

4

A Teologia Latino-Americana da Libertação: nosso ponto de aproximação com a Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann

Nos capítulos anteriores desenvolvemos um raciocínio teológico inicial sobre o tema de nossa tese – o futuro de Deus na missão da esperança cristã –, conduzindo-o, a partir da nossa abordagem, para um encontro com a escatologia que se destaca na Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann, que por sua vez, é fruto de uma rica experiência de vida do próprio autor em contato com a fé cristã, refletida e construída na sua história pessoal e teológica, sendo, desta forma, traduzida por ele, majestosamente, em esperança. Passaremos agora para outra etapa do nosso trabalho, que trará um desenvolvimento sobre a Teologia Latino-Americana da Libertação, nosso ponto de aproximação na pesquisa, a partir da escatologia.

No momento em que decidimos aproximar duas teologias, ou melhor, duas expressões ou movimentos teológicos contemporâneos para atingir o tema de nossa tese, temos que ter claro que tal feito só será possível se entre elas houver pontos comuns que favoreçam esta aproximação. Uma aproximação que não leva em conta as diversas particularidades existentes em cada contexto e manifestação teológica e que não consegue descortinar uma causa comum como base de reflexão, já tende ao fracasso de sua intenção. Aproximar, portanto, é, antes de tudo, identificar as causas de cada situação, suas origens, fundamentos, reflexões, expressões e variações, para que num segundo momento possa se configurar um caminho em direção ao outro, num intuito de oferecer algo que enriqueça e acarrete valor e, ao mesmo tempo, que tenha abertura para acolher de modo receptivo o movimento que caminha na outra direção. Basicamente, é o que entendemos por aproximação e é o que faremos neste trabalho.

Desta forma, uma aproximação não é a anulação de características para o encontro de uma causa, mas um despertar de fundamentos relevantes de cada

contexto ou expressão, que podem contribuir de maneira conjunta, para um bem maior, ou seja, tendo como fim último uma única causa. Trazendo para o nosso enfoque e tese, dizemos que é o aproximar de esperanças em vista de uma grande e única esperança, a esperança cristã. Esta esperança se expressa numa missão a partir da experiência de fé num Deus que se revela como amor-gratuito e que chama a todos (e a toda a criação) à sua plenitude. Nas palavras de Paulo em Primeira Coríntios: “Para nós, contudo, existe um só Deus, o Pai, de quem tudo procede e para o qual caminhamos, e um só Senhor, Jesus Cristo, por quem tudo existe e para quem caminhamos” (1Cor 8,6).

Com efeito, para que uma aproximação entre estas duas teologias seja possível é importante que neste momento da pesquisa nós tenhamos por base as principais características que identificam a Teologia Latino-Americana da Libertação (TdL), e que apontam, em seu horizonte epistemológico e prático, para o contexto histórico de seu nascimento e a maneira como se desenvolveu até os dias de hoje. Tal apresentação vai nos levar aos fundamentos desta teologia, ao seu método e ao modo como reflete os principais temas teológicos, a partir dos quais teremos acesso ao anúncio da esperança cristã que se encontra em seu processo. Não será nossa intenção neste trabalho de pesquisa elaborar um tratado completo e denso sobre a Teologia da Libertação, pois se trata de um empreendimento já realizado e bem fundamentado em estudos anteriores¹. Não

¹ Muitos estudos foram realizados sobre a Teologia da Libertação no decorrer da sua história na América Latina, o que nos obriga, para este momento específico, a certo recorte na apresentação e escolha na exposição destes estudos e conteúdos. De início apresentamos a obra de referência sobre esta teologia, publicada em 1971 por Gustavo Gutiérrez (Peru). Gutiérrez sente-se impulsionado pelo alvorecer que favoreceu a Conferência de Medellín em 1968, reúne alguns textos de conferências realizadas por ele naquele ano, a partir dos quais apresenta um primeiro ensaio, publicado em 1969 sob o título: *Hacia una teología de la liberación*. Em 1971 apresenta este conteúdo, mais elaborado, em forma de livro, numa perspectiva latino-americana da libertação: GUTIÉRREZ, G. *A Teologia da Libertação: perspectivas*, 2000. Junto a esta obra e este autor, temos o que pode ser chamado de “primeira geração de teólogos da libertação”, formada também por Juan Luis Segundo (Uruguai), Segundo Galilea (Chile), Lucio Gera (Argentina), Hugo Assmann (Brasil) e Plabo Richard (Chile). Havia também alguns teólogos protestantes organizados pela ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina), dentre os quais destacamos: Emílio Castro (Uruguai), Julio de Santa Ana (Uruguai), Rubem Alves (Brasil) e José Míguez Bonino (Argentina). Cf. FÜSSEL, K. *Teologia da Libertação*, p. 866. Destes autores citados, além da obra de Gutiérrez citada acima, destacamos também: GUTIÉRREZ, G. *Beber em seu próprio poço*, 2000; Id. *A força histórica dos pobres*, 1981; ALVES, R. *Teologia della speranza umana*, 1971; SEGUNDO, J. L. *Libertação da Teologia*, 1978; Id. *Teologia da Libertação: uma advertência à Igreja*, 1987. Id. *Da sociedade à teologia*, 1983; ASSMANN, H. *Teología desde la praxis de la liberación*, 1973. Em pouco tempo surgiu uma “segunda geração” de Teólogos da Libertação, com J. C. Scannone, Severino Croatto e Aldo Büntig (todos da Argentina), Leonardo Boff (Brasil), Raúl Vidales (México), Ronaldo Muñoz (Chile), Ignacio Ellacuría (El Salvador) e Enrique Dussel (Argentina e depois México). Cf. *Ibid.*, p. 866. Deste

faremos também um estudo de autores, mas de temáticas relevantes para o nosso tema de estudo. De ordem mais prática, utilizaremos a obra de Gustavo Gutiérrez, pois se trata de uma das primeiras referências desta teologia (como também outras

período, destacamos aqui a obra de Leonardo Boff sobre Cristologia (1972), produzida num caráter libertador: BOFF, L. *Jesus Cristo Libertador*, 2003. Num pulsar crescente temos o que pode ser chamado de “terceira geração”. Destacam-se aqui Clodovis Boff, Frei Betto, Rogério de Almeida (todos do Brasil), Fernando Castillo (Chile), Jon Sobrino (El Salvador – mas de nascimento espanhol) e Juan H. Pico (Nicarágua). Cf. *Ibid.*, p. 867. Destacamos a importante obra de Clodovis Boff, que é fruto de tese doutoral do autor e que procurou trabalhar o método da Teologia da Libertação, através de um rico aprofundamento das suas mediações (sócio-analítica, hermenêutica e teoria-práxis): BOFF, C. *Teologia e Prática*, 1978. Dos diversos nomes que foram se aproximando desta teologia ou foram formados por ela, surgem teólogos diversos que reformulam *um novo jeito de se fazer teologia* neste continente e, com isso, de ser Igreja. Não será possível citar todos. Aproveitamos para mencionar e sugerir algumas obras que fizeram um estudo mais detalhado sobre esta teologia, as quais tivemos acesso: ANDRADE, P. F. C. *Fé e Eficácia: o uso da sociologia na Teologia da Libertação*, 1991. RUBIO, A. G. *Teologia da Libertação: política ou profetismo?*, 1983. LIBANIO, J. B. *Teologia da Libertação: roteiro didático para estudo*, 1987. DUSSEL, E. D. *Teologia da Libertação: um panorama de seu desenvolvimento*, 1999. Apontamos também as importantes obras de Leonardo Boff e Clodovis Boff, que procuraram aproximar de forma clara e perceptível os conteúdos desta teologia à realidade pastoral, apontando assim, um novo modo de se fazer teologia a partir da práxis: BOFF, L.; BOFF, C. *Como fazer Teologia da Libertação*, 2001; BOFF, L.; BOFF, C. *Da Libertação*, 1980. BOFF, L.; BOFF, C. *Teologia da Libertação no debate atual*, 1985. A obra seguinte reflete os 25 anos da Teologia da Libertação e tenta, a partir disso, fazer um balanço e novas perspectivas: BOFF, L.; RAMOS-REGIDOR, J.; BOFF, C. *Teologia da Libertação: balanço e perspectiva*, 1996. O mesmo ocorre com a obra seguinte, que comemora os 30 anos: SUSIN, L. C. (Org.). *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*, 2000. Em 2011, por comemoração dos 40 anos da Teologia da Libertação, Leonardo Boff proferiu uma Conferência no 24º Congresso Internacional da SOTER em Belo Horizonte/Brasil e teve a sua fala publicada no livro do evento: BOFF, L. Quarenta anos de Teologia da Libertação: uma metáfora do Mistério Pascal, p. 129-143. Por parte do Magistério Eclesiástico temos acesso a dois documentos importantes e específicos sobre esta teologia, o primeiro com teor mais crítico e o segundo mais positivo. São eles: CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Liberatis nuntius: Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*, 1984; CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Liberatis conscientia: Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação*, 1986. No que se refere ao Magistério Eclesiástico temos que mencionar também a Carta do Papa João Paulo II aos Bispos do Brasil, que diz que a Teologia da Libertação “é não só oportuna, mas útil e necessária”. JOÃO PAULO II. *Carta aos Bispos da Conferência Episcopal dos Bispos do Brasil*, 1986. Um estudo sistemático sobre os conceitos fundamentais da TdL se encontra na seguinte obra, em dois volumes: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (Orgs). *Misterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, 1991, v. 1 e 2. Em 2007, iniciou-se um debate sobre a TdL envolvendo alguns dos seus principais nomes. Apresentamos aqui na sequência de suas publicações na *REB*: BOFF, C. Teologia da Libertação e volta ao fundamento, p. 1001-1022; SUSIN, L. C.; HAMMES, E. J. A Teologia da Libertação e a questão dos seus fundamentos: em debate com Clodovis Boff, p. 277-299; AQUINO JUNIOR, F. Clodovis Boff e o método da Teologia da Libertação: uma aproximação crítica, p. 597-613; BOFF, L. Pelos pobres contra a estreiteza do método, p. 701-710; BOFF, C. Volta ao fundamento: réplica, p. 892-927 COMBLIN, J. As estranhas acusações de Clodovis Boff, p. 196-202; AQUINO JUNIOR, F. A teologia como “intellectus amoris: a propósito de crítica de Clodovis Boff a Jon Sobrino, p. 388-415; LIBANIO, J. B. Excesso de zelo metodológico, p. 472-474;. Em âmbito europeu surgiu uma obra que versa a sua reflexão a partir do debate recente entre Leonardo e Clodovis Boff: WESS, P. *Deus, Cristo e os pobres*, 2011. Não faremos uma reflexão sobre este debate, pois não é o objetivo do nosso trabalho, apenas fizemos menção aos artigos, pois se trata de uma discussão recente sobre a TdL. Há também outras obras com temas específicos sobre a TdL e diversos estudos acadêmicos a seu respeito. Nossa intenção aqui é apenas demonstrar a seriedade com que tal temática foi e é desenvolvida e arquitetada. Há também obras sobre estudo de autores, com linhas e perspectivas variadas que não faremos menção neste momento.

de sua autoria) e, também, as obras de Leonardo e Clodovis Boff, por se tratar de autores mais próximos a realidade onde estamos. Dos autores da TdL (que são vários), dentre os quais, alguns nós já citamos na nota anterior, teremos suas considerações apreciadas em nosso trabalho, quando se fizer necessário.

A nossa intenção aqui é fazer uma apresentação desta teologia do mesmo modo como fizemos com a Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann, resgatando assim os pontos necessários para tal aproximação. Em vistas desta intenção faremos apontamentos da recepção da Teologia da Esperança de Moltmann pela Teologia Latino-Americana da Libertação e, também, da recepção que a Teologia da Esperança teve da Teologia Latino-Americana da Libertação. Esta percepção nos fará elencar pontos possíveis de aproximação entre elas; buscamos, na verdade, os pontos de convergência que tendem a levar o nosso trabalho às consequências teológicas desejadas.

4.1

A Teologia Latino-Americana da Libertação

Na intenção de resgatar as principais características da Teologia Latino-Americana da Libertação, para que possamos ter em nosso estudo fundamentos possíveis de uma aproximação com a escatologia que se encontra na Teologia da Esperança, procuraremos destacar nesta parte do nosso trabalho o contexto histórico e teológico desta teologia. Logo em seguida, passaremos para a compreensão dos seus fundamentos e reflexões, que serão responsáveis por nos apresentar o anúncio da esperança cristã que esta teologia produz.

4.1.1

O contexto histórico e teológico desta teologia

A Teologia Latino-Americana da Libertação é considerada como uma teologia contextual e uma teologia da práxis, pois a sua reflexão teológica e o seu discurso partem, obrigatoriamente, de um contexto determinado e dirigem-se a ele novamente, iluminados pela experiência de fé que se produz de forma crítica dentro desta teologia. Sem compreender o contexto histórico latino-americano em

que surgiu a TdL², não é possível perceber a importância que ela teve para este continente e para a Igreja, bem como o impacto que ela ocasionou em toda a teologia e no modo de fazê-la. É uma teologia que absorve e pressupõe os conteúdos da fé já assimilados pela teologia e pela tradição eclesial, mas que, a partir de sua realidade e experiência de fé, oferece uma resposta que corresponda às situações concretas da vida e da sociedade, que clamam e pedem uma alternativa de mudança, de esperança e de libertação. Para tanto, faz-se necessário uma percepção ampla desta realidade para discernir com eficiência o teor de sua proposta e entender a sua perspectiva. No trabalho que segue, faremos esta exposição apresentando primeiramente o contexto histórico e, logo em seguida, o contexto teológico desta teologia, refletindo, seguramente, a atualização desta proposta na atualidade.

