão acadêmica do que já estava se fazendo na AL e Caribe. Os livros que primeiro chegaram às suas mãos naquele momento foram: *Religion: Ópio o*

Instrumento de Liberacion? (Rubem Alves); *Teologia de la Liberacion* (Gustavo Gutierrez) e *Pueblo Oprimido, Señor de la Historia* (Hugo Assmann).

Em 1976 foi organizado na Costa Rica o Departamento Ecumênico de Investigação (DEI). Elsa, apesar de ser ainda muito jovem passou a integrá-lo. Fazia parte dele intelectuais cristãos que discutiam temas da teologia e economia. Na década de 1980 outro “rostro de Dios” se lhe revelou: O Deus libertador e o rosto de Jesus de Nazaré que por sua luta por justiça foi condenado à morte.

Enquanto Elsa estudava a AL se tornava um barril de pólvora pronto para explodir. As ditaduras de direita, apoiadas pelos Estados Unidos, dominavam o continente. O objetivo era evitar a todo custo o surgimento de outra Cuba nos trópicos. Elsa passou a produzir estudos bíblicos com o fim de ajudar as igrejas e o povo pobre que desanimava da vida. Enxergava na Bíblia, a partir de uma leitura que levava a sério a realidade do continente, o Deus libertador dos pobres.

No final de 1980 resolveu fazer os estudos doutorais na Universidade de Lausanne. Foi com este objetivo para a Suíça. Sua tese doutoral revitaliza um tema clássico da teologia que é a doutrina da justificação pela fé.

A doutrina da justificação pela fé é a causa material da Reforma Protestante do século XVI. Ela ocupa o centro da doutrina de Lutero acerca da justificação do ser humano diante de Deus.⁶⁶¹ Lutero preparou duas séries de teses sobre Romanos 3,28 para a promoção dos teólogos Jerônimo Weller e Nicolau Medler ao grau de doutor em teologia no ano de 1535. Aqui ele trata de dois tipos de justificação. Primeiro a justificação diante do próximo que é segundo as obras e em segundo lugar a justificação diante de Deus que só pode ser pela fé. A justiça de Deus nos é exterior, não pode ser praticada por nós e só é possível de ser apreendida pela fé.

No entanto, durante toda sua vida Lutero tratou do tema da justificação. Desde a época inicial de sua clausura e mesmo depois como professor de teologia se debatia com a pergunta: onde podemos encontrar o Deus misericordioso? A concepção teológica medieval anunciava que “aquele que faz o que está dentro de si Deus dá a graça.” O problema da culpa e da condenação deixava-o atormentado. A graça provém de Deus no entanto o ser humano precisava fazer por onde merecê-la. As práticas monásticas eram tentativas de atingir esse ideal.

⁶⁶¹ Cf. Debate Acerca da Justificação. Em: Martinho Lutero. Obras Seleccionadas; debates e controvérsias, 1. São Leopoldo: Sinodal; Editora Concórdia: Porto Alegre, 1992. v. 3. p. 201s.

Recomendava-se a oração constante, a ascese, o auto-exame, a penitência, a disposição para o serviço humilde.⁶⁶² A filosofia platônica o ajudou na busca desse ideal ascético mas não o satisfazia. O seu superior, Johann von Staupitz, o ajudou na orientação de olhar mais para a cruz de Cristo. No entanto, não conseguia se libertar de um autoexame escrupuloso e rígido. Seu confessor e superior na ordem agostiniana tornou-se verdadeiramente seu pai em Deus. Ele confessa que sem a ajuda dele “teria sido tragado e lançado no inferno.”

Altmann afirma que a experiência de Lutero quanto à doutrina da justificação se distancia da visão pietista porque o reformador destaca o valor comunitário da doutrina enquanto o pietismo enfatiza a experiência individual.⁶⁶³ Segundo o pietismo, Deus em sua soberana vontade, justifica cada pessoa individualmente em resposta a sua atitude de fé. Lutero minimiza o valor da experiência pessoal de ser justificado em Cristo. Ele faz distinção entre o caráter objetivo e subjetivo da doutrina. Não é a experiência pessoal que importa mas sim a realidade objetiva da justificação ou seja, o que tem valor é a ação realizada por Jesus de Nazaré em favor de cada homem e cada mulher. O gesto de Cristo é universal em seu significado pois seu alcance é para toda a humanidade.

Elsa Tamez apresenta a justificação pela fé como uma teologia que liberta. Mantendo o foco sobre o Primeiro Século Cristão ela procura situar a realidade da sociedade Greco-romana na qual a teologia de Paulo sobre o assunto foi formulada. O conceito de justiça era estreito e limitado. Falar de democracia na Grécia de Sócrates, Platão e Aristóteles e na cidade de Roma dos dias de Paulo é apresentar uma forma de governo que só contemplava a oligarquia dominante. Desse sistema “democrático” estavam excluídos os escravos, os estrangeiros, as mulheres, as crianças. Isso representava mais que noventa por cento da população da *Polis* grega. Paulo conhecia bem de perto essas dificuldades de inserção no processo de cidadania. Mesmo como cidadão romano (At 22,28) não escapou de passar por situações humilhantes. Como artesão fazedor de tendas Paulo não era nem escravo nem livre.⁶⁶⁴ Sua falta de liberdade estava ligada a sua condição social desprovida de recursos econômicos. Um artesão era alguém que sofria o

⁶⁶² Cf. ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*; releitura de Lutero em perspectiva latinoamericana. São Paulo: Editora Ática; São Leopoldo: Sinodal, 1994. p. 80-81.

⁶⁶³ Id. Ibid. p. 82.

⁶⁶⁴ TAMEZ, Elsa. op. cit. p. 76. O conceito de liberdade aqui está ligado a situação econômica além da política e social. Em Atos 16,19-24 Paulo foi espancado e encarcerado pelas autoridades romanas.

desprezo e a marginalização da sociedade por produzir bens de consumo considerados supérfluos. Os trabalhadores considerados pelos aristocratas eram aqueles ligados a agricultura. No entanto, era essa liberdade de trabalhar por conta própria vivida por Paulo que lhe proporcionou oportunidades de conversar com clientes ou visitantes nos debates diários na Ágora (mercado) onde os artesãos apresentavam seus trabalhos.⁶⁶⁵

Paulo fala de justiça e justificação em sentido forense, embora não exclusivamente como afirma Tamez. Isto denuncia sua familiaridade com os tribunais e as prisões por conta de suas constantes diatribes com os judeus e autoridades romanas nas cidades em que iniciava um novo centro de propagação da fé cristã. Um sujeito que perambula pelas prisões da vida cita os artigos do código penal pelo número a que se refere o delito o que seria difícil para o cidadão comum. Paulo como preso político em muitas ocasiões precisava conhecer o código de leis romanas para que sua defesa se assentasse sobre fundamentação legal.

As experiências concretas de Paulo fizeram com que ele compreendesse a extensão do pecado e sua perversidade. Ele fala em Romanos (1,18) da “injustiça dos homens que mantém a verdade prisioneira da injustiça.” O conceito de *Pax Romana* em nada beneficiou o povo pobre da terra. Era um conceito político para destacar que se vivia uma era de prosperidade econômica e segurança militar. A aristocracia romana se orgulhava de suas leis, mas os pobres do povo sofriam sob essas mesmas leis. Portanto falar de injustiça era falar do cotidiano do Império. Os mais vitimados pela injustiça eram os escravos. Eram os excluídos por excelência.⁶⁶⁶ Não eram considerados pessoas e sim objetos. Não podiam se casar nem manter legalmente uma família. Não tinham direitos patrimoniais, não podiam ser proprietários nem credores. Não podiam fazer testamentos nem deixar herdeiros. Mesmo que o dono o abandonasse não era considerado livre e sim *servus sine domino*.⁶⁶⁷ Diante desse quadro Tamez nos pergunta

se conseguiremos ler a Carta aos Romanos sem escutar os gritos dum prisioneiro inocente, ou sem sentir o sofrimento e a indignação dos milhares de escravos crucificados injustamente por leis humanas que com a injustiça acobertam a

⁶⁶⁵ Id. Ibid. p. 79.

⁶⁶⁶ Id. Ibid. p. 97.

⁶⁶⁷ Id. Ibid. p. 98. ficava-se escravo por nascimento, por cativo de guerra, por condenação penal ou por determinação da Lei.

verdade, ou sem enxergar os milhares de desfavorecidos com o “progresso” da civilização, ou sem escutar os clamores duma raça arrasada pelas invasões romanas?⁶⁶⁸

Diante desse quadro percebe-se que a gênese do pensamento teológico de Paulo acerca da doutrina da justificação pela fé evoluiu a partir do contexto socioeconômico no qual ele viveu. A doutrina da justificação em Paulo transita do universo do indivíduo para o da coletividade.⁶⁶⁹ Segundo Schnelle é uma doutrina inclusiva porque “visa, sem critérios de exclusão, a justificação da pessoa individual e sua integração na comunidade.” Esta inserção acontece por meio do batismo que permite a mudança do status daquele que é batizado deixando o âmbito do pecado para o âmbito da justiça de Deus que é oferecida por uma nova vida em Cristo.

A novidade que Paulo apresenta em sua Carta aos Romanos é a proclamação do advento da justiça de Deus. Na sociedade romana apresentada por Paulo não há possibilidade de manifestação de justiça (*Tsedakah*) seja por parte dos romanos como dos judeus. Estes, ao mesmo tempo em que exigem observância da lei se mostram transgressores da mesma. Por isso não há salvação senão debaixo daquele a quem Deus escolheu para ser o justificador.

Por causa dessa sociedade injusta que “detém a verdade pela injustiça” ninguém mais pode conhecer a Deus. A lei praticada não leva ao conhecimento de Deus. É uma lei distorcida e adaptada para atender aos interesses dos poderosos. A justificação não deveria ficar reduzida a uma declaração. Esta afirmação não se conserva por um tipo de atuação mas por um modo de existência. Isto significa que ser declarado justo não se sustenta por uma determinada forma de ação, mas por outro tipo de existência. Daí a ênfase paulina do “estar em Cristo” que caracteriza a vida daqueles que foram justificados por Deus. Segundo Tamez a “finalidade da justificação é transformar os seres humanos em indivíduos que praticam a justiça, que resgatam a verdade aprisionada na injustiça.”⁶⁷⁰

⁶⁶⁸ Id. Ibid. p. 101.

⁶⁶⁹ Cf. BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. op. cit. p. 333-350; STUHLMACHER, Peter. *Lei e Graça em Paulo*; uma reafirmação da doutrina da justificação. Tradução de Lucy Yamakami. São Paulo: Edições Vida Nova, 2002; SCHNELLE, Udo. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Monika Ottermann. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010. p. 328-343.

⁶⁷⁰ TAMEZ, Elsa. op. cit. p.181.

A última parte do livro de Elsa Tamez é dedicado a analisar a justificação como afirmação da vida. Fica patente em toda a obra a preocupação da autora em apresentar a doutrina da justificação em Paulo numa perspectiva libertadora não tanto em seu aspecto pessoal mas acima de tudo social. O excluído por causa das injustiças que transformam a verdade em injustiça precisa ser restaurado pela graça de Deus que o justifica e o insere na comunidade do povo de Deus.

Em sua releitura latino-americana a autora parte da situação de constante ameaça do povo pobre de nosso continente. Sua abordagem não privilegia as teologias clássicas da justificação de todo ser humano embora ela não negue a força e a importância de tal leitura. O que ela observa é que o pecado social é a causa de seu padecimento físico e espiritual. Conforme já visto os povos latino-americanos vem sofrendo esse tipo de agressão desde as épocas remotas da conquista e saque do continente por parte dos povos europeus desde o final do século XV com a chegada de Cristóvão Colombo em 1492.⁶⁷¹

A ênfase, como ela destaca, é “sublinhar a solidariedade de Deus na justificação, como um ato divino que nos interpela para que pratiquemos a justiça.”⁶⁷² O conceito de solidariedade já foi visto como algo caro à teologia de Gustavo Gutierrez. Tamez se propõe a dialogar com a teologia de Karl Barth por reconhecer que ela representa uma posição teológica conhecida e adotada por amplos setores da tradição protestante e também com a proposta da Federação Luterana Mundial que por meio do Documento de Helsinki trata da justificação pela fé.

Sua proposta é mostrar que a justificação deve ser vista como um método de humanização do ser humano despossuído de seus direitos por não ter acesso aos bens de consumo e as oportunidades de competir no mesmo pé de igualdade com os diversos segmentos da sociedade. O que unifica essas pessoas desumanizadas é a lógica da exclusão. Galeano em sua obra já citada, afirma que após o fracasso da chamada Aliança Para o Progresso, ao não se suprir a AL de alimentos, riquezas e bens de consumo se propõe, a partir dos países ricos, a esterilização das mulheres latino-americanas a fim de se evitar que nasçam “novos

⁶⁷¹ Para uma análise minuciosa deste fenômeno cf. GALEANO, Eduardo. *As Veias Abertas da América Latina*. op.cit. p. 23s.

⁶⁷² TAMEZ, Elsa. op. cit. p. 205.

mendigos” ou seja, que se elimine o futuro miserável antes que ele tenha acesso à existência concreta para evitar o surgimento de uma ameaça em potencial.⁶⁷³

O processo de justificação é um método de Deus para humanizar todas as pessoas. Nesse sentido justificação é sinônimo de humanização. A autora afirma que a teologia tem tocado apenas no aspecto da justificação numa dimensão psicológica que conduz a pessoa a se sentir livre da culpa moral. Há uma relação profunda entre a desumanização psicológica e a desumanização corporal, social e cultural. Em sua avaliação a primeira não é mais suficiente em um mundo onde os excluídos começam a fazer história.⁶⁷⁴

O que ela chama de dimensão psicológica da justificação é o que comumente se chama de doutrina da justificação pela graça mediante a fé apresentada pela teologia clássica da Reforma. Para este fim se apoia na teologia de Karl Barth que ela afirma “adotar o ângulo genérico universal desde que ele encara a justificação tomando como ponto de partida o ser humano, o *anthopos*: todos – sem exceção – pecaram; portanto, sem exceção, precisam da justificação.”⁶⁷⁵ Nesse sentido o ser humano é justificado porque a natureza humana corrompida e separada de Deus carece de ser alcançada pela graça misericordiosa do Senhor. Segundo a autora desde que a sentença de condenação é para todos, condena-se ao nada, à morte eterna. Ela lembra que é preciso compreender o *Não* de Deus em R1 a toda ação humana que conduz a auto afirmação e prepotência, orgulho e insolência perante o Totalmente Outro (*totaliter aliter*). Ainda demoraria um tempo até que o *Sim* de Deus ao ser humano fosse pronunciado quando da afirmação das características humanas de Deus na pessoa de Jesus Cristo.⁶⁷⁶

A autora destaca também que o processo de justificação conduz a recuperação da imagem de Deus na criatura humana. A teologia clássica da Igreja, católica e protestante, aborda o conceito de *Imago Dei* numa perspectiva conceitual. Tamez quer sublinhar a relação da *Imago Dei* com a dignidade do ser humano “enquanto pessoas e sujeitos da história.” Este seria o grande objetivo da justiça de Deus para o ser humano. Embora isso tenha sido negligenciado a

⁶⁷³ GALEANO, Eduardo. op.cit. p. 17.

⁶⁷⁴ TAMEZ, Elsa. op. cit. p. 207.

⁶⁷⁵ Ibid. p. 206. Aqui ela cita a CD. IV/1, § 61,1. The Problem of the doctrine of justification. p. 514-528.

⁶⁷⁶ Ibid. p. 210; cf. tb. BARTH, K. *A Humanidade de Deus*. Em. ALTMANN, Walter (Org.). op. cit. 389-405.

proposta do Evangelho é resgatar a dignidade desta relação. A imagem se deteriora a partir das relações promíscuas, da quebra do respeito pela dignidade humana que acaba destruindo a imagem de Deus na criatura.⁶⁷⁷ Nesse sentido a autora está mais sintonizada com a abordagem de Martin Buber que aponta uma distinção na relação entre sujeito-sujeito e sujeito-objeto. As relações podem ser entre eu e o próximo e entre eu e o mundo por assim dizer (I-Thou e I-It). Quando vejo a realidade como objeto a ser compreendido, utilizado e dominado a relação Eu-Mundo se consolida. Ele não vê erro nessa visão desde que precisamos dela para responder ao mundo em que vivemos. Mas quando nos relacionamos com pessoas a relação precisa ser Eu-Tu.⁶⁷⁸

Para que homens e mulheres recuperem sua imagem autêntica, ou seja, imagem de Deus a leitura de Barth seria aqui incompleta, afirma Tamez. Sua leitura (Tamez) é existencial. A evidência da *Imago Dei*⁶⁷⁹ precisa se manifestar

⁶⁷⁷ Aqui percebe-se a influência de Barth em sua abordagem. Este vê a relação entre Deus e o ser humano como *analogia relationis* embora ele queira enfatizar mais o fato que a analogia de relação não conduza à semelhança mas a correspondência entre diferentes. Está correspondência entre o diferente tem lugar no fato do ser humano representar a forma da co-existência de diferentes indivíduos, ou seja, macho e fêmea. Nesse sentido a criaturalidade e desta forma a dessemelhança entre as criaturas mostra que Deus é não somente Eu mas Eu e Tu. Isto significa que Eu sou semelhante somente em relação a Ele mesmo que é também Tu e Tu somente em relação a Ele que é também Eu. Barth faz um longo excuroso em sua Dogmática para assinalar o sentido de “imagem e semelhança”. Tselem e demuth não são simples sinônimos. Em suas diversas traduções, “image” e “likeness”, “image” e “similitude” (ing.); “Bild” e “Gleichnis” (Ale.); “imago” e “similitudo” (lat.); “εἰκὼν” e “ὁμοιωσις” (gre.) Tselem é mais uma representação enquanto demuth uma imitação. Cf. CD. III/1. The Doctrine of Creation. § 41. Creation and Covenant. p. 191-206. Veja tb a crítica de Yolanda Dreyer a *analogia relationis* de Barth já que ela percebe uma relação macho-femêa hierárquica seguindo a interpretação da ordem da criação. Segundo ela o problema começa quando Barth afirma que a relação entre Deus e o ser humano não é uma relação de “sujeito-sujeito”. Deus permanece como transcendente e a resposta do ser humano pode apenas ser uma resposta de fé. Uma resposta sujeito-sujeito só acontece quando Jesus Cristo assume a representação humana diante de Deus (Dorothee Sölle). Por esta razão Dreyer afirma que Barth propõe uma relação assimétrica entre Criador e criatura e consequentemente entre macho e fêmea. Cf. DREYER, Yolanda. Karl Barth’s male-female order; a kingpin of dogmatic disparity. op. cit. p. 1523-1547. (cf. nota 611, p. 250).