4.1.1.1

Acenos históricos de um continente oprimido

A Teologia da Libertação procurou ser em todo o seu desenvolvimento histórico a expressão forte e inquieta do continente latino-americano, marcado desde o seu início, por miséria, violência e opressão³. Estas características que marcaram a América Latina no transcorrer de sua história sempre encontraram vozes contrárias, que de forma profética e evangélica tomaram posição em favor daqueles que não tinham vez e nem voz e que eram excluídos em todas as esferas

² Nesta parte do trabalho em diante, passaremos a utilizar também a sigla TdL para identificar a Teologia Latino-Americana da Libertação.

³ Guzman M. C. Lecour descreve no seu livro “*Uma aposta pela América Latina*” que desde o desembarque de Cristóvão Colombo na “nova terra” (1492), que depois ficou conhecida como América (em homenagem a Américo Vespúcio que chegou e percorreu o Continente), basicamente o Novo Mundo, bem como as demais navegações que trouxeram a expansão dos territórios espanhóis e portugueses pelo globo terrestre (não só na América), tem-se início um processo de *mundialização* e de *globalização*, algo que ele aponta como uma “primeira grande onda” a este respeito. No continente latino-americano, recém conquistado, em apenas cinco décadas, de 1520 a 1570, foi realizada a conquista dos grandes territórios indígenas, indo de pequenas tribos e civilizações a grandes impérios mais no interior do continente. Este território foi explorado em todas as suas latitudes e em ritmos acelerados. Segundo o autor, há um “encontro-choque” étnico e cultural entre os povos mais diversos e os conquistadores, seguido de massacres e domínios de povos inteiros. Cf. LECOUR, G. M. C. *Uma aposta pela América Latina*, p. 19-20. Extraíndo a opinião do autor para a nossa pesquisa, nós achamos relevante a questão que ele aponta como *mundialização* e *globalização* já no início do processo de colonização, porque, a nosso entender, são duas forças existentes na América Latina atual e que em grande parte interferem na vida das pessoas deste continente, gerando, em muitos casos, pobreza, desemprego, fome, morte, violência, vítimas de drogas, falta de desenvolvimento humano etc. Comentário nosso.

estruturais e sociais, acorrentados por correntes físicas e psíquicas; situações que são capazes de deixar marcas indeléveis na sua existência.

Na América Latina, onde nasceu a Teologia da Libertação, sempre houve, desde os primórdios da colonização ibérica, movimentos de libertação e de resistência. Indígenas, escravos e marginalizados resistiram contra a violência da dominação portuguesa e espanhola, criaram redutos de liberdade, como os quilombos e as reduções, encabeçaram movimentos de rebelião e de independência. Houve bispos como Bartolomeu de las Casas, Antonio Valdivieso, Toríbio de Mogrovejo, e outros missionários e sacerdotes que defenderam o direito dos oprimidos e fizeram da evangelização também um processo de promoção da vida. Apesar da dominação maciça e da contradição com o Evangelho, nunca se perderam na América Latina os sonhos de liberdade. Nos últimos decênios, entretanto, assistimos em todo o continente à emergência de uma nova consciência libertária. Os pobres organizados e conscientizados batem às portas de seus patrões e exigem vida, pão, liberdade e dignidade. Começam-se ações que visam libertar a liberdade cativa; emerge a libertação como estratégia dos próprios pobres que confiam em si mesmos e em seus instrumentos de luta como os sindicatos independentes, organizações camponesas, associações de bairros, grupos de ação e reflexão, partidos populares, comunidades eclesiais de base. A eles se associam grupos e pessoas de outras classes sociais que optaram pela mudança da sociedade e se incorporaram em suas lutas⁴.

Não é possível entender a Teologia da Libertação, que tem seu início na América Latina e daqui encontra eco em várias partes do mundo, sem que tenhamos a clareza do que foi a conquista deste continente, tanto no seu aspecto político e colonial quanto, e também, no seu aspecto religioso⁵. Somente a

⁴ BOFF, L.; BOFF, C. *Como fazer Teologia da Libertação*, p. 18-19. Destacamos aqui que o momento em que Leonardo e Clodovis Boff escrevem esta obra é 1985. Portanto, a América Latina e, inclusive o Brasil, lutavam politicamente por uma democracia, na tentativa de um sistema político que trouxesse mais oportunidade de participação popular e das bases. É, também, um momento em que os países latino-americanos começam a se libertar das Ditaduras militares que se enquadraram no continente nos últimos anos, e que foram responsáveis por fechar o acesso da grande maioria das pessoas à informação e ao diálogo, sustentando-se, em diversas vezes, na opressão, tortura e morte. Um livro que marca este período de resistência e que merece a nossa indicação aqui é o livro do Cardeal Dom Paulo Evaristo Arns, que traz como título “Brasil: Nunca Mais”. ARNS, P. E. *Brasil: nunca mais*, 2003.

⁵ Naquele momento histórico, desde a chegada de Colombo em 1492 e de Cabral (no caso específico do Brasil) em 1500 têm-se um panorama de conquista do outro e de dominação. Há que se entender que a Igreja, naquela ocasião, estava ainda muito ancorada pelo poder real, que a mantinha e que a conservava num momento específico do século XVI, que era a ocasião da Reforma e da Contra-Reforma. Não havia ali um conceito de evangelização separado da conquista do outro e de dominação. Tratava-se de uma visão de época, alicerçada por valores próprios. Sobre este assunto, Maria Carmelita de Freitas aponta dois objetivos principais desta situação: 1) anexar as novas terras aos reinos de Espanha e Portugal; 2) incorporar os indígenas à Igreja Católica. Cf. FREITAS, M. C. *América Latina: 500 anos de evangelização*, p. 14. Sobre todo o processo de colonização e implantação da fé, ver também na mesma obra: p. 13-32. Para ilustrar esta visão de época, vale destacar uma frase da Carta de Pero Vaz de Caminha ao Rei de Portugal, por ocasião da conquista da Terra Nova (Brasil); uma frase que relata o que se pode tirar desta terra “recém descoberta” e que diz muito e justificava a visão acima, que foi apresentada por Maria Carmelita de Freitas. Diz a frase: “Contudo, o melhor fruto que dela se pode tirar parece-me que é *salvar esta*

capacidade de “caracterizar a América Latina como um continente dominado e oprimido leva, naturalmente, a falar de libertação e, sobretudo, a participar no processo que ela conduz”⁶.

Para entender a América Latina e sua situação atual, que já é e tem aspectos desenvolvidos em várias partes, mas que em outras ainda é sinônimo de subdesenvolvimento e carência de elementos humanos⁷, faz-se necessário, num tom obrigatório, entender a história dos povos que aqui habitavam antes da chegada dos colonizadores (espanhóis e portugueses na maioria). Estes povos conquistados, chamados por eles de “indígenas” tinham uma cultura própria e rica na sua concepção. Por dominação e força do “outro” que chegou naquele instante, tiveram que abrir espaço para este “conquistador” que de maneira violenta e brutal passou por cima de seu contexto e identidade. Exploraram a sua terra “virgem” e “prostituíram” a mesma com seu jeito próprio de dominar. A exploração da terra, chamada pelos portugueses no Brasil de “Terra de Santa Cruz”, fez dos seus antigos habitantes “novos crucificados”, engolidos por um conceito epocal de Deus que lhes foi imposto e de um pseudo “rosto cristão” aliado a força dominante e poderosa da época⁸.

Não demorou muito para que este contato fizesse surgir nos indígenas um “grito” de ruptura e um “clamor” por libertação, que fez eclodir uma nova leitura desta realidade e que encontrou eco no coração de alguns líderes religiosos que passaram, daquele instante em diante, a conviver ao lado desses. Estes religiosos que se sentiram tocados solidarizaram-se com a história deste povo oprimido,

gente”. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. *Carta de Pero Vaz de Caminha ao Rei de Portugal*. <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000283.pdf>>. Grifos nossos. Com certeza, este “salvar” foi ganhando uma conotação pró-indígena com o passar do tempo. A importância religiosa foi tomando outra posição e passou a oferecer um novo olhar e um novo modo de atuar.

⁶ GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação*, p. 145.

⁷ Cf. LECOURE, G. M. C. Op. cit., p. 201-276.

⁸ Quando os europeus iniciaram o contato com os nativos “latino-americanos”, iniciaram também a história da negação da identidade destes. Os nativos, os assim chamados “índios”, foram violentados em sua cultura e dignidade e submetidos à escravidão. Por trás desta dominação estava o debate cosmológico da época que perguntava se estes “índios” tinham alma, ou se eram realmente “homens”. Talvez, segundo a compreensão da época, não fossem tão humanos assim, mas “homúnculos” que apresentavam vestígios de humanidade. Uma vez que diminuíram a dignidade destes, justificava-se, para os colonizadores, desta forma, a dominação, a exploração, a violência e a escravidão. Era como se para estes nativos a melhor coisa que ocorreu foi o contato com o povo europeu, capaz de civilizá-lo e de apresentá-los ao verdadeiro Deus. É o exemplo da carta de Pero Vaz Caminha, que apontamos em comentário acima: “salvar esta gente”. Este mesmo esquema se repetiu com os povos africanos que foram escravizados em período posterior. Cf. SANCHES, M. A. *Bioética*, p. 102. Diante de uma nova leitura da sociedade atual, percebe-se que este fenômeno de *diminuir para explorar* ainda é uma realidade constante neste continente e, também, no mundo como um todo. Comentário nosso.

escravizado e espoliado; comoveram-se e sentiram, desde dentro, um novo modo de ser e de viver em torno a eles. Têm-se aí uma primeira crise deste continente, marcada entre os que defendiam os direitos dos mais fracos e vulneráveis contra aqueles que dominavam e exploravam; uma crise que não fica apenas nas questões do poder real ibérico, mas que atingiu mais tarde também o interior de uma Igreja, que a partir de alguns importantes personagens históricos, tomou o lado dos “pequenos”⁹. Neste episódio, houve consequências históricas, que vão do político ao religioso; vale mencionar que em 1759 se teve a expulsão dos jesuítas do Brasil.

Um segundo processo deste “rosto” que se transfigura na América Latina vem na perspectiva daqueles que foram tirados de suas terras, em outro continente (Africano), e trazidos como escravos – aos milhões – para as grandes fazendas existentes nestes “países-colônias”. Diz Lecour que, “os africanos violentamente erradicados e transplantados incorporaram-se a mestiçagem dos novos povos americanos, como um componente submetido a condições de marginalização”¹⁰. Neste triste episódio que se estende de 1518 até 1888, o Brasil foi o último país a abandonar esta prática¹¹, assinando em 1871 a Lei do Ventre Livre, que concedia aos filhos de escravos o direito à liberdade a partir daquela data, embora ficassem ainda sob a tutela do “senhor do escravo” até a maioridade; todavia, este foi um passo importante para a abolição futura, que só ocorreu no Brasil no dia 13 de maio de 1888 com a Lei Áurea.

A escravidão no Brasil e na América Latina foi resultado de uma visão etnocêntrica que justificava a exploração do outro, colocando este outro como alguém inferior, de menos prestígio e importância, conseqüentemente, de menor valor¹². Em torno a este fato, houve aqui na América Latina também o grito que se ouviu destes lugares, um grito que fez eco na história e que ainda hoje faz ressoar em nós o sangue dos “mártires justificados” pelo poder e ambição.

Resgatando esta condição histórica, percebemos que tanto os olhares do negro como do índio ainda constituem na atualidade um importante clamor deste continente, pois se encontra nas suas descendências um sofrimento latente,

⁹ Mencionamos Bartolomeu de las Casas (1474-1566), importante frade dominicano que durante seu percurso pela América Latina, tomou a defesa dos indígenas.

¹⁰ LECOUR, G. M. C. Op. cit., p. 179-180.

¹¹ Cf. MOLTMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 163-168.

¹² Cf. SANCHES, M. A. Op. cit., p. 102.

resultante de condições de injustiça e exploração ocorridas no passado¹³. As carências em infra-estruturas sociais, de educação e de inclusão, que colocam estes dois povos às margens ou abaixo da esfera social causam um lamento forte. Quando olhamos estes contextos à luz da fé, é como se estivéssemos com a nossa história diante do Deus do Êxodo que diz: “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu grito por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo...” (Ex 3,7-8).

Num período mais próximo ao nosso, a Conferência de Aparecida (2007) chamou a atenção neste sentido para os “rostos daqueles que sofrem” (DAP n. 65), onde se encontram as comunidades indígenas e afro-americanas que, em muitas ocasiões, não são tratadas com dignidade e igualdade de condições. Em outra passagem o mesmo documento traz que “os povos indígenas e afros estão ameaçados em sua existência física, cultural e espiritual; em seus modos de vida; em suas identidades; em sua diversidade; em seus territórios e projetos” (DAP n. 90)¹⁴.