⁶⁷⁸ Buber questiona o termo da língua inglesa I-Thou que tem um sentido de relação com o sagrado. Ultrapassando esse sentido ele tem em mente a expressão I-You que estabelece uma relação de reciprocidade e mutualidade de pessoa a pessoa. É através da relação Eu-Você que a personalidade emerge. Ele afirma: “através do “Tu” a pessoa se torna “Eu”. E ele acrescenta: “o “eu” existente fora da rede de relações interpessoais é uma pálida abstração do ser humano. É por meio da relação “eu-você” que minha distintiva individualidade nasce e vive. Quanto mais completa e genuína é a relação entre “Eu” e “Você” mais determinadamente real eu me torno. Cf. STREIKER, Lowell. *The Promise of Buber*; desultory philippics and irenic affirmations. Philadelphia/New York: J. B. Lippincott Company, 1969. p. 35. BUBER, Martin. *Eu e Tu*. 2ed. São Paulo: Editora Moraes, 1990.

⁶⁷⁹ O termo – *Imago Dei* – é bastante discutido na história da teologia sem conclusões esclarecedoras. Na história do conceito James Childs sugere quatro categorias: 1) como humanidade ideal (Gregório de Nissa, Tomás de Aquino, Schleiermacher); 2) interpretações dualistas (Irineu, Tomás de Aquino); 3) monismo ontológico, isto é, a imago indica uma comunhão ontológica entre Deus e o ser humano constitutiva deste. (Agostinho, Tillich, Reinhold

nos limites da história humana. A revelação de Deus está ligada a uma história de libertação de sistemas opressores, de justiça e de preservação dos direitos humanos. Por isso revelação é a manifestação de Deus na História dos seres humanos. Essa “história” precisa ser pontual e narrada no espaço dos tempos contáveis.⁶⁸⁰ Tamez reconhece que o primeiro Barth não contemplou essa possibilidade da pontualidade histórica na relação Deus e ser humano, mas o Deus *Absconditus* do período da teologia dialética cedeu lugar ao Deus-Homem do Barth da maturidade. Por isso quem lê Barth precisa estar atendo as constantes mudanças que ele mesmo fez em sua própria teologia.⁶⁸¹

Sua identificação com a obra de KB retorna ao analisar o texto *A Humanidade de Deus* onde o teólogo de Basel elabora uma notável revisão crítica de seus próprios textos conforme já vimos.⁶⁸² Nesta apresentação Barth revê todo o seu pensamento de 40 anos atrás sobre a divindade de Deus. Afirma que todo o cosmo e a boa obra do Criador é objeto do seu amor. Deus é companheiro do ser humano. Por isso deseja agora, afirmar sua humanidade. Reconhece que fora sempre desafiado pela postura da teologia liberal a apresentar o *Deus absconditus* cuja essência é qualitativamente distinta do ser humano.⁶⁸³ Isto o levou a afirmar que o método apropriado para compreender a revelação é a *analogia fidei*, contrário ao princípio católico da *analogia entis*.⁶⁸⁴ Sua teologia do alto impedia a compreensão de um falar de Deus a partir do ser pessoal. Isto o conduziu a um Deus elevado, distante e misterioso. Mas sua reação inicial era uma resposta à teologia liberal que se tornara religiosa e antropocêntrica. Agora, nessa revisão, coloca a questão da divindade a partir de sua humanidade. Isto não se constitui num recuo mas em um novo ponto de partida onde o que antes fora afirmado

Niebuhr); 4) monismo teológico, isto é, uma relação da pessoa humana total com Deus, descrita em termos teológicos (Lutero, Calvino, Barth e Brunner). Cf. CHILDS, James. Citado por BRAATEN, Carl E. e JENSON, Robert W. (Eds.). *Dogmática Cristã*. Tradução de Luis M. Sander, Gerrit Delfstra, Luis H. Dreher e Geraldo Korndörfer. 3ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005. v. 1. p. 332.

⁶⁸⁰ Para isso é preciso o uso da palavra alemã “historie” e não “geschichte”. A primeira seria a história fatural, dos eventos e narrativas mensuráveis e capazes de verificação. A segunda é história no sentido da redenção e que pode ter o sentido de saga ou mito. Não é narrada numa perspectiva cronológica (Kronos) mas cairótica (kairós).

⁶⁸¹ Cf. BARTH, Karl. How My Mind Has Changed. Em: ALTMANN, Walter. (org.). *Dádiva e Louvor*. op. cit. p. 407-429. Ele afirma que “se em 1920, ano em que me defrontei com meu grande professor Adolf von Harnack, se alguém me tivesse pedido para falar sobre a humanidade de Deus, decerto teria ficado embaraçado. Teríamos suspeitado de algum ardil por trás do tema.” Cf. *A Humanidade de Deus*. Em: ALTMANN, W. *Dádiva e Louvor*. Ibid. p. 389.

⁶⁸² BARTH, K. *A Humanidade de Deus*. Em: ALTMANN, W. *Dádiva e Louvor*. op. cit. p. 389.

⁶⁸³ GIBELINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. op. cit. p.27.

⁶⁸⁴ PALAKEEL, J. op. cit. p. 13 et. seq.

possa ser dito de forma clara e atraente. Deus demonstra sua divindade de modo autêntico justamente no modo de existir, falar e agir como parceiro do homem e da mulher.

A reavaliação da teologia do século XIX que Barth empreendeu em sua preleção sobre a humanidade de Deus, levou-o à compreensão de que essa era centrada na religião e portanto era antropocêntrica e humanística. É uma forma de religião que promove o ser humano. Pode-se dizer que essa teologia é uma antropologia, um discurso que não promove a relação ser humano e Deus. Barth denuncia que, nessa perspectiva, o indivíduo é engrandecido à custa do Criador.

Há, no entanto uma distinção entre a humanidade de Deus em Elsa Tamez e Karl Barth. Para este a humanidade se evidencia no dom de Jesus Cristo. É nele e por meio dele que o diálogo é restabelecido e no qual “Deus e o ser humano se encontram lado a lado”.⁶⁸⁵ Jesus é tanto o Senhor descido para a comunhão com o ser humano quanto o servo elevado para a comunhão de Deus, tanto a palavra dita do mais elevado e luminoso além quanto à palavra ouvida no mais profundo e escuro aquém. A antiga afirmação de que Deus é tudo e o ser humano nada, afirma KB, é uma chocante simplificação, um completo nonsense. Pela graça ele é aceito por Deus. “É reconhecido como sujeito livre, um sujeito que tem sido declarado livre de uma vez por todas por sua restauração como parceiro fiel da aliança de Deus.”⁶⁸⁶ É desta forma que temos paz com Deus (Rm 5,1). Esta verdade é a essência do Evangelho, afirma Barth. Ela é indestrutível e jamais será superada em sua força e poder. “Este é o mistério do ser humano reconciliado com Deus em Jesus Cristo.”⁶⁸⁷

Tamez ainda que afirmando que na humanidade de Jesus encontramos o Deus solidário, Este escolhe um “lugar de encontro para que sua imagem se reproduza em todo ser vivente. Escolhe o lugar do excluído que grita a Deus seu abandono; que sabe que é excluído e que reclama ao Deus da vida pela sua ausência.”⁶⁸⁸ A história dos excluídos, afirma, é tipificada na história de Jesus de Nazaré, morto numa cruz, história que revela-nos em sua crueldade a situação de

⁶⁸⁵ BARTH, K. A Humanidade de Deus. op. cit., p. 394.

⁶⁸⁶ BARTH, K. CD. IV/1. § 58. The Doctrine of Reconciliation (Survey). p. 90.

⁶⁸⁷ BARTH, K. CD. Ibid.

⁶⁸⁸ TAMEZ, Elsa. op.cit. p. 214.

hoje, da injustiça e da desigualdade que impera e que estraçalha a imagem divina no ser humano. Apesar de rasgada a imagem não foi totalmente exterminada.⁶⁸⁹

Jesus na cruz é o excluído por excelência. Seu clamor “Deus meu, Deus meu, porque me desamparaste?” (Mt 27,46) representa o grito de milhões e milhões de pessoas em todas as partes do mundo que sofrem a miséria e alienação, a exclusão do mercado, a negação da cidadania, o direito ao trabalho e a vida. Por isso as teologias da libertação latino-americanas usam o êxodo como acontecimento paradigmático para a história da salvação-libertação. Ali se encontra o Deus que se solidariza com o excluído.

A mensagem do êxodo passa por quatro aspectos significativos: a experiência de salvação-libertação, que apresenta Deus numa experiência humana no plano político social. Não há escatologia nem dualismo corpo-alma. Aqui, salvação é libertação histórica. Por isso o centro do querigma bíblico é libertação.

Segundo, a mediação do líder. Deus não salva diretamente. Ele chama Moisés. Deus se serve de mediadores. Na narrativa religiosa Moisés é líder porque foi chamado. Na realidade foi chamado porque era um líder. A interpretação inverte a relação. Essa mediação tem um papel importante no processo da fé. Não é uma fé intelectual.⁶⁹⁰ Ela tem várias dimensões: fé reconhecimento de Deus no acontecimento; fé compromisso à Palavra dada (aliança); fé-força no testemunho (teologia do Espírito Santo em Lucas); fé-abertura no dom de Deus (evangelização) e fé-aceitação no Enviado.

Um terceiro aspecto é a consciência de liberdade. O êxodo é o acontecimento mais decisivo da história de Israel. Essa mensagem, amadurecida por longa reflexão, é elevada a condição de mensagem para todo homem.

⁶⁸⁹ Diferentemente da teologia católica que se utiliza da linguagem da *analogia entis*, as teologias neo-ortodoxas vêem a imagem de Deus no ser humano como totalmente perdida. Por isso não há ponto de contato senão por meio de Jesus Cristo, o eleito de Deus. No entanto KB também se corrige nisso ao rejeitar suas primeiras declarações do total aniquilamento da Imago Dei. Esta afirmação é de 1932. (CD I/1. § 6. The Knowability of the Word of God. p. 272-273; Mais tarde (1945) reconhece que não seríamos seres humanos não fosse a Imago Dei. Cf. CD. III/1. § 41. p. 186s; Dreyer. Yolanda. op. cit. p. 1536; AZEVEDO, Sílvio Murilo Melo de. A Mão e a Pena: a Liberdade no Pensamento de Karl Barth. São Bernardo do Campo: Umesp, 1999. p.32 [dissertação de mestrado].

⁶⁹⁰ Mas também não é uma fé irracional. Há uma *Ratio* na fé. Nesse sentido cf. o texto de Karl Barth, *Fides Quaerens Intellectum* (Fé em Busca de Compreensão), um estudo de Barth sobre o fazer teológico de Anselmo de Cantuária (1033-1109). São Paulo: Novo Século, 2000. cf. tb. JOSGRILBERG, Rui de Souza. A Fé em Busca da Teologia. Em: MARASCHIN, Jaci. (Org.). *Teologia Sob Limite*. São Paulo: Aste, 1992. p. 17-50.

Um quarto aspecto é a questão da violência. Não se justifica o pacifismo a todo custo. Não ao custo da liberdade e da igualdade entre todos os homens. Deus age com energia contra a opressão. O caminho para a liberdade começa das classes mais baixas e se dirige contra o poder opressor.⁶⁹¹

Por este Jesus, ressuscitado da cruz todos são tornados justos. Ao ouvir a história desse homem e ao perceberem que sua história coincide com a deles, os excluídos readquirem confiança em si mesmos e clamam por dignidade e justiça. Tomam confiança de que não estão sós e que o mesmo Deus que ressuscitou a Seu Filho da morte promoverá a restauração da dignidade de cada homem e de cada mulher. Jesus como protótipo do excluído manifesta a solidariedade de Deus com o ser humano.⁶⁹² Comparando sua abordagem com a de KB ela afirma que “enquanto ele (Barth) mantém seus olhos fixos no ser humano como pecador devido ao orgulho, inércia e mentira, nós (Tamez, Gutierrez), fixamos nossos olhos nos que sofrem injustamente os pecados dos poderosos.”⁶⁹³ O que ela quer frisar é que Barth desenvolve uma teologia do alto enquanto sua teologia parte da situação do ser humano. De qualquer forma percebe que o que importa é o encontro com o Cristo salvador que por meio da solidariedade (teologia do baixo) como por meio da justificação (teologia do alto) Deus devolve ao ser humano a dignidade perdida. Jesus é o Deus verdadeiro (*Vero Deus*) que se rebaixa e assume a natureza humana em um gesto de amor. Jesus, é o garante da solidariedade e da reconciliação.⁶⁹⁴ A solidariedade se estabelece em duas formas: na relação Deus-ser humano e na relação pessoa-pessoa, o Eu-Tu de Buber.

No último ponto de seu livro Tamez considera o dom do ser humano ser sujeito da história como poder da justificação pela fé. Este poder se consolida pelo fato da justificação fazer do ser humano pessoas dignas, conscientes de seu direito à vida; torná-la capaz de discernir o pecado e reconhecer a capacidade do ser humano de destruir seus semelhantes. Por isso o justificado é alguém que não esquece que é um pecador perdoado; ao mesmo tempo não esmorece porque sabe que Deus se fez solidário com o homem e a mulher dando-lhe a sua companhia; e,

⁶⁹¹ Cf. CROATTO, Severino. *Êxodo: uma Hermenêutica da Liberdade*. op.cit. p.66-73.

⁶⁹² TAMEZ, Elsa. op. cit. p. 217.

⁶⁹³ Id. Ibid. p. 217. (nota 50).

⁶⁹⁴ BARTH, K. CD. IV/1. § 57. The Work of God the Reconciler. I. God with us. p. 3-21; TAMEZ, Elsa. op. cit. p. 217.

não só se tornar companheiro do ser humano mas também de torná-lo membro da linhagem divina graças a Jesus Cristo.⁶⁹⁵

No entanto discorda de KB por entender que ele é incapaz de ver o ser humano como criador do futuro. Para esta análise se apoia na teologia de Rubem Alves que em sua tese doutoral defendida em Princeton apresenta uma visão desfavorável à teologia de KB. Tamez reconhece que é um perigo afirmar o ser humano como criador da história. Isto pode conduzir a um retorno à filosofia do *Aufklärung* com sua ênfase sobre a autonomia do ser humano potencializado a uma capacidade demiúrgica. Este, gestor do seu próprio destino, coloca Deus nos limites das possibilidades humanas. Não mais é Deus que se coloca no centro do povoado, mas o ser humano que vindo das periferias do mundo se coloca no centro como promovedor de uma nova história.

Para Alves a linguagem de Barth se torna inadequada ao colocar inicialmente Deus como o *Totaliter Aliter* que se contrapõe ao mundo por conta de sua absoluta transcendência. A relação de Deus com o mundo é negativa ou seja, sua palavra é juízo para um mundo em crise de identidade.⁶⁹⁶ A Transcendência não penetra a história, afirma Alves, mas coloca-se contra ela. Deus em sua absoluta transcendência não pertence à história porque não pertence ao tempo. Sua realidade é meta-histórica. Deus se coloca como forma radical de pensamento negativo, conclui Alves. Falar desse Deus do primeiro Barth é impossível senão por um discurso revelacional. Aqui se concretiza a necessidade de uma teologia apofática.⁶⁹⁷ No entanto o tempo angustioso da teologia da crise, do *Não* metafísico de Deus, passou com o advento da manifestação de Deus na história humana. Já em 1938 Barth diria que “Deus se revelou a Si mesmo porque Ele é livre, porque Ele é conosco e está entre nós, porque em resumo, sem deixar de ser quem Ele é, Ele também se tornou o que nós somos.”⁶⁹⁸ A revelação de Deus é um evento. Este evento é a pessoa de Jesus Cristo feito Homem. Ele é a Palavra (Logos) que se fez carne o que, segundo Barth, significa que “a Palavra se tornou tempo”. Dizer que Deus é *Deus Praesens* significa afirmar que em Jesus Cristo a eternidade adentrou a história. Na revelação Deus se oferece ao ser

⁶⁹⁵ Id. Ibid. p. 228.

⁶⁹⁶ Cf. ALVES, Rubem. *Da Esperança*. op. cit. p. 93.

⁶⁹⁷ Sobre a teologia apofática (negativa) cf. PASTOR, Félix A. *A Lógica do Inefável*. Tradução de Luciano Campos Lavall. São Paulo: Loyola, 1989. cap. 1 “A questão apofática: o problema de Deus ontem e hoje.” p. 11-57.