Não se pode esquecer também das inúmeras migrações que partiram do “Velho Mundo” e de outros lugares do Oriente para a tentativa de uma “nova esperança” em uma “nova terra”. É evidente que, o contexto que marcou a chegada destes ao continente latino-americano e as condições que encontraram no processo de colonização diferem em muitos níveis dos povos anteriores (indígenas e africanos), mas também aqui surgem problemas e exclusões, próprios de uma sociedade que desde o seu início foi marcada pela desigualdade e exploração, marcada pelo domínio e pela conquista do outro. Numa terra de desiguais o outro é apenas o outro, que não nos atinge e que não nos comove enquanto não o vemos, ou fingimos não vê-lo; uma situação de indiferença.

¹³ Em 18 de dezembro de 2009, a Assembleia Geral das Nações Unidas, proclamou o ano de 2011, começando em 1º de janeiro, como Ano Internacional dos Afrodescendentes (A/RES/64/169). Disponível em:

<<http://www.unesco.org/new/pt/brasil/ia/about-this-office/prizes-and-celebrations/international-year-for-people-of-african-descent>>.

¹⁴ Ainda sobre os Afro-americanos: “A história dos afro-americanos tem sido atravessada por uma exclusão social, econômica, política e, sobretudo, racial, onde a identidade étnica é fator de subordinação social. Atualmente, são discriminados na inserção do trabalho, na qualidade e conteúdo da formação escolar, nas relações cotidianas e, além disso, existe um processo de ocultamento sistemático de seus valores, história, cultura e expressões religiosas. Permanece, em alguns casos, uma mentalidade e certo olhar de menor respeito em relação aos indígenas e afro-americanos. Desse modo, descolonizar as mentes, o conhecimento, recuperar a memória histórica, fortalecer os espaços e relacionamentos inter-culturais, são condições para a afirmação da plena cidadania desses povos” (DAP n. 96). Trata-se de um grito de libertação.

Outro fenômeno latino-americano que marcou o início da TdL decorre da sua situação política e econômica na década de 50 e 60 do século XX. Uma expectativa de crescimento e desenvolvimento marca a metade deste século, causando na população grande expectativa de mudança e de melhoria de vida. Esta tendência acaba sendo absorvida pela sociedade e também pela Igreja que vê num modelo desenvolvimentista uma alternativa para o progresso econômico e, com isso, a diminuição das diferenças sociais¹⁵. Há também neste contexto a força de dois blocos, que após a Segunda Grande Guerra ganharam força e dividiram o globo em suas ideologias¹⁶.

No entanto, estamos diante de um continente dependente da política e economia estrangeira e da dominação cultural que estes países produzem. A ilusão que se formou era que com o progresso industrial todos os problemas seriam solucionados, o que na realidade não aconteceu. Esta frustração e perspectiva da realidade fizeram com que surgisse na América Latina uma “Teoria da

¹⁵ Cf. RUBIO, A. G. *Teologia da Libertação: política ou profetismo?*, p. 22-33. García Rubio explica também que esta opção de aceitar o desenvolvimento e o progresso como algo benéfico à sociedade latino-americana tinha a intenção inicial de colaborar para um bem do continente e encontrava eco na *Gaudium et spes*, que no seu artigo 39, diz: “na medida em que se entende por progresso a organização mais perfeita da sociedade, esta organização é da maior importância para o reino de Deus”. Este debate sobre o desenvolvimento e o progresso aparece na Conferência de Medellín, de modo mais específico quando trata da questão da “Promoção Humana”, logo na primeira parte. Sobre o tema, diz García Rubio: “Quando se trata de concretizar a libertação política, econômico-social e cultural, incluída na libertação integral cristã, já vimos não existir em Medellín uma perspectiva única. Os bispos participantes da Assembleia, como os demais homens preocupados com o problema do desenvolvimento na América Latina, inclinaram-se, uns para uma solução reformista dentro do sistema atual, outros para uma solução mais radical, de tipo revolucionário. Todos, porém, desejando servir ao homem latino-americano”. Ibid. Contudo, de Medellín em diante, percebe-se que a visão desenvolvimentista não é a mais adequada às realidades deste continente e que ela não resolve os problemas existentes. Abordaremos mais esta temática quando falarmos em seguida sobre o Vaticano II e Medellín. Sobre este assunto, ver também: GUTIÉRREZ, G. Op. cit., p. 227-231; ANDRADE, P. F. C. *Fé e eficácia*, p. 36-51.

¹⁶ Especificamente, falamos do Bloco Capitalista, liderado pelos Estados Unidos da América e o Bloco Socialista, liderado pela antiga União Soviética. No continente americano, Cuba já havia sido envolvida pelo ar socialista e havia a preocupação norte americana de que isso ocorresse também em grande parte da América Latina. Tal percepção fez com que os Estados Unidos investissem numa política influente no continente latino-americano, sustentando, inclusive, algumas ditaduras militares, na ideia de fortalecer o regime. Diz José del Pozo: “A partir de 1960, a América Latina entrou numa fase crítica de sua história. Os dirigentes dos diversos países se defrontavam com um desafio complexo, com maiores exigências de uma população que crescia em ritmo explosivo. No nível político, diante dos empecilhos à democratização, o modelo da revolução cubana apresentava-se como opção atraente para quem entendia que a via ocidental não tinha futuro nesta região do mundo. Essa situação e o fato de os acontecimentos de Cuba trazerem a Guerra Fria diretamente para a região latino-americana iam gerar graves tensões, muito maiores que as experimentadas até então. Ao mesmo tempo, as deficiências do ‘modelo latino-americano’ de desenvolvimento se evidenciavam, fornecendo mais argumentos aos defensores de transformações radicais, mas também encorajando os adeptos da economia de mercado a criar novos projetos de desenvolvimento, baseados na formação de mercados regionais e em maior participação do capital externo”. POZO, J. *História da América Latina e do Caribe*, p. 229.

Dependência”. Basicamente, tratava-se de um “conceito que influenciou em toda uma geração de analistas, tanto da área de história como das de sociologia e economia, que o utilizaram como paradigma para explicar os problemas da América Latina”¹⁷. A ideia, obviamente, era fazer valer a consciência real do continente e, a partir disso, encontrar alternativas para a independência, tanto econômica e política quanto social e cultural¹⁸. Nesta linha surge um confronto maior da sociedade com as ciências sociais e com os movimentos políticos de libertação. Surgem teóricos como os brasileiros Fernando Henrique Cardoso, Theotônio dos Santos e Ruy Mauro Marini; entre os chilenos temos Aníbal Pinto e Osvaldo Sunkel; também o peruano Aníbal Quijano e o germano-americano André Gunder Frank¹⁹. Na área da educação, que é percebida como parte fundamental no processo de libertação, temos a grande influência de Paulo Freire e a sua “Pedagogia do Oprimido”²⁰.

Tal situação penetra na Igreja latino-americana que passa a pensar uma estratégia de missão que vise responder a estas prerrogativas²¹. Um passo positivo nesta direção acontece com a abertura proporcionada pelo Concílio Vaticano II, que principalmente pela Constituição Pastoral *Gaudium et spes* ofereceu pistas de abertura e que foram acolhidas e re-interpretadas neste continente, principalmente com a Conferência de Medellín, em 1968²². Todavia, percebeu-se que a Igreja latino-americana também nasceu numa condição de dependência e viveu, em partes, até os dias de hoje em uma situação que não permitiu desenvolver suas particularidades²³. Conforme diz Gutiérrez, “essa dependência não é apenas um

¹⁷ Ibid., p. 291.

¹⁸ Cf. GUTIÉRREZ, G. Op. cit., p. 145-152.

¹⁹ Cf. POZO, J. Op. cit., p. 291.

²⁰ Paulo Freire possui um importante destaque na sociedade latino-americana, principalmente pelo seu método de ensino e aprendizagem, utilizado como importante ferramenta de libertação e socialização. Sobre Paulo Freire, indicamos: FREIRE, P. *Educação como prática de liberdade*, 1980; Id. *Pedagogia da autonomia*, 2007; Id. *Pedagogia do Oprimido*, p. 2005. Id. *Pedagogia da esperança*, 2008.

²¹ Cf. GUTIÉRREZ, G. Op. cit., p. 153-184.

²² Cf. BOFF, Lina. *A esperança como Teologia da História. Relendo as nossas Conferências Episcopais*, p. 133-140.

²³ Cf. GUTIÉRREZ, G. Op. cit., p. 193. Aliamos a isso o fato de que, mesmo com os nossos avanços apresentados pelas Conferências Episcopais Latino-Americanas e Caribenhas, ainda pode-se ver e até mesmo constatar, na atualidade, a tendência de se criar uma Igreja, diríamos reflexa e pouco sintonizada com o nosso contexto, sobretudo, com novos grupos religiosos que parecem negar em sua prática eclesial a inculturação, própria do Evangelho e do agir cristão, repetindo, às vezes, sem amplo discernimento, as orientações da Igreja pelo Vaticano. O nosso modo de ver aqui, leva em conta o fato de que esta atitude afasta-se daquilo que se buscava com as Igrejas locais, que deveriam, pela sua riqueza sócio-cultural e tradição, enriquecer também a Igreja

fator externo, mas configura as estruturas, a vida e o pensamento da Igreja latino-americana”²⁴. Henrique de Lima Vaz chamou isso de postura de “Igreja-reflexo”²⁵. Assim sendo, via-se na ocasião, que a superação desta mentalidade de dependência, também por parte da Igreja, era uma tarefa tão urgente quanto necessária²⁶. O mesmo fenômeno de consciência libertadora que surge na Igreja Católica aparece também do lado protestante, o que ocasionou, desde o seu início, o surgimento de uma TdL com caráter ecumênico²⁷. A consciência histórica da América Latina e da Igreja que aqui se teve, diz algo sobre a sua história, sobre a sua colonização e sobre o seu processo de dependência e anseio de mudança. Ao conhecer a realidade, pode-se, num sentimento cristão, tentar libertá-la²⁸.

Em suma, o que marca este contexto de continente oprimido da América Latina, que suscitou o debate que origina a TdL, é que por trás de tudo o que apresentamos não se tem apenas um continente e suas variações políticas, sociais, culturais e religiosas; mas por trás deste quadro situacional, tem-se uma pessoa concreta, real e histórica; trata-se especificamente daquele que não encontrou espaço e nem forças para resistir e subsistir nestas condições. Seguramente, a TdL que se fará neste contexto falará a partir do ponto de vista do “pobre”. Mas não se trata de um pobre abstrato ou generalizado, mas um pobre feito como *sujeito* de sua história e que com ele a Igreja decide por caminhar²⁹. É um pobre como *sujeito coletivo*, o que reflete uma situação de vulnerabilidade humana e social, mas também religiosa³⁰. Este é um eixo concreto da Conferência de Medellín que

universal, de acordo com o Concílio Vaticano II, na Constituição Dogmática *Lumen gentium* (cf. LG n. 13).

²⁴ Ibid., p. 194.

²⁵ Cf. Ibid.

²⁶ Sobre isso diz Gutiérrez: “A superação da mentalidade colonial é uma das grandes tarefas da comunidade cristã. Será também uma forma de contribuir autenticamente para o enriquecimento da Igreja Universal. Apenas assim a Igreja latino-americana poderá encarar seus verdadeiros problemas e deitar raízes num continente em transe revolucionário”. Ibid.

²⁷ Destacamos aqui a importância do ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina).

²⁸ Enrique Dussel tornou-se um grande historiador da Igreja da América Latina e em suas obras aponta para o desenvolvimento da TdL no seio da Igreja e do continente latino-americano; aponta também para a responsabilidade ética que se toma em atitude de libertação. De suas obras, indicamos: DUSSEL, Enrique D. *Caminhos de libertação latino-americana*, 1985; Id. *De Medellín à Puebla: uma década de sangue e esperança*, 1981; Id. *História da Igreja latino-americana: 1930-1985*, 1989; Id. *Historia Liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina*, 1992; Id. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*, 2000; Id. *Para uma ética de libertação latino-americana*, 1987.

²⁹ BOFF, L.; BOFF, C. Op. cit., p. 48-49.

³⁰ Este é um ponto que Clodovis Boff chama a atenção, dentro do debate recente da TdL: Cf. BOFF, C. Volta ao fundamento: réplica, p. 919-927.

faz por eles uma “opção”, fato reafirmado em Puebla, que coloca como “opção preferencial” (DP n. 1134).

É uma opção que tem seu fundamento no Vaticano II que diz que a Igreja “reconhece nos pobres e nos desvalidos a imagem de seu fundador, pobre e sofredor, empenha-se em combater a pobreza e se coloca a serviço dos pobres, como a serviço de Cristo” (LG n. 8g). Mas, uma opção que tem seu fundamento maior em Jesus de Nazaré, apresentado por Lucas como aquele que nasceu fora da cidade e foi colocado por sua mãe numa manjedoura (cf. Lc 2,7), que disse que o Espírito do Senhor estava sobre ele e que o consagrou para evangelizar os pobres (cf. Lc 4,18), a quem chamou de bem-aventurados (cf. Lc 6,20; Mt 5,31); um Jesus que na sua práxis de vida encontrou nos “pequeninos” de seu tempo, traços de uma sociedade injusta, colocando-se, portanto, ao lado destes como próximo (cf. Lc 10,29-37). Diante dessa situação, quem os resgata e os acolhe, é a ele que faz (cf. Mt 25,40). Jesus fez em sua vida uma clara opção pelos pobres, o que, seguramente, tem forte fundamento bíblico, constatado tanto no AT, principalmente, pelo Pentateuco e pelos livros proféticos, como também no NT, sobretudo, pela prática e atuação de Jesus; ele fez esta opção não pela qualidade desses, mas porque via neles uma situação de injustiça e mostrava-lhes o olhar benevolente de Deus.