⁶⁹⁸ BARTH, K. CD. I/2. § 14. The Time of Revelation.. p. 49.

humano de forma total. Barth afirma ainda que o significado da existência da comunidade daqueles que crêem no ressuscitado se concretiza na história do mundo. E conclui: “onde esta comunidade vive pelo Espírito Santo, Jesus Cristo também vive na terra, no mundo e na história.”⁶⁹⁹

A experiência do *homo creator* que Alves não encontra na teologia de KB e com o que Tamez indica concordar nada mais é que a capacidade do ser humano se tornar sujeito de sua história. Pode-se entender a preocupação de Barth com essa negativa pois fala a partir de uma perspectiva clássica da teologia reformada. Por outro lado, Tamez busca enfatizar a necessidade de tornar o ser humano destituído de sua cidadania, em uma pessoa potencializada para executar o seu futuro. Não mais um indivíduo excluído, destituído da capacidade da escolha de um projeto para sua vida e de seus companheiros e sim possuidor de dignidade e honra, domínio e força para promover justiça e igualdade entre os seres humanos. Sua libertação se caracteriza tanto por apagar o estigma da insignificância como sujeito pessoal como também em se libertar do sentimento de incapacidade de decidir seu destino. Citando Emílio Castro afirma que “o pobre é chamado a ser protagonista de Deus.”⁷⁰⁰

A autora conclui que este novo sujeito da História é também uma pessoa que caminha pela fé. Primeiro se crer que os poderes da morte que dominam este mundo podem ser derrotados. Deus manifestou o direito de todos viverem em dignidade como seres humanos. Esta é a essência do evangelho. É preciso, portanto, ter fé que se pode fazer justiça e transformar este mundo onde a morte abunda. Tamez aponta para o exemplo de Abraão que é justificado pela fé porque não matou o filho. Seguiu outra lógica, que não aquela da cultura do sacrifício e ouviu outra voz que lhe dizia para não sacrificar. Nesse sentido ele é o anti-Édipo porque transgrediu a lei que exigia a morte do primogênito.⁷⁰¹

Há também aqueles mártires que enfrentam a morte todos os dias por crerem mais na ressurreição que no poder da morte. Estes se apegam a fé na ressurreição do corpo e não numa ressurreição abstrata, alheia à história. A

⁶⁹⁹ BARTH, K. CD. IV/1. § 59. The Obedience of the Son of God. p. 353.

⁷⁰⁰ TAMEZ, Elsa. op. cit. p. 231.

⁷⁰¹ Id. Ibid. p. 243; cf. tb. KIERKEGAARD, Sören. *Temor e Tremor*. (O Elogio de Abraão) São Paulo: Abril SA Cultural e Industrial, 1974. SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Tradução de Geir Campos. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

ressurreição revela o juízo de Deus em favor da vida.⁷⁰² Ao se afirmar que em Cristo somos feitos de linhagem de Deus com poder para transgredir as leis que escravizam o ser humano a autora menciona também que nos acompanham também os perigos desta opção de busca da justiça. A concretização do amor de Deus na pessoa humana se levanta contra os poderes da morte e do inferno. Para se buscar uma nova sociedade os teólogos falam da necessidade de se promover a revolução (Shaull, Gutierrez) e aludem ao chamado pessoal e coletivo para a promoção da mudança.⁷⁰³

A autora reformula a doutrina da expiação apresentada pela teologia reformada centrada unicamente na morte de Cristo como sacrifício necessário para expiação dos pecados de toda a humanidade. Para seguir este caminho deixou de lado a teoria da satisfação penal que afirma que a morte de Jesus está relacionada com uma necessidade intrínseca de satisfazer a justiça divina que exige o pagamento da dívida ocasionada pelo pecado. Nesse sentido a obra redentora teve lugar como meio de saldar uma dívida impagável e portanto somente um ato gracioso de Deus poderia livrar o ser humano de ser morto eternamente por seu pecado.⁷⁰⁴

⁷⁰² TAMEZ, Elsa. op. cit. p. 245. Enquanto Elsa Tamez finalizava sua tese recebeu a notícia do assassinato na Universidade Jesuíta de El Salvador de seis jesuítas e de duas mulheres, a empregada e sua filha, fato acontecido em 16 de novembro de 1989. Os assassinos queriam silenciar a voz de Ignácio Ellacuria. Robert MacAfee Brown que voltava de El Salvador em 1990, escreveu a Jürgen Moltmann informando do acontecido. Ele afirma que “quando os assassinos trouxeram alguns dos corpos de volta para o prédio e depositaram o corpo de Ramon Moreno, no quarto de Jon Sobrino, eles empurraram uma estante. Um dos livros caiu no chão e foi embebido pelo sangue do mártir. Quando ele foi retirado pela manhã, descobriram que o livro era “El Dios Crucificado” de Moltmann. Dois anos depois o próprio Moltmann fez sua peregrinação a El Salvador e viu seu livro embebido em sangue protegido por uma estante de vidro como símbolo da resistência naquele País. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Vida, Esperança e Justiça*; um testamento teológico para a América Latina. São Bernardo do Campo: Editeo, 2008. p. 18.

⁷⁰³ TAMEZ, Elsa. op. cit. 248.

⁷⁰⁴ Cf. Id. Ibid. p. 249. Gustaf Aulen apresenta três teorias sobre a doutrina da expiação. Primeiro a teoria clássica ou teoria do resgate também chamada de teoria da “isca”. Ela se explica da seguinte forma: Adão e Eva, sujeita a humanidade ao Diabo, por ocasião da Queda. Deus, com o propósito de redimir o ser humano enviou Jesus Cristo como uma isca. O Diabo, que não sabia que Cristo não poderia morrer permanentemente, resolve matá-lo e assim perde o direito de a humanidade não alcançar a ressurreição. A segunda teoria é chamada de Teoria Latina ou da Satisfação. É a teoria de Anselmo. Aqui Cristo sofre como substituto satisfazendo as exigências da justiça de Deus. Satisfeitas todas as pendências legais Deus pode perdoar o ser humano por meio de Cristo. Terceiro, Teoria Subjetiva. O que importa aqui é a influência moral. A paixão de Cristo foi um ato de obediência exemplar e afeta aqueles que desejam conhecê-lo. Cf. AULEN, Gustaf. *Christus Victor*; An historical study of the three main types of the Idea of Atonement. Translated by A. G. Herbert. London: SPCK, 1931/ New York: MacMillan, 1969. passim.

A teoria da satisfação é a que mais ganhou aceitação certamente por sua lógica e fácil compreensão entre as comunidades cristãs desde a época da Reforma.⁷⁰⁵ Zuínglio apesar de afirmar a liberdade de Deus era um defensor da teoria penal da expiação. Afirma que “pela sua morte, Cristo expiou nossos crimes fazendo um sacrifício para satisfazer a justiça divina.” Segue assim as formulações doutrinárias de Lutero e Calvino. Neste, Jesus é apresentado em seus ofícios de profeta, rei e sacerdote. Como profeta fala da parte de Deus e transmite aos seres humanos a sabedoria e o poder de Deus em toda sua plenitude. Como rei exerce entre os seres humanos o governo de Deus. Como sacerdote se apresenta como mediador sem nenhum defeito e portanto apto a alcançar o favor de Deus para homens e mulheres.⁷⁰⁶ Todos estavam sob maldição até que suas dívidas fossem expiadas pelo sacrifício de Cristo. Calvino afirma: “só a Cristo compete a dignidade do sacerdócio porque pelo sacrifício de sua morte, apagou nossa culpa e fez satisfação pelos nossos pecados.”⁷⁰⁷

Quanto a Lutero foram inúmeros seus debates acerca da doutrina da justificação pela fé. Ele afirma que sua teologia não nasce da reflexão teológica como exercício intelectual e sim como resultado de suas lutas e tentações na dualidade carne/espírito. Suas constantes angústias e inquietações acerca da doutrina aprendida de seus antigos mestres que a traziam da escolástica produziram nele o desejo de confrontar estas com novos estudos que ele promoveu diretamente do texto bíblico especialmente na Carta aos Romanos.

O conceito de justificação que o alcançou foi aquele que dominou a teologia patrística e medieval que consagrava uma relação amistosa entre filosofia grega e doutrina cristã. A obra da reconciliação era vista como um relacionamento em nível do ser (ôntico) entre o divino e o humano. O conceito grego de divinização foi cristianizado e a salvação passa a ser vista como participação no esplendor do Ser que é Deus. Este modelo de salvação por um processo de deificação remonta a Ireneu e foi assimilado por Atanásio que se tornou pai de

⁷⁰⁵ Para um olhar sobre a evolução da doutrina, cf. McKIM, Donald K. (Ed.). *Grandes Temas da Tradição Reformada*. op. cit. p. 99-113.

⁷⁰⁶ Ibid. p. 100; CALVINO. *As Institutas ou Tratado da Religião Cristã*. op. cit.. v.3. p. 267s.

⁷⁰⁷ CALVINO. *Ibid.* p. 267.

uma famosa expressão: “pois ele foi feito homem a fim de que nós fossemos feitos Deus.”⁷⁰⁸

Lutero avançou na compreensão da doutrina da justificação lendo Paulo. Ele afirma que foi em Romanos (1,17) que ele chegou a uma nova compreensão da “justiça de Deus”. A expressão paulina: “porque nele a justiça de Deus se revela da fé para a fé” (BJ) ou “de fé em fé” (RA) parece significar que a justiça de Deus se revela a partir da fé. Isto pode significar que a justificação é progressiva “um crescer cada vez mais para a conquista da retidão.”⁷⁰⁹ Agostinho e a tradição escolástica interpretavam o verbo “justificar” como “tornar justo” enquanto Lutero insistia no sentido legal “declarar justo”. Em uma de suas cartas Lutero afirma: “portanto, meu querido irmão, aprenda Cristo e o aprenda crucificado; aprenda a orar a ele, perdendo toda esperança em si mesmo, e diga: “tu, Senhor Jesus, és a minha justiça, e eu sou o teu pecado; tomaste em ti mesmo o que não eras e deste-me o que não sou.”⁷¹⁰

Lutero insiste em que nos apropriamos da graça de Cristo e daí somos declarados justos, pela fé somente. Nesse sentido a pessoa que assim recebeu a justiça de Deus pelo dom da fé é *simul iustus est peccator* (ao mesmo tempo justa e pecadora). A partir daqui ele deixa aquele sentido que vem da teologia agostiniana que afirma que somos “em parte justos” e “em parte pecadores” ao trocar os termos “simul” (ao mesmo tempo) por “semper” (sempre).

Schleiermacher, pioneiro da teologia moderna evita cuidadosamente qualquer referência à palavra expiação. Ele não nega que há alguma relação entre o perdão dos pecados e o sofrimento de Cristo mas nega qualquer objetividade no evento da paixão. Jesus é antes fonte da vida espiritual provocando na pessoa humana o triunfo do espírito sobre a carne através do poder de sua própria consciência absoluta de Deus.⁷¹¹ Segundo Schleiermacher apesar de os sofrimentos e a morte de Cristo não serem de forma alguma, penais nem proverem, uma expiação objetiva, são necessários para iniciarem a raça humana na possibilidade máxima da solidariedade. Os sofrimentos de Jesus são expressão

⁷⁰⁸ OLSON, Roger. *História da Teologia Cristã*; 2000 anos de tradição e reformas. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Editora Vida, 2001. p. 173.

⁷⁰⁹ GEORGE, Timothy. op. cit. p. 70.

⁷¹⁰ Id. Ibid. p. 71.

⁷¹¹ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *The Christian Faith*. London/New York: T & T Clark, 2004. p. 435.

máxima de solidariedade com o ser humano e de uma perspectiva histórica sua morte foi a conclusão natural de sua opção de vida.⁷¹²

Em Karl Barth a doutrina da reconciliação ocupa lugar de destaque.⁷¹³ Ela trata da doutrina do ser humano. Este é o objeto da obra de Deus realizada e levada a cabo por Ele mesmo. A reconciliação pressupõe dois lados: criador e criatura, que estavam em relações rompidas. A obra de Deus é promover a reconciliação, a qual, de forma nenhuma seria levada a efeito senão por Sua iniciativa. Ele afirma que, quando falamos de Jesus Cristo, deveremos sempre falar de seu trabalho como mediador entre Deus e o ser humano. Falar de Jesus sem sua obra expiatória é fazer abstração com o Evangelho. A pessoa de Cristo é idêntica a sua obra como redentor.⁷¹⁴

Ele não tem uma doutrina específica sobre a expiação embora por razões muito diversas dos motivos de Schleiermacher. Para KB expiação é ao mesmo tempo mistério e milagre. Ele destaca que “Jesus Cristo é na totalidade de sua obra o Mediador.” Ainda segundo KB nossa tarefa é apresentar a doutrina da reconciliação focando nossa atenção sobre a pessoa de Cristo, sendo Ele mesmo o sujeito ativo dela e não simplesmente o meio ou o predicado desse acontecimento. Isto significa que temos o dever de apresentar a doutrina da reconciliação à luz de uma definitiva proposição e percepção cristológica cujo núcleo é a pessoa de

⁷¹² McKIM, Donald K. op. cit. p. 108.

⁷¹³ O volume IV de sua CD intitulada de “the Doctrine of Reconciliation” mostra a importância da doutrina da obra de Cristo para a salvação do homem e da mulher. Foi sobre este volume e suas diversas partes que Hans Küng produziu sua tese doutoral. *Justification; the doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*. Op. cit. CD. IV/1,2 3. (1953-1959) oferece a mais grandiosa sistemática moderna. Além de juntar as doutrinas, tradicionalmente separadas, sobre Jesus Cristo, pessoa (cristologia) e obra (soteriologia), reúne também a doutrina das duas naturezas (divina e humana) e dos dois estado (humilhação e glorificação). No esquema clássico dos três cargos, em três perspectivas contínuas (IV/1; IV/2; IV/3) aborda os cinco círculos de assuntos da doutrina cristã da reconciliação: Cristologia: Jesus Cristo como verdadeiro Deus – verdadeiro homem – Deus e homem; cargo sacerdotal – real – profético; doutrina sobre o pecado: soberba – preguiça do homem; soteriologia: justificação – santificação – vocação do homem; eclesiologia: reunião – edificação – missão da Igreja; pneumatologia: despertar para a fé – vida em amor – iluminação para a esperança. Este tomo é provavelmente o mais lúcido quanto à clarificação da teologia de Barth. Tudo se resume na reconciliação promovida por Deus em Cristo. O centro de sua teologia é a cristologia, alvo das críticas mais contundentes dos seus oponentes. Alguns o acusam de ter um cristomonismo e não uma cristologia. Mondin afirma que sua visão trinitária é prejudicada por um cristocentrismo que tende a se transformar em um cristomonismo. MONDIN, B. *Os Grandes Teólogos...* op. cit. p. 76. Cf. tb. KÜNG, H. *Ser Cristão*. op. cit. p. 558.

⁷¹⁴ Cf. PITTENGER, Norman. *Christology Reconsidered*. London: SCM Press LTD, 1970; BAILLIE, Donald M. *Deus estava em Cristo*; Ensaio sobre a encarnação e a Expição. Tradução de Jaci Correa Maraschin. São Paulo: Aste, 1983; BERKOUWER, G. C. *A Pessoa de Cristo*. Tradução de A. Zimmermann e P. G. Hollanders. São Paulo: Aste; Rio de Janeiro: Juerp, 1983.

Cristo como princípio, meio e fim.⁷¹⁵ Apesar de não apresentar uma teoria exclusiva para a doutrina da expiação parece indicar afinidades com a concepção da satisfação de Anselmo. Como McKim percebe há um cunho jurídico na afirmação, “portanto, ele sofreu por todos os seres humanos o que todos tinham de sofrer: seu fim como agentes do mal; sua ruína como inimigos de Deus; sua eliminação em virtude da superioridade do direito divino sobre seu erro.”⁷¹⁶

Barth se interessou por Anselmo desde seu professorado em Münster entre 1925 e 1930. Quando se transferiu para Bonn em 1930 ofereceu um curso sobre o livro *Cur Deus Homo* de Anselmo. É neste livro que Anselmo procura expor sua doutrina da expiação por meio de um raciocínio lógico que viria a ser conhecido como teoria da satisfação.⁷¹⁷ Esta doutrina se tornou quase como a única forma de se compreender o ato salvador de Deus, desde que a teologia escolástica e posteriormente católica e protestante a tem assimilado como tendo um caráter universal e apropriado para se entender o gesto de Deus ao dirigir-se ao ser humano.

Por esta razão, quando Tamez apresenta suas conclusões sobre a compreensão da justificação do ser humano diante de Deus, encontra a teoria da satisfação penal como norma teológica nas escolas de teologia. Anselmo não se tornou conhecido por sua teoria da satisfação desde que pouco se fala sobre sua influência sobre esta leitura jurídica da justificação. Sua influência maior se deu por causa de sua ênfase na prova da existência de Deus recuperada por Descartes no século XVII.⁷¹⁸ A teoria da satisfação foi assimilada pelos reformadores e pela fé católica. No entanto Tamez se propõe a uma nova leitura para esta doutrina considerando que Romanos apresenta a justificação como solidariedade de Deus com os seres humanos. Segundo ela um Deus que exige derramamento de sangue como condição para reconciliar o mundo consigo mesmo é um Deus que entra em contradição com a proposta de libertação para a vida e para a justiça.⁷¹⁹

⁷¹⁵ CD. IV/1. § 58. The doctrine of Reconciliation (Survey). 3. Jesus Christ the Mediator. op. cit. p. 124-125.

⁷¹⁶ McKIM, Donald K. op. cit. p. 109; CD. IV/1. § 61. The Justification of Man. 2. The Judgment of God. p. 553.

⁷¹⁷ Há uma tradução brasileira desta obra: SANTO ANSELMO. *Por que Deus se Fez Homem*. Tradução de Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2003.