Leonardo Boff diz que o “*punctum stantis et cadentis* da Teologia da Libertação é o pobre concreto”³¹. Na verdade, dentro desta conjuntura de América Latina que tentamos demonstrar (que não difere, em muitos casos, de outras partes do mundo em nível de interpretação)³² os pobres são anônimos e destinados a um anonimato ainda maior. Eles “nascem e morrem sem se fazer notar. Peças

³¹ BOFF, L. Quarenta anos de Teologia da Libertação: uma metáfora do Mistério Pascal, p. 129. Indicamos também as seguintes obras: PIXLEY, J.; BOFF, C. *Opção pelos pobres*, 1986; VIGIL, J. M. (Org.). *Opção pelos pobres hoje*, 1992. Praticamente toda a TdL tem o pobre como perspectiva.

³² Basta olharmos os exemplos dos países africanos, de alguns países asiáticos e mesmo nos países desenvolvidos, que encontraremos sempre aqueles e aquelas, que por razões diversas estão fora do desenvolvimento e estão sendo excluídos da sociedade. Fazem parte de uma enorme “massa sobrando”. A pobreza é um fenômeno global, na qual todos nós, direta ou indiretamente, somos afetados. A pobreza é uma realidade na qual todos nós, direta ou indiretamente, estamos envolvidos e somos responsáveis.

descartáveis numa história que escapa às suas mãos e os exclui dela”³³. Para Gustavo Gutiérrez “a pobreza significa morte”³⁴.

Morte provocada pela fome e pela doença ou pelos métodos repressivos daqueles cujos privilégios são postos em risco por qualquer tentativa de libertação dos oprimidos. Morte física acrescida de morte cultural, pois o dominador busca o aniquilamento de tudo o que dá unidade e força aos despossuídos deste mundo, para transformá-los em presas fáceis do aparato opressor³⁵.

Neste caso, a opção da Teologia Latino-Americana da Libertação será uma opção pelo Deus da vida. Os pobres, excluídos e todos aqueles que sofrem veem no Cristo crucificado alguém que deles se aproxima e alguém que com eles se identifica. O contato com este Cristo traduz-se na presença inesgotável do Cristo crucificado e ressuscitado, fonte de amor, fé e esperança. Para Jon Sobrino, “a ressurreição de Jesus é apresentada antes como resposta de Deus à ação injusta e criminosa dos homens”³⁶. Evidencia-se aqui uma identificação fundamental.

De forma resumida, este é o contexto histórico que marca a origem daquilo que se projetou como Teologia Latino-Americana da Libertação, ou basicamente, Teologia da Libertação. Durante os anos que se seguiram, novas perspectivas surgiram e ampliaram este horizonte. Na atualidade, temos como ponto de partida histórico desta reflexão teológica as novas condições de pobreza, a corrupção na política, o avanço do sistema político neoliberal, o tráfico e o uso de drogas, a exploração infantil e das mulheres, o trabalho escravo no campo e nos centros urbanos, a violência e a injustiça, a falta de sentido de vida e da vontade de viver, a crise ecológica e as catástrofes globais etc. Dentro destas realidades, as demais Conferências Episcopais latino-americanas e caribenhas (Puebla, Santo Domingo e Aparecida) passaram a reler a realidade constatada e ampliaram também o conceito de pobre (ponto importante da TdL), nunca de forma abstrata ou genérica, mas sempre colocando neste pobre um rosto e uma opção. É o que a Conferência de Aparecida chama de novos “rostos daqueles que sofrem” (DAp n. 65), “rostos sofredores que doem em nós” (cf. DAp n. 407-430).

³³ GUTIÉRREZ, G. *Onde dormirão os pobres?*, p. 28.

³⁴ Id. *Beber em seu próprio poço*, p. 20. Em outra situação ele diz: “A experiência latino-americana fez-nos compreender há algum tempo que, em última análise, pobreza significa morte. Morte precoce e injusta”. Id. *Onde dormirão os pobres?*, p. 31.

³⁵ Id. *Beber em seu próprio poço*, p. 20.

³⁶ SOBRINO, J. *Jesus na América Latina: seu significado para a fé e a cristologia*, p. 218.

Para ilustrar o teor desta opção, fazemos nossas as palavras de D. Pedro Casaldáliga, bispo emérito do Araguaia no Mato Grosso, que agora se seguem:

Cantamos o sangue
 Dos nossos melhores,
 A prova maior!
 Cobramos as flores,
 De suas feridas
 Vivemos a vida
 Que a morte ceifou!

Fizeram da morte
 Dos pobres da terra
 A causa e o risco:
 Estranho cantar!
 Venceram a morte
 Martírio em Rosário
 Ganharam a guerra
 Forjaram a paz!
 O Deus companheiro
 O índio primeiro,
 O negro na raça,
 E a forte mulher,
 O firme operário,
 O audaz lavrador,
 Quem luta no amor
 Não pode morrer!

No altar e nos braços
 Erguemos, remidos,
 Seus corpos caídos,
 Seus sonhos, seus passos,
 Serão caminhada!
 Memória seremos!
 Mais altas faremos
 As vozes caladas!
 Será uma torrente
 De sangue assumido.
 Será continente
 Da América, unido
 Na mesma Paixão
 A terra do Novo
 O dia do Povo
 – A Libertação;

E, quanto souberam
 Ser gente da gente
 Ser vida-sementes
 De um mundo melhor
 No sonho de amor
 De nossos caídos
 Nos punhos erguidos
 Matamos a dor.

No Reino do céu
 Da morte vencida
 A vida, a vida
 Dos filhos de Deus!³⁷

De toda esta vida e de tudo o que acenamos neste contexto de continente oprimido, marca importante, que clamou por justiça, vida e liberdade, é o que entendemos como berço da Teologia da Libertação. Fica para nós aqui, a marca da esperança. Uma esperança que se desvela e que se concretiza na história do povo da América Latina, que se faz sentir nas vicissitudes da vida e que se alimenta do cotidiano de homens e mulheres que caminham na fé; uma fé que faz viver e que liberta, que traz esperança. Com razão, o poeta, bispo e teólogo, diz: “No Reino do céu/ Da morte vencida/ A vida, a vida/ Dos filhos de Deus”.

4.1.1.2

O Concílio Vaticano II e a sua recepção pela Conferência de Medellín

Dentro do contexto histórico e teológico que surge a Teologia Latino-Americana da Libertação, temos uma contribuição causada pela compreensão e receptividade do Concílio Vaticano II no seio da Igreja Católica e do povo latino-americano. “Abria-se o espaço para novas experiências, para os compromissos sociais, para a luta por um mundo mais justo”³⁸. É o que torna claro para nós que a TdL nasceu de uma renovada visão de Igreja, que se configurou de modo mais positivo e com maior diálogo frente à modernidade, com os avanços e propostas conciliares. A Teologia Latino-Americana da Libertação, portanto, tem o seu despertar também em um contexto eclesial (não só sociológico como vimos antes), pois surge no seu interior um jeito novo, participativo e de comunhão, no qual, dentro da nova perspectiva conciliar, *todos* são chamados a colaborar e frutificar os dons recebidos para a edificação do Reino de Deus (cf. 1Cor 12,4-13). Um Reino que vem ao mundo por Cristo e que na visibilidade histórica da Igreja, torna-se sacramento de salvação para todo o mundo (cf. LG n. 1)³⁹.

³⁷ CASALDÁLIGA, P [Compositor]. Hino da caminhada dos mártires. In: *Caminhada dos mártires*. Brasil. 1 CD (ca 40 min). Faixa 1 (3:14). Remasterizado em digital.

³⁸ LIBÂNIO, J. B. *Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo*, p. 67.

³⁹ Diz o texto conciliar: “A Igreja é em Cristo como que o sacramento ou o sinal e instrumento da união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (LG 1,1b).

Nesta renovada visão eclesial, o Concílio provocou em toda a Igreja um novo clima de esperança e ofereceu a esta um novo impulso evangelizador. Com uma proposta que se concebe encarnada ao mundo, apresenta-se em uma perspectiva de promessa do Reino (reinocêntrica)⁴⁰; é alegria e esperança (*Gaudium et spes*) e sinal da salvação, luz dos povos (*Lumen gentium*). Luz que na verdade é Cristo e não a Igreja; Cristo é a *luz dos povos*, “que brilha na Igreja, para que o evangelho seja anunciado a todas as criaturas” (LG n. 1a). Uma Igreja que para o Papa Paulo VI “visa a ser inteiramente de Cristo, em Cristo e para Cristo, dos seres humanos, entre os seres humanos e para os humanos”⁴¹. Seguramente, este “em” e “para” Cristo, e este “entre” e “para” humanos fez com que se modificasse o paradigma eclesiológico, pois a Igreja não é mais o centro para o qual tudo converge; neste centro, agora, fortalece-se a dimensão de Cristo (perspectiva cristológica) e a Igreja passa a exercer com mais propriedade a dimensão do serviço⁴². Nas palavras dos Padres Conciliares, a Igreja sente-se chamada, convocada (*ekklesia*) “com urgência, a salvar e a renovar toda a criação, para que tudo seja instaurado em Cristo e, por seu intermédio, todos os seres humanos venham a constituir uma única família e um único povo de Deus” (AG n. 1b).

Para a nossa reflexão e para o enfoque que pretendemos trazer nesta contextualização histórica e teológica da Teologia Latino-Americana da Libertação, destacamos alguns documentos conciliares que, segundo o nosso olhar, trazem uma rica e frutuosa contribuição ao tema de nosso estudo.

De maneira específica falamos da Constituição Dogmática *Dei Verbum* (DV), que trata sobre a revelação cristã e dá um âmbito novo à compreensão da mensagem divina, revelada em magnitude em Cristo (cf. Hb 1,1-2). O documento apresenta a revelação com um teor trinitário e com aspecto soteriológico. Destacamos a Constituição Dogmática *Lumen gentium* (LG), que apresenta de modo profundo a configuração da Igreja deste Concílio: primeiro como mistério de Deus, onde se desvela a revelação, o que torna a Igreja sinal e sacramento do Cristo ressuscitado e crucificado; Logo em seguida define a Igreja como Povo de Deus, numa definição em que todos estão incluídos e contribuem, a seu modo e

⁴⁰ Cf. ALMEIDA, A. J. *Lumen gentium: a transição necessária*, p. 67-72.

⁴¹ PAULO VI. Discurso de abertura do terceiro período do Concílio, p. 72.

⁴² Cf. ALMEIDA, A. J. Op. cit., p. 57-60. Também na mesma obra: p. 105-114.

particularidade (mas sempre em comunhão), para a edificação e concretização do plano salvífico de Deus. Esta Constituição Dogmática não permanece sozinha, mas se encaminha para outra Constituição, de modo mais pastoral, chamada *Gaudium et spes* (GS). Logo de início, a apresentação deste documento dá o tom que segue por seu conteúdo, ao dizer que todas “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo” (GS n. 1a). Aparece aqui a imagem de uma Igreja encarnada e focada no seguimento de Jesus Cristo que se dispõe a oferecer ao mundo (cada vez mais plural e complexo) uma resposta própria dela mesma; uma resposta ancorada na esperança que carrega, que a alimenta e a conduz. A consequência desta compreensão só pode levar a uma definição de toda a Igreja como missionária, algo próprio e específico do Decreto *Ad gentes* (AG).

Esta novidade apresentada pelo Vaticano II encontra aqui no continente latino-americano uma receptividade única, de modo mais específico e concreto, na Conferência Episcopal de Medellín, na Colômbia (1968)⁴³. Esta recepção não se dá apenas naquilo que tangencia as declarações do Concílio, como se Medellín fosse, simplesmente, um “aplicar” do Vaticano II à realidade latino-americana. Na verdade, teve-se uma recepção por parte do Episcopado latino-americano, da temática “dependência-libertação”, passando a uma rejeição sucessiva das perspectivas desenvolvimentistas⁴⁴, que já esboçamos antes. “É na verdade uma antecipação e um salto profético feito pelos representantes do episcopado latino-americano e seus assessores em direção a um compromisso social transformador”⁴⁵. Basicamente, vai de encontro com o tema da Conferência: “A Igreja na atual transformação da América Latina, à luz do Concílio”⁴⁶.