⁷¹⁸ Cf. DESCARTES, René. *Discurso sobre o Método*. op. cit. p. 65-77.

⁷¹⁹ TAMEZ, Elsa. op. cit. p. 250.

Para tratar da justificação evitando o caminho de um relacionamento jurídico entre Deus e o ser humano Tamez se sintoniza com a proposta de François Varone que afirma que o acesso, a comunhão e a plenitude são os aspectos fundamentais do sacrifício na Bíblia.⁷²⁰ O sacrifício seria um ato simbólico pelo qual o povo pode se dirigir a Deus e entrar em comunhão com Ele. Segundo Varone a afirmação “Jesus morreu pelos nossos pecados” é verdadeira no sentido diverso daquele apresentado pela teoria da satisfação. Não seria para atender uma exigência da parte de Deus como compensação pelo pecado. Antes, Jesus morreu por causa da sua luta profética que o levou a este final.⁷²¹

Varone propõe uma mudança de paradigma. Tirar a morte de Jesus do contexto da doutrina da satisfação. Segundo Varone a doutrina da satisfação penal é uma doutrina criada a partir de desdobramentos teológicos obtusos que nada tem a ver com o verdadeiro sentido da revelação bíblica. Nesse sentido o sofrimento e morte de Jesus foram tirados do contexto de sua vida e opção pela justiça que vai levá-lo ao enfrentamento com os sistemas religiosos de seu tempo. Numa perspectiva determinista a Igreja tem estabelecido que todos os acontecimentos estavam predeterminados por Deus para acontecerem como tal porque desta forma, o sangue derramado aplacaria a ira de Deus que se satisfaz com o sacrifício do sangue inocente e justifica o pecador perdido.

Em tese, essa é a doutrina da justificação defendida pelas igrejas cristãs de todas as épocas, com mais ou menos ênfase. Nossa compreensão é que ela é produto da fé religiosa, diferente da fé bíblica na Revelação. Seria a religião a grande culpada por este desvirtuamento do sentido da morte de Jesus. Percebe-se aqui certa influência de Karl Barth para quem a religião é resultado do orgulho humano que tenta por si próprio chegar ao conhecimento de Deus.

A proposta de Varone é revolucionária. A comunidade cristã tem bebido da influência da teoria da satisfação e tem isto como um dado bíblico e não como uma interpretação da doutrina bíblica sobre a Revelação de Deus em Jesus. Ao mesmo tempo em que causa espanto, entende-se que não é algo para ser assimilado como se doravante fosse obrigado a afirmar essa proposta. Primeiro porque há todo um trabalho de desconstrução para ser realizado. Segundo porque

⁷²⁰ TAMEZ, Elsa. Ibid. p. 250. cf. tb. VARONE, François. *Esse Deus que Dizem Amar o Sofrimento*. Tradução de José Augusto da Silva. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2001.

⁷²¹ VARONE, François. Ibid. p. 57.

a fé bíblica é uma fé também sacrificial. A religião de Israel é uma religião sacrificial e mesmo no Novo Testamento textos como a Carta aos Hebreus apontam para o significado sacrificial da morte de Jesus. Portanto a perplexidade precisa dar lugar à serenidade da reflexão pausada e comedida. Para tanto é preciso não só ler a proposta de Varone mas também digeri-la lentamente retirando dela talvez aquilo que possa ser tido como excesso teológico.

A pretensão de Tamez é mais sintonizada com aquela de Garcia Rubio que aponta a causa da morte na cruz como uma consequência da atitude de Jesus com relação aos desfavorecidos, os desprezados, os sem voz nem vez da sociedade de seu tempo. Sua atitude foi de completa acolhida. Essas pessoas, abandonadas dentro de uma sociedade injusta e discriminadora foram atraídas pela mensagem libertadora de Jesus. Suas atitudes refletiam sua liberdade em tratar com o ser humano diante das leis impostas pela sociedade em que viviam. Ele acolheu a todos. Naquela sociedade, marginalizados eram todos aqueles e aquelas a quem se declarava incapazes de cumprir a lei. Os pobres são aqueles que nada possuem mas também que nada conseguem.⁷²²

A pregação de Jesus procura responder a questões concretas da vida. Mostra a incompatibilidade entre a tristeza e a presença do Deus Salvador. Seu pressuposto é o de levar esperanças àqueles que não podem contemplá-la. Por isso interage, mostra que o que é mais importante é o ser humano e não as situações estabelecidas como normas. Por causa disso Jesus foi criticado de todos os lados. Conversou com mulheres, procurou o ambiente dos pobres socialmente falando, mas também esteve com os ricos. Zaqueu é o exemplo típico de um desses encontros. Mostra que o problema não é a riqueza em si mas o egoísmo e a idolatria que ela carrega. Privilegia as crianças não por causa da sua inocência, como tem sido tão amplamente falado, mas porque como os demais eram seres humanos marginalizados. Também foi de encontro aos chamados “pecadores”, ou seja, aqueles que, segundo os fariseus eram incapazes de cumprir a Lei. No entanto o que mais causou indignação entre seus ouvintes das elites foi ter dito “perdoados estão os teus pecados”, o que seria uma verdadeira heresia e blasfêmia já que somente Deus é Aquele que pode perdoar pecados. (Mc 2,10).

⁷²² GARCIA RUBIO, Alfonso. *O Encontro com Jesus Cristo Vivo*; um ensaio de cristologia para nossos dias. 11ed. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 39-45 e 59-66.

Tudo isso contribuiu decisivamente para que conquistasse a fúria dos líderes religiosos de seu tempo. Sua atitude era considerada subversiva e revolucionária. Daí os planos que começaram a ser elaborados com o fim de eliminá-lo. Sua crucificação foi cuidadosamente elaborada e planejada. As acusações eram religiosas mas também políticas. Por causa de seu messianismo de serviço foi condenado à morte. Sua condenação está diretamente relacionada com seu relacionamento libertador tanto com os seus discípulos como com os marginalizados sejam estes os pobres, mulheres, crianças ou “pecadores”.

A autora conclui que a fé pascal vê na morte e ressurreição de Jesus o fim dos sacrifícios rituais ao mesmo tempo em que desautoriza a lei que os exige. Isto significa que se promove uma relativização dos poderes políticos-religiosos com pretensões hegemônicas,⁷²³ rompendo com o processo de exclusão. Em Jesus o ser humano tem acesso a Deus. Dizer que o Reino de Deus é um reino de justiça significa que nele não há mais pessoas mais importantes que outras. Todas são iguais diante de Deus. A ressurreição coloca o ser humano diante de uma nova humanidade. O ser humano é restaurado e estabelecido ao lado de outros com dignidade e respeito. Tamez afirma que “a obra de Jesus na cruz não só desmascara a injustiça dos sacrifícios humanos de todos os tempos, mas que declara o fim dos sacrifícios. Sua ressurreição deslegitima-os pela raiz.”⁷²⁴

Os vários tipos de juízos usando como lógica de morte e condenação para todos aqueles e aquelas excluídos da liberdade para a vida agora se voltam como sentença de morte para seus legisladores. Em um sistema judicial cujo princípio é a aplicação da penalidade da lei aqueles que idealizaram e perpetuaram um sistema de exclusão ninguém está isento de sofrer a penalidade da lei tantas vezes usadas por eles contra os indefesos. No entanto a conclusão do livro é que o juízo de Deus se revela contra toda a condenação. (Rm 8,1; 31-37). Aqui se justifica o título da obra. A condenação é anulada pelo sacrifício de Cristo porque nele já não há culpados e inocentes. Apenas pessoas que alcançaram a redenção pelo gracioso amor de Deus expresso em sua plenitude na pessoa de Cristo. Segundo Tamez a ressurreição significa vida para o excluído e o fim da morte de inocentes. A ressurreição é o verdadeiro juízo de Deus contra os poderes da morte.

⁷²³ TAMEZ, Elsa. op. cit. p. 252.

⁷²⁴ Id. Ibid. p. 255.

Por outro lado o justificado não pensa em vingança contra seus opressores. Ele carrega em si marcas do Cristo que ensina a perdoar sempre. Aqui novamente a teologia de KB está presente. É Jesus o Redentor e o Redimido. O excluído percebe que Deus está presente no excluído por excelência, Jesus Cristo e portanto em todos os excluídos. Porém nele toda condenação foi anulada.⁷²⁵

Karl Barth e Elsa Tamez apresentam Deus como parceiro do homem e da mulher.⁷²⁶ Ele age em favor do seu povo. É o Deus presente e que se coloca ao mesmo tempo como uma esperança presente e futura.⁷²⁷ Jesus Cristo é o Deus homem e assim o Deus Conosco. (Mt. 1,21). É o Deus Homem na obra da reconciliação. Esta é a restituição, o reassumir da comunhão que havia sido perdida mas que agora se inicia o processo de restauração. Jesus é a expiação e esta é histórica.⁷²⁸ Como tal deve ser conhecida mas não como qualquer história. É uma história especial, a história de Deus com a pessoa humana. A aliança, cuja exequibilidade depende apenas de Deus, visa justificar o ser humano. Ele é *homo peccator* e como ser histórico jamais deixa de ser *homo peccator*. Mas, uma vez justificado, como pode ser *simul peccator et Iustus*?⁷²⁹ A explicação encontra-se no fato de que o acesso a esse estado de justificação dá-se plenamente pela fé em Cristo, por meio de quem acessamos a graça de Deus que nos é oferecida. (Rm. 5,2).⁷³⁰ Paulo tem consciência de que, nesse estado de graça, recebeu o privilégio de se tornar um enviado (apóstolo) e de estar na posição de falar daquilo que não pode ser falado, de ser testemunha de coisas que só Deus pode testemunhar. Ele que foi separado para o Evangelho por Deus (Rm. 1,1) e por esta graça, é o que é. Daí que o resultado é a paz - *eirene* - que é propiciada por Jesus Cristo.⁷³¹

⁷²⁵ Id. Ibid. p. 263.

⁷²⁶ ALTMANN, Walter (Org.). *Dádiva e Louvor. op. cit.* p. 394.

⁷²⁷ BARTH, K. CD. IV/1. p. 6.

⁷²⁸ BARTH, K. CD. IV/1. p. 34, 157.

⁷²⁹ BARTH, K. CD. IV/1. p. 517.

⁷³⁰ BARTH, Karl. *Carta aos Romanos. op. cit.* p. 240-241.

⁷³¹ A exegese de Romanos 5,1 contém um longo problema textual por apresentar duas formas do termo “temos”. Alguns manuscritos apresentam a forma *εχομεν*, presente do indicativo plural. Outros, a forma *εχαμεν*, primeira pessoa do presente do subjuntivo plural, “tenhamos”. As evidências externas apontam para o favorecimento do subjuntivo. Há um número considerável de manuscritos antigos como a cópia do Sinaítico, do Vaticano (B)*, o Alexandrino (A), Códice Ephraim (C), D, E, K, L etc. que apontam para o subjuntivo. A descoberta do MSS 0220, do século III contribuiu decisivamente em favor do indicativo. As evidências internas contribuem também para firmar o indicativo como a opção mais plausível. O subjuntivo é contrário ao pensamento de Paulo. Ele, ao dizer – tenhamos – como que exorta a pessoa a alcançar por seus próprios esforços, sua paz com Deus. O erro pode ser atribuído a Tércio a quem coube a escrita do texto ditado por Paulo (Rm.16, 22). Cf. BITTENCOURT, B. P. *O Novo Testamento: Cânon, Língua, Texto*. 2ed. Rio de Janeiro: Juerp/São Paulo: Aste, 1984. p. 199-200; *The Greek New*

O Evangelho de Marcos é, por excelência, o Evangelho dos excluídos. Aqui Jesus privilegia os excluídos do povo. Mas privilegiar não significar excluir outros. Evangelho em si é inclusão. João demonstra que seu ministério consistiu o tempo todo em tentar recriar as condições para a convivência pacífica entre diferentes grupos sociais, daí suas longas conversas com diferentes pessoas pertencentes a distintas classes sociais. No final Ele próprio foi colocado para fora do Povo (*Laos*)⁷³² e foi morto fora das muralhas. Jesus ensina o povo (7,14); se compadece dele (6,34); cura os enfermos do povo (1,34); alimenta-os (cap. 8); prega ao povo de dentro do barco (3,7) anuncia o reinado em parábola (4,2s). O povo pobre da terra - *Ochlos*⁷³³ - é o destinatário do envio de Jesus. Ele veio por causa do povo e o seu reinado messiânico é destinado aos pobres, o seu amor aos muitos.

Barth assinala duas coisas muito importantes em seu artigo Jesus e o Povo (*Jesus und das Volk*). Primeiro, Jesus se coloca ao lado desse povo excluído para lhe fazer justiça. O povo não é o pano de fundo da história do Evangelho. É o sujeito histórico pelo qual o Cristo foi crucificado e o Verbo se fez carne. Ao se dizer que Ele tira o sofrimento e o chama para si pode induzir a que Ele o faz em solidão. Este é um dos perigos que a teologia enfrenta – tratar com a solidão⁷³⁴ ainda que Jesus tenha algumas vezes se afastado da multidão para orar; o reino de

Testament. Ed. by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo Martini, Bruce Metzger and Allen Wikgren. 3 ed. London: United Bible Society. 1975. p. 540-541; METZGER, B. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Edited by Bruce Metzger. Second edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001. p. 452.

⁷³² A etimologia de Laos é incerta. Em Homero significa o número de homens, uma multidão, um exército, companhia militar (Íliada). Mais tarde esse sentido desapareceu e a palavra veio a designar povo comum, multidão daqueles que compõem uma raça. Na Septuaginta ocorre cerca de duas mil vezes com um novo significado estando o povo em contraste com os governantes. Eram os habitantes de uma cidade (Gn.19,4) ou os membros de uma tribo (Gn. 49,16). Era a gente que acompanhava Esaú e os servos de Jacó (Gn 33,15; 33,8; 35,6). Os tradutores da Septuaginta achavam que o termo seria adequado para o relacionamento especial de Israel com Iahweh. Veio a designar o Povo Escolhido. Cf. BROWN, Colin. (Ed.). *DICIONÁRIO INTERNACIONAL DE TEOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1983. v. III. “Povo”. p. 620-621.

⁷³³ O termo - *οχλος* – significa “multidão”, “público” em contraste com os indivíduos e especialmente a nobreza ou pessoas de posição social elevada. O *οχλος* é freqüentemente a turba sem líder e sem fim. Pode também ser o povo que não cumpre os mandamentos. Em João (7,49) o povo, é o *ochlos*. A Versão Revista e Atualizada da Sociedade Bíblica do Brasil (RA) traduz por plebe, um povo que não conseguia cumprir a Lei por isso, maldita. “*ἀλλὰ ο οχλος αυτος ο μη γινωσκων τον νομον επιαροτοι εισαν* – mas este povo, que não conhece a Lei, são uns malditos!

⁷³⁴ BARTH, K. *Introdução á Teologia Evangélica*. Tradução de Lindolfo Weingartner. 3ed. São Leopoldo: Sinodal, 1981. p. 68 et. seq. O teólogo precisa de solidão para o aprofundamento necessário para sua missão. O *intellectus fidei* o levará a solidão.

Deus que Ele anuncia não trata de outra coisa senão em Ele estar real e literalmente em meio ao povo. Ainda que se dirija à massa que se encontra na periferia Ele a quer conduzir para o centro do povoado. Ele chama essas pessoas para si a fim de que o ouçam.⁷³⁵

A leitura dos textos de Barth e alguns tópicos da *CD*⁷³⁶ apontam para o fato de que Deus alia justiça e graça. A ligação entre ambos torna-se clara. A justiça consiste no fato de que Deus age em favor do ser humano, de maneira total, porque ele não pode por si próprio solucionar seu problema e nem outro seu igual pode fazer isso por ele. Segundo o Evangelho de Lucas e a Carta de Tiago como também a mensagem dos profetas principalmente os pós-exílicos a pessoa é responsável por todos aqueles que são pobres e miseráveis diante de si. Deve-se ter consciência que todos estão diante de Deus como alguém que tem seu direito assegurado pelo próprio Deus. Todo clamor que uma pessoa levanta em busca de justiça é um clamor que busca proteção e graça. Por isso Deus não pode desconsiderar os Direitos Humanos.⁷³⁷

A partir de uma nova chave de leitura, a chave de exclusão, Elsa Tamez atualiza a doutrina da justificação e promove uma nova compreensão da mesma. Por meio dela interpela a consciência de todos e todas ao afirmar que, todos, e não apenas uns poucos, tem o direito a viver uma vida digna, desde que a vida é um dom de Deus. Historicamente projeta luz sobre a teologia da justificação de Karl Barth que já carrega em si a preocupação com o direito a vida e a dignidade humana.

No próximo capítulo apresentaremos uma tentativa de caminhada conjunta entre a teologia de KB e a teologia latino-americana. Barth mostra que a caminhada do ser humano precisa ser iluminada pela Bíblia. É nela que encontraremos os sinais do reino já presentes na comunidade. Só que é a Palavra que apresenta os meios de identificar esses sinais. Barth contribuiu decisivamente para que houvesse na América Latina um verdadeiro renascimento dos estudos bíblicos. Sua teologia da Palavra de Deus reacendeu o interesse pelo texto bíblico e redescobriu seu valor para o cotidiano da comunidade.

⁷³⁵ BARTH, K. *Dádiva e Louvor. op. cit.* p. 321.

⁷³⁶ BARTH, K. *CD. II/1. § 30. The Perfections of the Divine Loving.* p. 351 et. seq.

⁷³⁷ BARTH, K. *CD. II/1. § 30. The Perfections of the Divine Loving.* p. 387.