⁴³ A Conferência de Medellín não foi a primeira reunião episcopal depois do Concílio em solo latino-americano. Uma primeira reunião aconteceu em Mar del Plata (Argentina) em 1966, por ocasião da X Assembleia Ordinária do CELAM. O tema deste encontro foi a “Presença ativa da Igreja no desenvolvimento e integração da América Latina”, tendo como conceitos-chave as palavras “desenvolvimento” e “integração”. De acordo com Paulo F. C. de Andrade os bispos ali presentes ignoraram uma análise da realidade social. Os temas decorrentes da “Teoria da Dependência” ficaram, neste caso, ausentes. Cf. ANDRADE, P. F. C. Op. cit., p. 51. Ainda estamos diante da visão otimista e desenvolvimentista assumida naquele momento por grande parte da Igreja deste continente. Uma nova postura só virá a aparecer em Medellín, mesmo assim, sem anular a totalidade da visão anterior.

⁴⁴ Cf. ANDRADE, P. F. C. Op. cit., p. 54.

⁴⁵ Ibid., p. 55.

⁴⁶ Cf. CELAM. *Conclusões da Conferência de Medellín - 1968. Trinta anos depois, Medellín é ainda atual?*, 2004.

É uma recepção que se torna possível, uma vez que com o Vaticano II a Igreja se entende não apenas como “*presente*” no mundo, mas, define-se como “*parte*” do mundo⁴⁷, sendo, portanto, sacramento e sinal. Esta noção de sacramento evidencia na Igreja a sua dimensão escatológica⁴⁸, de caráter performativo, transformador, pois “a Igreja só chegará à perfeição na glória celeste, *juntamente* com o gênero humano, com o qual está intimamente unida e *através do qual* alcança o seu fim” (LG n. 48)⁴⁹. Neste mesmo raciocínio, a Constituição *Gaudium et spes* diz: “Ajudando o mundo e sendo por ele ajudada, a Igreja caminha para um único fim: a vinda do Reino de Deus e a salvação de todo o gênero humano” (GS n. 45a). Seguramente, este espírito de abertura e de comunhão com a humanidade condiciona toda a Igreja para um *aggiornamento*, o mundo agora não é mais um obstáculo a ser conquistado, o mundo agora é um contexto que deve ser ouvido e interpretado, caso se queira ter para ele uma resposta evangélica e eficaz. De maneira concreta, diz Lina Boff, “este Concílio deve ser entendido no transfundo católico e cristão daqueles anos para a Europa; e deve ser pensado e interpretado de maneira profética na sua aplicação para a América Latina, que começou com Medellín”⁵⁰.

Assim, o caráter do Concílio é para o Universal, de forma indutiva e aberta, sua repercussão dependerá do local e da forma como suas considerações forem acolhidas. A riqueza que se produziu em Medellín com a receptividade do Vaticano II e que encontra impacto no incipiente momento de libertação que surgia naquele contexto social específico, está na maneira como se traduz e se aplica a esta realidade as pretensões conciliares. Especificamente, “a base do Vaticano II é o mundo moderno, a base de Medellín é o caos e a paixão do povo”⁵¹. Acrescenta-se a essa receptividade e aplicação a utilização do método “ver, julgar e agir” que já vinha amadurecendo na Igreja latino-americana, destacando a novidade na questão do “ver”, que já passa a utilizar categorias sociológicas para a sua fundamentação⁵².

⁴⁷ Cf. GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação*, p. 311.

⁴⁸ Cf. BOFF, Lina. *Da esperança à vida plena. Vivendo as realidades que entrevemos*, 2010.

⁴⁹ Grifos nossos.

⁵⁰ BOFF, Lina. A esperança como Teologia da História. Relendo as nossas Conferências Episcopais, p. 135.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Cf. ANDRADE, P. F. C. *Op. cit.*, p. 56.

Sobre o Vaticano II e a sua receptividade na Conferência de Medellín, principalmente com os avanços que Medellín suscitou, Gustavo Gutiérrez tem uma boa explanação:

O Vaticano II fala do subdesenvolvimento dos povos a partir dos países desenvolvidos e em função do que estes podem e devem fazer por aqueles; Medellín procura ver o problema partindo dos países pobres; por isso os define como povos submetidos a um novo tipo de colonialismo. O Vaticano II fala de uma Igreja no mundo e descreve-a tendendo a suavizar os conflitos; Medellín comprova que o mundo em que a Igreja latino-americana deve estar presente encontra-se em pleno processo revolucionário. O Vaticano II dá as grandes linhas de uma renovação da Igreja; Medellín dá a pauta para uma transformação da Igreja em função de sua presença em um continente de miséria e de injustiça⁵³.

Diante desta explanação de Gutiérrez, evidencia-se para nós que, o Vaticano II tem explicitamente a sua importância e contribuição para a Igreja, mas, sobretudo, é com a Conferência de Medellín que esta renovada visão eclesial torna-se presente e concreta na vida da Igreja e do continente latino-americanos. Alia-se a este fato, a coragem e audácia dos nossos bispos presentes, por fazerem valer e aplicar este “*novo caráter de evangelização e missão*” às situações preponderantes da realidade do povo, especificamente, em sua miséria, pobreza e opressão.

Gutiérrez vê neste processo uma *opção* pela qual deve seguir a Igreja da América Latina, já que tem a seus olhos as marcas do novo colonialismo e do subdesenvolvimento, somando-se as situações de pobreza e os diversos conflitos e opressões que sofrem os seus povos. Identificar estas questões na Conferência de Medellín foi uma virtude, mas, para Gutiérrez, assim como houve um pós-Vaticano II, que ainda hoje tenta fazer esquecer ou diminuir os efeitos de suas conclusões, para Gutiérrez houve também um pós-Medellín, que se empenhou em “desvalorizar, além da autoridade de Medellín, o espírito que deu lugar a ela”⁵⁴.

Em sua reflexão ele elenca alguns pontos básicos que evidenciam a opção da Igreja latino-americana, que por sua vez, iluminam a opção da Teologia Latino-Americana da Libertação: 1) qual é o significado da fé numa vida comprometida contra a injustiça e a alienação? Para se ter esta compreensão é importante saber articular a construção de uma sociedade justa com os valores

⁵³ GUTIÉRREZ, G. Op. cit., p. 187.

⁵⁴ Ibid., p. 188.

absolutos do Reino⁵⁵. 2) A importância da vida de oração pessoal, mas também comunitária. Procura-se, então, uma espiritualidade da libertação⁵⁶. 3) Deve-se entender que o momento histórico pelo qual atravessa a América Latina é profundamente conflitual. É um momento que “supõe um modo diferente e bem concreto de ver o devir histórico, mais exatamente: de perceber nele a presença do Senhor, estimulando-nos a ser artífices dessa caminhada”⁵⁷. 4) Neste processo de libertação, a Igreja também se encontra dividida, enquanto uma parte toma a opção pelo caminho libertador, outra parte dela continua ainda ligada, de formas diversas, à ordem estabelecida⁵⁸. 5) Num continente marcado pelo processo revolucionário, onde a violência está presente, a concepção de *missão* deve ser definida prática e teoricamente, ao mesmo tempo que pastoral e teologicamente. O estar do mundo sem ser do mundo, traduz-se aqui por estar no sistema sem ser do sistema. É uma exigência que provoca uma revisão no modo de pregar a palavra, de viver e celebrar a fé⁵⁹. 6) Ser uma Igreja que coloca a sua influência social em favor dos oprimidos. Para Gutiérrez, não tomar esta opção em favor deles, é fazê-lo contra eles. “Não falar é constituir-se em outro tipo de Igreja de silêncio; silêncio diante da espoliação e da exploração dos fracos pelos poderosos”⁶⁰. 7) “A comunidade cristã latino-americana acha-se num continente pobre. Porém, a imagem por ela apresentada, tomada em conjunto, não é a de uma Igreja pobre”⁶¹.

Para Gutiérrez, alguns pontos devem ser destacados e valorizados para se compreender a opção que se devia fazer na época, caminhando para uma efetiva transformação da sociedade; para isso, faz-se necessária também uma transformação eclesial que decide ir em direção a esta causa. Daí a importância de uma teologia própria, ancorada nas vicissitudes deste continente, pois “ao descobrirem sua dependência econômico-social e político-cultural, elites cristãs latino-americanas tomam também consciência de sua dependência teológica”⁶².

⁵⁵ Cf. Ibid.

⁵⁶ Cf. Ibid., p. 189.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Cf. Ibid., p. 190.

⁵⁹ Cf. Ibid., p. 191.

⁶⁰ Ibid., p. 192. Gutiérrez aponta que este foi e continua sendo um obstáculo difícil. A própria Conferência de Medellín aponta para o conflito entre as autoridades eclesiais. A divisão nestas opções é o que formaliza em período posterior as inúmeras críticas que sofre a TdL.

⁶¹ Ibid., p. 193. Este é um ponto que transparece no documento de Medellín e recorda também o Vaticano II. Num contexto atual, esta interpretação continua ainda sendo verdadeira.

⁶² RUBIO, A. G. Op. cit., p. 55. Na mesma obra, ver também: p. 56-63.

Assim, o nascimento da TdL na América Latina confunde-se muito com a Conferência de Medellín. Tal afirmação se faz verdadeira quando se destaca o “espírito” que envolveu esta Conferência e a vitalidade eclesial com que ela acolheu o Vaticano II, ao colocar numa condição teórico-prática muitas das suas deduções e perspectivas; e em outras instâncias, caminhou para além do próprio Concílio⁶³. É um feito que tem obviamente as suas causas, dentre elas a reestruturação da CELAM, que buscava se consolidar num aspecto prático e pastoral, inserido e sensibilizado com a realidade deste continente.

Destacamos também a Encíclica *Populorum Progressio* de Paulo VI, apresentada à Igreja em 1967, pouco tempo antes da Conferência de Medellín. Esta Encíclica apresenta em alguns de seus artigos elementos fortes que dão razão e até acentuam o tema “libertação”⁶⁴. Aliás, esta Encíclica e as demais Encíclicas sociais que se seguiram, traduzem bem, num viés determinado, o que se pede e espera de seus pastores: uma postura ativa diante das causas urgentes e que clamam à Igreja uma resposta autêntica e coerente.

No entanto, a nossa intenção neste momento do trabalho é enaltecer a importância do Vaticano II para a Igreja e para a teologia, bem como a receptividade que este Concílio encontrou na América Latina, principalmente na Conferência de Medellín. Para acentuar que este contexto se identifica com o nascimento da TdL, trazemos aqui uma contribuição de García Rubio:

O que se deve destacar aqui é o fato de que nas Conclusões de Medellín, a relação entre a promoção humana e a salvação de Cristo é considerada preferentemente à luz da libertação. Na América Latina, vive-se um momento de intensa aspiração e busca de libertação. A Igreja anuncia a salvação-libertação de Deus em Cristo e é portadora de uma libertação anunciada e dirigida ao homem concreto latino-americano que tenta superar toda dependência desumanizante. O termo e a realidade da libertação convertem-se, assim, no contexto latino-americano, em profundo vínculo capaz de unir a libertação política, sócio-econômica e cultural, de um lado, e a libertação do pecado que possibilita a comunhão de amizade com Deus e com os irmãos, de outro. União que elimina as separações dualistas, evitando igualmente as identificações e confusões simplificadoras. Pode-se, pois, afirmar que nos documentos de Medellín encontramos uma incipiente teologia da Libertação⁶⁵.

⁶³ Cf. BOFF, Lina. Op. cit., p. 135.

⁶⁴ Cf. RUBIO, A. G. Op. cit., p. 45-46. Ver também: PAULO VI. *Populorum Progressio*, n. 21.

⁶⁵ RUBIO, A. G. Op. cit., p. 52-53.

Assim sendo, o nascimento da Teologia Latino-Americana da Libertação, além de caracterizar-se por um quadro específico do contexto histórico de sua origem, tem também como critério fundante o importante contexto eclesial de Medellín, à luz do Vaticano II. Como a intenção da Conferência foi fazer um ressoar, de forma sólida e eficaz, dos apontamentos conciliares dentro do contexto latino-americano, propondo outro caminho de desenvolvimento, ancorado, naquele instante, na justiça, na promoção humana e na paz, percebeu-se, entretanto, que tal empreendimento teria de ser feito dentro de uma prática eclesial determinada e específica. Surge, desta forma, a necessidade de uma teologia própria, que pudesse tecer um tom crítico sobre sua atuação a partir de dentro, em uma práxis correspondente. Entender o contexto para poder se inserir e, com esta percepção, iluminar a realidade com os olhos da fé, sendo, nesta prática, um instrumento de mudança, foi, com certeza, uma situação essencial e autêntica que aqui se fez. É evidente que, a influência deste contexto eclesial não se encerra em Medellín, pois a esperança que se desenvolveu transcorre pelo modo de ser Igreja neste continente⁶⁶; reafirma-se esta condição em Puebla e lançam-se as consequências desta prática latino-americana para toda a Igreja e para toda a teologia.

4.1.1.3

Reflexões teológicas atuais deste contexto histórico e eclesial

Esta questão eclesial e histórica que vem como pano de fundo da Teologia Latino-Americana da Libertação não se encerra nestes episódios apresentados. O contexto de seu nascimento corresponde a um período específico do continente latino-americano, marcado na década de 60 e 70 do século XX por ditaduras militares, subdesenvolvimento social e humano, pobreza latente, exclusões, falta de liberdade, neo-colonialismo, violência, dependência estrangeira etc. Havia também as questões eclesiais de um continente que à luz do Concílio Vaticano II não quis mais ser uma Igreja-reflexo e nem quis ter também uma teologia deste âmbito; buscou-se, decididamente, algo novo, uma nova imagem de Igreja que

⁶⁶ Cf. BOFF, Lina. Op. cit., p. 140-153.

tivesse impacto concreto na vida das pessoas, que partilhasse de suas histórias e de suas vidas, que vivesse as suas tristezas, angústias e esperanças.

Entretanto, o momento histórico e eclesial que vivemos hoje apresenta-nos mudanças significativas e as situações ampliaram-se e tornaram-se novas. Do mesmo modo como apresentamos no capítulo 2 do nosso trabalho, quando refletimos sobre o *locus* da esperança no contexto atual, ressaltamos novamente, que existem na atualidade inúmeras mudanças nas esferas e nas composições sociais e eclesiais, tanto no relacionamento com as pessoas, no mundo do trabalho e familiar, na busca do sentido do ser etc, quanto, e, também, em âmbito mais espiritual e religioso. Nestas novas condições, a TdL não abandona aquilo que foi, nem mesmo a sua origem, mas procura, a seu modo e, criticamente, atualizar-se no contexto presente para entrever o momento *kairós* que se aproxima.

Atualmente, existem outras implicações eclesiais que suscitam na teologia uma nova postura e um novo discurso, mas, mesmo em torno a estes fatos, uma teologia contemporânea que queira oferecer uma resposta convincente ao mundo que a rodeia deve, antes de tudo, ancorar-se nas verdades de fé e na tradição teológica e eclesial que traz, e, além disso, estar disposta a um diálogo aberto e profícuo com a sociedade; próprio da TdL. Baseando-se no Concílio Vaticano II: ouvir os sinais dos tempos.

No seu aspecto histórico e eclesial percebemos que houve momentos em que a TdL encontrou uma posição favorável e houve outros em que ela foi percebida como uma teologia “intransigente” e “marginal”⁶⁷. Diz Leonardo Boff que “a Teologia da Libertação é uma teologia incompreendida, difamada, perseguida e condenada pelos poderes deste mundo”⁶⁸. Tal fenômeno acontece ainda hoje e, às vezes, deriva de uma má interpretação e falta de conhecimento, pois a TdL nunca pretendeu ser uma teologia de oposição à teologia tradicional e oficial da Igreja, ao contrário, trata-se de uma teologia que absorve elementos já consolidados e os *relê* num contexto distinto⁶⁹. Não se trata, portanto, de uma

⁶⁷ Diz Libanio sobre este assunto: “Se a TdL é um fato sociopolítico, é muito mais ainda um fato eclesial. Por sua própria natureza, ela quer ser uma reflexão da fé em vista da comunidade, da pastoral. Entretanto, se por definição é eclesial, torna-se, porém, um fato eclesial somente quando seu impacto e relevância adquirem dimensão suficiente, a ponto de despertar a consciência da Igreja. A TdL afetou a consciência da Igreja universal, latino-americana e do Brasil”. LIBANIO, J. B. Op. cit., p. 25.

⁶⁸ BOFF, L. Op. cit., p. 129.

⁶⁹ Cf. Ibid., p. 30-36. Libanio faz uma boa leitura desta realidade eclesial e aponta os diversos documentos eclesiais que interagem com a TdL. Aponta para isso as intervenções oficiais do

nova teologia, mas sim, de *um novo jeito* ou de *um novo modo* de se fazer teologia. Para isso, faz-se uma leitura da realidade, contextualizando a reflexão a partir de uma práxis correspondente, vivida em uma experiência de fé. Pode ser também colocada como uma Teologia do Político, no sentido de que aquele que a faz, o teólogo, está inserido nesta “Polis” e responde a uma situação contextual⁷⁰. Esta é uma linha de pensamento muito bem elaborada por Clodovis Boff em sua obra, fruto de sua tese doutoral: “*Teologia e Prática: a teologia do político e suas mediações*”⁷¹. Atualmente, no debate recente da TdL, Clodovis Boff tem defendido que se desenvolva uma teologia “*em dimensão*” libertadora, entendendo que, esta é uma mediação importante para o “*todo*” teológico⁷².

Mas, o que queremos destacar aqui, é que o principal desta teologia como de qualquer outra é que a sua reflexão deve estar precedida por uma questão de fé. É a fé que ilumina a realidade e faz com que o teólogo, visto aqui como sujeito político e eclesial, possa entender a verdade de fé que se revela no transcorrer da história. Esta fé e a dinâmica que a envolvem farão a teologia se perguntar sobre a esperança e onde ela se encontra no contexto atual. Em todo este percurso, o teor da TdL permanece o mesmo, mas amplia-se o seu horizonte para as novas perspectivas da atualidade.

4.1.2

Fundamentos e reflexões desta teologia

Tendo já definido o contexto histórico e teológico em que surge esta teologia, é importante apresentar os fundamentos e reflexões que se desdobram em sua prática. Por se tratar de uma teologia contextual e ter como ponto de partida a práxis de fé vivida dentro do continente latino-americano, marcado por

Magistério eclesiástico e como esta perspectiva teológica foi se moldando no decorrer dos tempos. Há a menção dos documentos pontifícios e da carta de João Paulo II aos bispos do Brasil (ambos já mencionados na nota 1). Comenta-se dos processos de Leonardo Boff e Gustavo Gutiérrez. Há a menção da CNBB, da CRB, da CLAR e outros institutos e pastorais.

⁷⁰ Cf. RUBIO, A. G., p. 79-84.

⁷¹ Ver: BOFF, C. *Teologia e Prática: Teologia do político e suas mediações*, 1978.

⁷² Cf. Id. Volta ao fundamento: réplica, p. 925-927. Contudo, esta postura não em é si totalmente nova. Quando se comemorou 30 anos de TdL, Clodovis Boff já tinha apontado para esta posição: Cf. BOFF, C. Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois, p. 89-92. Mais ou menos dois anos antes, ele já faz esta abordagem em sua obra - também de referência - “*Teoria do Método Teológico*”, colocando a teologia “*em perspectiva libertadora*”. Cf. BOFF, C. *Teoria do método teológico*, 1999.

miséria, pobreza, violência e opressão, a TdL vê no conceito de pobre, um aspecto importante, de onde deve constituir-se o seu discurso. Para que este discurso tenha eficácia e coerência e torne-se relevante teologicamente, percebe-se a necessidade de se elaborar um jeito próprio de se fazer esta teologia; busca-se um método que seja capaz de levar em conta todas estas particularidades com uma leitura crítica da realidade e, iluminando a mesma a luz da fé cristã e de sua tradição. Todas as temáticas que serão desenvolvidas por esta teologia devem ter esta perspectiva metodológica e, uma vez que são alimentadas e desenvolvidas a partir de uma experiência de fé junto ao povo latino-americano, diretamente na prática, pode-se perceber a esperança que se desvela nesta teologia.

4.1.2.1

Uma teologia a partir do contexto do pobre

Fazer uma teologia a partir do ponto de vista do pobre constitui uma opção essencial para a TdL, que não enxerga o pobre como pobre, mas dá a este pobre um rosto e uma identidade própria. A TdL lê a sua história e condição, coloca-se a seu lado e o ajuda a ser sujeito de sua liberdade, pois alimenta a sua fé num Deus que se faz presente, num Deus que é capaz de descer, que se despoja de si mesmo, que se rebaixa (cf. Fl 2,6-9) e que nos encontra; ao nos encontrar participa da nossa vida e da nossa história, sente as nossas dores, tristezas, fraquezas e alegrias, vive intensamente a humanidade por amor, e é só por esta razão que ele nos conhece plenamente e nos chama a uma nova vida. Esta opção pelos pobres, segundo Leonardo Boff, “encontra seu fundamento na própria natureza de Deus-Vida”⁷³. É o encontro fecundo com o Reino de Deus de Jesus, que nas palavras de Medellín se traduz em um Reino de “Justiça, amor e paz” (DM 1, n. 3).

Neste mesmo raciocínio teológico, que provoca a teologia a um despojamento para junto do pobre, o mesmo documento de Medellín que acabamos de citar diz que é o mesmo Deus que na plenitude dos tempos (cf. Gl 4,4) “envia seu Filho para que feito carne, venha libertar todos os homens, de todas as escravidões a que o pecado os sujeita: a fome, a miséria, a opressão e a ignorância, numa palavra, a injustiça e o ódio que têm a sua origem no egoísmo

⁷³ BOFF, L. Op. cit., p. 135.

humano” (DM 1, n. 3). Assim, a função da TdL que reflete a partir do pobre, tem a intenção de, à luz de Cristo, libertar a tudo e a todos. Só quando a pessoa se sente sujeito de sua própria história é que ela é capaz de agir em nome de uma esperança que tenha por meta amor, justiça e paz, que possa vencer a morte e desvencilhar-se da situação de opressão.

Em situações assim, ao lado dos pobres, há sempre dois grupos de pessoas: aqueles que conseguem resistir e lutar com mãos próprias pela justiça (deles e dos demais) ao lado daqueles que não conseguem ou não tem a mesma sorte. Dentre estes aparecem os mais fracos e vulneráveis, e dentre estes os menores entre os menores, os pobres, as mulheres, os doentes e as crianças. Algo próximo aos “pequeninos” do Evangelho de Mateus (cf. Mt 25,31-46), que já citamos anteriormente. Clodovis Boff diz: “*os pobres e os que lutam pela justiça*. Ou seja: os que têm fome de pão e os que têm fome de justiça”⁷⁴. Algo próximo da história do Antigo Israel que pela Lei de Deus descrita no Deuteronômio deveria proteger aqueles que eram mais fracos e vulneráveis no seu convívio: o estrangeiro, o órfão e a viúva⁷⁵.

É neste sentido que este grito por libertação se faz ressoar também na Igreja deste continente, que encontrou verdadeiros discípulos de Cristo, que decidem ir contra tudo e todos para estar ao lado daqueles que mais sofrem e precisam de seu amor e auxílio, até mesmo quando este tudo e todos são também partes integrantes da estrutura eclesial, haja vista os inúmeros conflitos que esta teologia encontrou no seio da Igreja Católica⁷⁶. No entanto, esta atitude de defesa

⁷⁴ BOFF, L.; BOFF, C. *Teologia da Libertação no debate atual*, p. 17. Grifos do autor.

⁷⁵ Estas referências ao estrangeiro, ao órfão e a viúva aparecem de maneira explícita por seis vezes no Deuteronômio: Dt 10,12-22; Dt 16,9-12; Dt 24,17-21; Dt 26,12-15; Dt 27,11-26. Um estudo aprofundado desta trilogia encontra-se na tese doutoral da PUC-Rio de 2009: Cf. FRIZZO, A. C. *A trilogia social: estrangeiro, órfão e viúva no Deuteronômio e sua recepção na Mishná*, 2009.

⁷⁶ Diz Gutiérrez: “A Igreja da América Latina viveu e continua a viver, em grande parte, em estado de gueto. Surgida na época da Contra-Reforma, a comunidade cristã latino-americana foi marcada por uma atitude de defesa da fé. Esta postura foi reforçada, em alguns casos, pela hostilidade das correntes liberais e anticlericais do século passado e, mais recentemente, pelas duras críticas recebidas dos que lutam por transformar a sociedade atual, à qual a Igreja está estreitamente ligada. Isto a levou a buscar o apoio frente a seus eventuais adversários e assegurar o que acreditava ser uma tranquila pregação do Evangelho”. GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação*, p. 153. Podemos mencionar também aqui os dois documentos pontifícios, já citados anteriormente: CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Liberatis nuntius: Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*, 1984; CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Liberatis conscientia: Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação*, 1986. Como dado histórico, mesmo sabendo que não se trata do único episódio a este respeito, apontamos aqui o processo de Leonardo Boff junto a Cúria Romana em 1984. O conteúdo deste processo se encontra como apêndice na obra que originou a questão: BOFF, L. *Igreja: carisma e poder*, p. 335-367.

dos mais fracos e vulneráveis já se encontrava no período da colonização envolvendo a defesa de índios e negros que já mencionamos, como também nas inúmeras migrações para a América Latina e acontecem ainda hoje diante do povo explorado e fatigado dos nossos centros urbanos e zonas rurais, vítimas de um sistema que explora e obriga o ser humano a condições de *inumanidade*, carente de direitos e cheios de deveres para com um sistema que o destrói.

Esta opção pelos pobres é uma atitude profética com forte viés evangélico que em Lucas vê o olhar de um Deus que se volta para a humilhação de sua serva e, a partir do acolhimento desta pela graça e do Fruto que dela provém (cf. Lc 1,28-38), temos um Deus que eleva os humildes, derruba os poderosos de seus tronos e despede os ricos de mãos vazias... (cf. Lc 1,46-55). Há também a concordância com a missão e ministério de Jesus que na sua pregação sobre o Reino coloca estes pobres (pobres, pequenos, excluídos e marginalizados de seu tempo) como os prediletos de Deus, chamando-os de “Bem-Aventurados” (cf. Lc 6,20).

Hoje, nesta sociedade moderna e pós-moderna o novo rosto do *conquistador* tem muitas faces, às vezes nem é humana, mas representa uma *estrutura de pecado* alimentada pela ânsia de conquista e de poder, causadora de miséria e de alienação⁷⁷. Com certeza, há o fenômeno da mundialização e da globalização econômica que cria laços de miséria e pobreza, mortes e exclusões; todavia, não podemos ignorar que na atual sociedade existem outros fatores, também psíquicos e culturais que também favorecem este desnível social e humano. Nesta perspectiva, segundo Gutiérrez, as opções que os cristãos assumem na sociedade devem levar algumas indagações: “qual é o *significado da fé* numa vida comprometida na luta contra a injustiça e alienação? Como se articula a obra de construção de uma sociedade justa com o valor absoluto do Reino?”⁷⁸. Em outra passagem ele diz: “como dizer ao pobre, a quem são impostas condições de vida que expressam uma negação de amor, que Deus o ama?”⁷⁹. Do mesmo modo perguntam Leonardo e Clodovis Boff: como ser cristão num mundo de miseráveis?⁸⁰

⁷⁷ Cf. JOÃO PAULO II. *Laborem exercens*, n. 8.

⁷⁸ GUTIÉRREZ, G. Op. cit., p. 188. Grifos do autor.

⁷⁹ Ibid., p. 35.

⁸⁰ Cf. BOFF, L.; BOFF, C. *Como fazer Teologia da Libertação*, p. 20.

Estas são importantes perguntas da TdL e que ainda hoje merecem e devem ser respondidas. São importantes também, em vistas da aproximação que faremos com a Teologia da Esperança de Moltmann. Tais indagações articulam a construção de uma sociedade justa, ao mesmo tempo em que falam de um Deus-amor diante de um mundo, onde o amor está se tornando consumo e a justiça um elemento – em muitos casos – nulo. Respondê-las, torna-se, seguramente, um desafio teológico. Se a Teologia Latino-Americana da Libertação alimenta o seu grito e anseio dentro de uma esperança de Reino, viver esta esperança é seguramente esperar contra toda a esperança (cf. Rm 4,18). Tem a ver também com a novidade que sentimos com esta experiência transformadora, motivada pela graça de Deus em nós, e que é capaz de nos fazer vivenciar a fé e ter a audácia de proclamar a esperança cristã.

Muito embora todos os avanços que tivemos na América Latina nos últimos anos, os referidos questionamentos ainda permanecem atuais. É deste confronto que surge historicamente a TdL, “entre a urgência de anunciar a vida do Ressuscitado e a situação de morte em que se encontram os pobres da América Latina”⁸¹. Também, em outras palavras, é uma teologia que surge a partir do contexto do pobre, que o faz sujeito de sua própria história de fé e de liberdade, antecipa a este a esperança do Reino, vivenciada essencialmente em amor, justiça e paz.

Uma leitura de fé nos faz assim compreender que a irrupção do pobre na sociedade e na Igreja latino-americanas é, em última instância, uma irrupção de Deus em nossas vidas. Essa irrupção é o ponto de partida e o eixo de uma nova espiritualidade. Por isso, indica o caminho que nos conduz ao Deus de Jesus Cristo⁸².

Diante disso, a Igreja e a teologia que surgem desta reflexão seguem o exemplo de Jesus e do seu ministério e passam a se colocar ao lado destes “pequenos”, sendo como ele (Jesus) o próximo, aquele que está perto, que se comove e tem compaixão, que é capaz de enxugar as lágrimas e curar as feridas daqueles que sofrem. É uma Igreja e uma teologia que agem como o “Bom Samaritano” (cf. Lc 10 29,37) e como o “Bom Pastor” (Cf. Jo 10,11), ao mesmo tempo em que a Igreja e a teologia resgatam do sofrimento, elas têm a intenção e a

⁸¹ GUTIÉRREZ, G. Op. cit., p. 35.

⁸² Id. *Beber em seu próprio poço*, p. 42.

vontade de transformar a realidade. No entanto, só é possível optar pelos pobres e fazer uma teologia a partir de seu contexto, se antes a opção for por Cristo e pelo seu Reino (cf. Mt 6,33). Um Cristo que parte do Pai ao encontro da humanidade e de toda a criação, assume-a em seu ser, compartilha as suas dores, alegrias e esperanças; vive, plenamente, a proposta do Reino, torna-se caminho, verdade e vida (cf. Jo 14,6). Diante deste princípio epistemológico a teologia que daí se desdobra tende a ser relevante e eficaz. É por esta razão que há a identificação do Cristo no pobre e a Igreja e a teologia passam a ver no pobre o próprio Cristo, pois houve *antes* um movimento do próprio Deus, em Cristo, em favor deles e para eles, vivendo e estando com eles e, a partir deles, atingindo toda a humanidade e toda a criação.

4.1.2.2

Um novo jeito de se fazer teologia

Se entendermos que, para a teologia a fé é indispensável e esta fé é vivida contextualmente, é evidente que, a teologia vai se expressar de maneira a se identificar com o ambiente em que é produzida, caso contrário, ela será contraditória e alienante. Pois, de acordo com João Batista Libanio, “não há fé fora do contexto cultural em que vivemos. O universo cultural marca-nos a fé”⁸³. Entendendo que, a fé é a resposta a um chamado pessoal de Deus, esta resposta só pode ser dada por um ser humano real, concreto e histórico e que está intimamente ligado a um contexto particular determinado, com suas implicações históricas, sociais, culturais, políticas e religiosas. Portanto, “o ser humano, que responde ao chamado de Deus, é um ser inteligente, histórico, que vive dentro de determinado contexto social. Por isso a fé só pode ser entendida e vivida por ele nessa situação histórica”⁸⁴.

Se então, no Cristianismo, temos uma fé de advento, a espera de um Deus que vem e que nos apresenta o seu Reino, antecipando-nos o seu futuro aos olhos da fé e, convidando-nos a fazer parte desta comunhão através de um movimento de amor criativo e construtivo em perspectiva ao Reino vindouro, é certo que, na medida em que o conteúdo deste Reino futuro contradiz o presente em que

⁸³ LIBANIO, J. B. *Eu creio, nós cremos. Tratado da fé*, p. 41.

⁸⁴ *Ibid.*

estamos (especificamente, a pobreza, miséria, opressão e violência dos nossos povos), abre-se espaço para a inquietude, algo próprio da nossa condição humana⁸⁵. Esta inquietude, por sua vez, transforma-se na força transformadora que alimenta aquele que crê e que vê no Cristo ressuscitado e crucificado o seu futuro, mas também o seu presente. É aí que se encontra a missão da esperança cristã que nos desvela o futuro de Deus. Por isso que, também para a TdL a esperança é a alma que impulsiona o seu pensar e agir teológico; ela é o coração pulsante, é o sangue que circula em seu corpo e que mantém viva a chama da sua fé.

Nas palavras de Gutiérrez:

Por tudo isso a teologia da libertação nos propõe, talvez, não tanto um novo tema para reflexão quanto uma *nova maneira* de fazer teologia. A teologia como reflexão crítica da práxis histórica é assim uma teologia libertadora, uma teologia da transformação libertadora da história da humanidade, portanto, também da porção dela – reunida em *ecclesia* – que confessa abertamente Cristo. Uma teologia que não se limita a pensar o mundo, mas procura situar-se como um momento do processo por meio do qual o mundo é transformado: abrindo-se – no protesto diante da dignidade humana pisoteada, na luta contra a espoliação da imensa maioria da humanidade, no amor que liberta, na construção de uma nova sociedade, justa e fraterna – ao dom do Reino de Deus⁸⁶.

Comprendemos então que o contexto histórico e teológico desta teologia corresponde a uma teologia que, inspirada no Deus de Israel, ouve o clamor deste povo e decide por ser instrumento de libertação. Uma teologia que a partir do exemplo, vida, obra e mensagem de Jesus sente-se solidária e compartilha com os mais pobres e excluídos a esperança por liberdade e por um mundo melhor, mais digno, mais justo e mais humano. É uma teologia em que *se aspira* o Reino futuro e *respira-se* uma sensação de inquietude, capaz de gerar forças, trazer esperança e fazer viver. Apenas quando se entende este contexto e esta história, inserindo-se neles de forma concreta, tomando partido a partir de uma práxis comum e eficaz, é que se consegue compreender a Teologia Latino-Americana da Libertação. Desta forma faz-se eco a frase do Papa João Paulo II que diz que esta teologia, diante da situação de pobreza e opressão que se encontra o continente latino-

⁸⁵ Eis um ponto em que percebemos sintonia com a Teologia da Esperança de Moltmann que queremos aproximar.

⁸⁶ GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação*, p. 73-74. Grifos do autor.

americano, “é não só oportuna, mas útil e necessária”⁸⁷. Certamente que, o contexto de hoje não é o mesmo, mas estas características apresentadas pelo Papa João Paulo II podem muito bem encontrar consonância com novas realidades. Faz parte da metodologia teológica a sua contextualização.

Este jeito novo de se fazer teologia na América Latina e que foi apontado no texto acima por Gutiérrez, encontra força na própria tradição eclesial que desde a Patrística, passando pela Escolástica até os dias de hoje sempre se serviu de “bases” epistemológicas para mediar a sua reflexão teológica. Na verdade a teologia sempre encontrou na filosofia a sua parceria clássica⁸⁸, ou a sua mediação⁸⁹, apresentando a mesma como *ancilla theologiae* (serva da teologia). Todavia, a novidade que se busca na TdL é um encontrar-se com novas bases epistêmicas que tendem a oferecer um objeto material mais definido e concreto para o labor teológico que se pretende fazer. O que se busca não é um abandonar das antigas e clássicas posições, mas um ampliar, tendo em vista uma nova contextualização teológica a partir de uma práxis correspondente⁹⁰. Conforme o texto de Gutiérrez acima, a TdL é uma teologia que aparece como *reflexão crítica da práxis histórica* e, quando vista à luz da Palavra, ela “não só não substitui as demais funções da teologia, como sabedoria e como saber racional, mas as supõe e delas necessita”⁹¹. A TdL, portanto, “quer ser uma ‘nova maneira’ de fazer teologia. Ela propõe uma atitude de espírito ou um estilo particular de pensar a fé”⁹².

Mas, sobre isso, Leonardo e Clodovis Boff advertem que, “na raiz do método da Teologia da Libertação se encontra o laço com a prática concreta. É

⁸⁷ JOÃO PAULO II. *Carta aos Bispos da Conferência Episcopal dos Bispos do Brasil*, n. 5.

⁸⁸ Cf. RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*, p. 37-39. Ver também: ANDRADE, P. F. C. Op. cit., p. 162-169.

⁸⁹ Cf. BOFF, C. *Teologia e Prática*, p. 46.

⁹⁰ Clodovis Boff definiu inicialmente esta diferença entre a teologia clássica e a TdL e outras teologias da práxis como T1 e T2, dizendo que à teologia clássica corresponderiam os grandes tratados: Deus, Criação, Graça, Pecado, Escatologia etc, sendo, portanto, a T1. A TdL, por sua vez, corresponderia a T2, estando as voltas com as realidades subjacentes, como a cultura, a história, a situação sócio-política etc. Cf. *Ibid.*, p. 32. No entanto, a TdL, desde o seu início, também passou a visitar as temáticas clássicas da Teologia e apresentá-las com o seu olhar específico, diante da sua realidade. Evidentemente, sem anular o todo que foi produzido e arquitetado pela tradição teológica, mas ampliando o seu horizonte e colocando a problemática diante de uma nova postura e perspectiva. Já por aí, Clodovis Boff, em prefácio crítico de sua obra em 1993, muda a intenção de T1 e T2 para Momento 1 e Momento 2 (M1 e M2, respectivamente). A intenção que se coloca é que a perspectiva libertadora faz parte do todo da teologia, conforme aparece depois na *Teoria do Método Teológico*, conforme já relatamos.

⁹¹ GUTIÉRREZ, G. Op. cit., p. 71.

⁹² BOFF, C. Op. cit., p. 21.

dentro dessa dialética maior de Teoria (da fé) e Práxis (da caridade) que atua a Teologia da Libertação”⁹³.

Segundo eles,

é somente neste nexos efetivo com a prática libertadora que pode conferir ao teólogo um “novo espírito”, um novo estilo ou um novo modo de fazer teologia. Ser teólogo não é manipular métodos, mas estar imbuído do espírito teológico. Ora, antes de construir um novo método teológico, a Teologia da Libertação é um novo modo de ser teólogo. A Teologia é sempre um ato segundo, sendo o primeiro a “fé que opera pela caridade” (Gl 5,6). A teologia vem depois (não o teólogo), primeiro vem a prática libertadora⁹⁴.

A teologia, na sua essência, é um discurso sobre Deus, mas um discurso em linguagem humana, portanto, contextualizado em um período próprio e determinado, entretanto, é um discurso que se deve deixar envolver pelo mistério que se desvela. Assim, a TdL, com seu *novo jeito* ou *nova maneira* de atuar, procurou trazer as verdades da fé ao seu contexto, melhor, perguntou: como passar a verdade e a riqueza da fé cristã para o real e concreto deste continente? Como fazer com que o homem e a mulher latino-americanos encontrem na Palavra de Deus um alimento para a sua vida e descubram nela uma fonte de esperança? Logo de início, percebe-se que se teria de, obrigatoriamente, entender esta realidade. Havia a necessidade de uma *kénosis*, de um despojar-se na realidade latino-americana para compreendê-la em todo o seu parâmetro e amplitude, vendo ali, de modo específico, o olhar benevolente de Deus aos olhos do povo latino-americano.

Para entender esta realidade e não cair no risco de ser superficial e, como consequência, cair num discurso imposto à América Latina e de assistencialismo em relação aos pobres, buscou-se, para tanto, a metodologia dialética de Marx⁹⁵. O que não significa que se trata de uma teologia com viés marxista, maneira como foi acusada, erroneamente, por alguns de seus críticos; ponto que Clodovis Boff e outros teólogos da libertação já esclareceram bem⁹⁶. Trata-se, então, de utilizar a

⁹³ BOFF, L. BOFF, C. Op. cit., p. 42.

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Cf. Ibid., p. 48-49.

⁹⁶ Diz Clodovis Boff: “O marxismo é uma questão segunda e periférica. Quando assumido, o é apenas *parcialmente* e *instrumentalmente*, como, aliás, o fazem os papas, os bispos e muitos cientistas sociais hoje. Assim, é a fé que assimila ou subsume elementos do marxismo e não o contrário. E assimila-os a partir da realidade dos pobres, portanto transformando-os profundamente, de tal sorte que não se trata mais de marxismo, mas simplesmente de

ferramenta dialética como instrumento para *ler* e *compreender* a realidade a partir de dentro, através do seu contexto e história determinados, ouvir o que esta realidade nos diz, como diz e por que diz.

Desde o seu início a TdL entendeu que o pobre está presente em seu discurso e é ele que deve ser libertado, pois se vê no pobre o rosto do Cristo que sofre (cf. LG n. 8g). Mas, entende-se também, que uma coisa é fazer “*para*” os pobres e outra, muito diferente, é fazer “*com*” os pobres. Esta foi uma característica importante e muito bem assumida pela Teologia Latino-Americana da Libertação. Estar junto dos pobres faz com que o teólogo – compreendido aqui como aquele que interpela a fé e a revelação de Deus ao lado do povo sofrido e empobrecido – participe de suas lutas, sonhos, angústias, dores, esperanças e conquistas e procure responder a estas interpelações estando ancorado pela fé no Deus da vida. Ao participar desta história, ele se junta a eles na experiência de libertação e começa a viver e “descobrir, ou redescobrir, algo que trazia muito profundamente em si mesmo: Deus quer a vida daqueles que ama”⁹⁷. Por isso que se entende a TdL como uma ação segunda, precedida da opção do amor por aqueles que sofrem.

Assim sendo, percebemos que o “*ver*” a realidade tornou-se uma tarefa fundamental. Dentro do despertar da TdL, cada teólogo viveu e o fez a sua maneira, partindo sempre da práxis eclesial junto ao povo, uma práxis junto

entendimento crítico da realidade”. BOFF, L.; BOFF, C. *Teologia da Libertação no debate atual*, p. 29. Grifos do autor. Na mesma obra ver também: p. 68-77. Em outra obra, Clodovis e Leonardo Boff esclarecem: “No que toca à relação com a teoria marxista, limitemo-nos aqui a algumas indicações essenciais: 1º) Na Teologia da Libertação o marxismo nunca é tratado por si mesmo, mas sempre *a partir e em função dos pobres*. Situado firmemente ao lado dos pequenos, o teólogo interroga Marx: ‘Que podes tu nos dizer da situação de miséria e dos caminhos de sua superação?’ Aqui se submete o marxista ao juízo do pobre e de sua causa e não o contrário. 2º) Por isso, a Teologia da Libertação usa o marxismo de modo puramente *instrumental*. Não o venera como venera os Santos Evangelhos. E nem sente a obrigação de dar conta aos cientistas sociais do uso que faz das palavras e ideias marxistas (se as usa corretamente ou não) a não ser aos pobres, à sua fé e esperança e à comunidade eclesial. Para sermos mais concretos, digamos aqui que a Teologia da Libertação utiliza livremente do marxismo algumas ‘indicações metodológicas’ que se revelam fecundas para a compreensão do universo dos oprimidos, entre as quais: – a importância dos fatores econômicos, – a atenção à luta de classes, – o poder mistificador das ideologias inclusive religiosas, etc. [...]. 3º) Por isso também o teólogo da libertação mantém uma relação decididamente crítica frente ao marxismo. Marx (como qualquer outro marxista) pode, sim, ser companheiro de caminhada (cf. Puebla, n. 554), mas jamais pode ser ‘o’ guia. ‘Porque um só é o vosso guia, o Cristo’ (Mt 23,10). Se assim é, para um teólogo da libertação o materialismo e ateísmo marxista não chegam a ser sequer uma tentação”. BOFF, L.; BOFF, C. *Como fazer Teologia da Libertação*, p. 50-51. Ver também: BOFF, C. *Teologia e Prática*, p. 54-57. Id. *Cartas teológicas sobre o socialismo*, 1989. Outros autores: LIBANIO, J. B. *Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo*, p. 173-207. ANDRADE, P. F. C. Op. cit., p. 169-200. RUBIO, A. G. Op. cit., p. 236-245.

⁹⁷ GUTIÉRREZ, G. *Beber em seu próprio poço*, p. 42.

aquele e aquela que sofrem. A partir daí, cada teólogo da libertação desenvolveu a sua metodologia⁹⁸, inicialmente com forte viés europeu, pois ali se encontrava a “grande escola” e os “grandes interlocutores” e depois, com novidade, no modo de fazer, procurando uma linha própria e uma sistematização condizente⁹⁹.

Nesta parte que segue do nosso trabalho, para dar um enfoque mais sistemático sobre este novo jeito de se fazer teologia, destacamos aqui o método desenvolvido por Clodovis Boff, que define o método da TdL em três mediações: a *mediação sócio-analítica*, a *mediação hermenêutica* e a *mediação teórico-prática*¹⁰⁰. De maneira simples, mas detalhada, passamos agora para cada uma destas mediações que constituem a metodologia padrão da TdL¹⁰¹.

1. A *mediação sócio-analítica* é a que responde por apresentar à teologia o seu objeto de estudo. É, praticamente, o *ver*, com o qual nos defrontamos com a realidade contextual e passamos a entender e a conceber a sua estrutura sócio-política, sua problemática, situações de conflitos, enfim, tudo o que circunda a realidade que será objeto material de estudo, uma vez que “tudo é teologizável”¹⁰². É quando o teólogo passa a ver o mundo com os olhos do mundo, vê e sente de perto a situação de pobreza e de miséria que perpassa por esta situação preponderante. Dentro desta situação o teólogo passa a buscar as causas da pobreza e da opressão, visualiza a realidade e dialoga com ela. Compreende que o pobre tem um rosto e uma história; não se trata, contudo, de

⁹⁸ Nas palavras de Clodovis Boff: “quando os ‘teólogos da libertação’ são intimados a expor o seu ‘método’, eles nada mais fazem senão retomar as ‘posições’ mencionadas tecendo ao seu redor comentários diversificados. Seu ‘método’ é a voz de sua própria prática teológica. Assim, eles não fazem a diferença entre ‘teologia’ e ‘modo de teologizar’, entre saber e método”. BOFF, C. *Teologia e Prática*, p. 22. Grifos nossos.

⁹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 21-34.

¹⁰⁰ Cf. *Ibid.* A referida obra de Clodovis Boff desenvolveu de maneira sistemática cada uma destas mediações, dividindo a obra em três seções, correspondentes a cada mediação.

¹⁰¹ O que não significa que este seja o único método, uma vez que a TdL procura se valer da relação entre teoria e prática, tendo como ponto de partida o contexto do pobre, visto num sentido coletivo, junto a uma estrutura de opressão e de exclusão que envolve a sociedade. O modo como esta ação é concebida pode ter variações metodológicas, no entanto sempre há uma referência com a práxis. Lembrando também que muitos teólogos descortinaram o seu método, a partir de suas próprias experiências eclesiais e sociais. Paralelo ao modelo das três mediações apresentado por Clodovis Boff, destacam-se também uma reflexão de João Batista Libanio e de Juan Carlos Scannone, da Argentina. Cf. ANDRADE, P. F. Op. cit., p. 77-81. Indicamos também uma reflexão feita por Enrique Dussel sobre o método da teologia latino-americana: DUSSEL, E. D. *Liberación y cautiverio: debates en torno al método de la teología en la América Latina*, 1975. Indicamos também aqui o livro de Francisco de Aquino Junior, que trata sobre o método da TdL segundo Ignacio Ellacuría. O livro é resultado de sua tese doutoral: AQUINO JUNIOR, F. *A teologia como inteligência do reinado de Deus*, 2010.

¹⁰² BOFF, C. *Teoria do método teológico*, p. 46.

um rosto individual, mas de um rosto *coletivo*, que tem suas características e peculiaridades¹⁰³. Dentro de um contexto determinado, condicionam-se outros inúmeros contextos, com histórias distintas que se somam no tocante de uma única história de opressão¹⁰⁴. Trata-se de uma abordagem que se percebe através da práxis, pois o teólogo está inserido neste contexto, que, ao mesmo tempo, servirá de referência para a própria práxis¹⁰⁵, iluminada, precisamente, por um conteúdo hermenêutico, aplicado formalmente à luz da fé.

2. A *mediação hermenêutica* se constitui no próximo passo desta teologia, que tem a tarefa de iluminar esta realidade à luz da fé e da Palavra de Deus. É quando o teólogo condiciona o *ver* da mediação anterior aos olhos da fé e interpela “a relevância histórica ou pastoral de se desenvolver este ou aquele tema”¹⁰⁶. Neste momento, o teólogo conduz esta realidade interpelada diante das verdades da fé cristã e deixa que esta a ilumine e aponte o caminho que deve ser percorrido pela teologia. É o momento em que o discurso torna-se, *formalmente*, um discurso teológico¹⁰⁷. Todavia, uma vez que a opção foi de descer até a realidade e de caminhar junto com os empobrecidos do mundo, o teólogo passa a participar com eles desta caminhada e movimenta-se dentro de uma esperança comum. Por certo, a concepção de Deus que daí parte será de um Deus que liberta e que se faz presente, que ouve o chamado e se torna atuante em perspectiva de amor solidário. O teólogo passará agora a interpretar o mundo e o sofrimento à luz da revelação de Deus e aí condicionará o seu discurso. Expressões como salvação, graça e ressurreição ganham um tom mais profético e escatológico¹⁰⁸, na medida em que a esperança cristã se torna presente em meio a um mundo sem vida que se vê agora diante do Deus da vida. Faz-se, então, uma leitura crítico-libertadora da própria tradição da fé e se pergunta como que ela responde a situação apresentada¹⁰⁹. Procurar-se-á uma coerência entre a prática cristã e a prática

¹⁰³ Aspecto já comentado por nós e que é um ponto muito bem enfatizado por Leonardo e Clodovis Boff, bem como por demais teólogos da libertação que tratam desta realidade. Para eles a opção dialética é que favorece ter essa visão do coletivo: Cf. BOFF, L.; BOFF, C. *Como fazer Teologia da Libertação*, p. 48.

¹⁰⁴ Cf. *Ibid.*, p. 51-56.

¹⁰⁵ Cf. BOFF, C. *Op. cit.*, p. 42.

¹⁰⁶ *Id.* *Teoria do método teológico*, p. 46.

¹⁰⁷ Cf. BOFF, L. BOFF, C. *Como fazer Teologia da Libertação*, p. 57.

¹⁰⁸ Cf. *Ibid.*, p. 58.

¹⁰⁹ Cf. *Id.* *Da Libertação*, p. 18.

salvífica de Deus apresentada na Sagrada Escritura e descrita na vida e atuação de Jesus de Nazaré.

3. Por fim, a *mediação teórico-prática*, ou também chamada de mediação prática ou prático-pastoral, caracteriza-se por um movimento que “sai da ação e leva à ação”¹¹⁰, sai da práxis e leva à práxis. Tendo já a visão da realidade e relido esta à luz da fé e da tradição teológica, o teólogo parte agora a uma ação concreta diante do contexto em que está inserido, orientado e com uma ação pastoral determinada¹¹¹. Tem-se aí a ação política, pastoral e comunitária, a inserção social nos processos de libertação, o discurso coerente e aliado a uma prática etc. Esta mediação torna-se assim responsável por proporcionar a TdL um caráter público, pois esta não se restringe apenas aos grandes discursos e documentos eclesiais, mas os recolhe, os absorve e os aplica diante da realidade em que se vive e experimenta a sua fé. Esta mediação prática encontra a sua eficácia diante do que foi iluminado pelas mediações anteriores e busca, num sentido teológico, a concretização do Reino de Deus, experimentado já neste mundo, mas com total abertura ao transcendente, portanto, também escatológico. Se partirmos do ponto de que somos alimentados pela esperança, esta mediação traduz-se formalmente na missão desta esperança; na consciência que caminhamos em direção a um futuro prometido e que somos convidados por Deus a fazer parte deste novo horizonte, que ainda é para nós objeto de espera, haja vista que a última palavra só será dada por Deus e por seu futuro¹¹². É desta forma que Clodovis Boff termina a sua obra *Teologia e Prática*.

Compreende-se assim um novo jeito de se fazer teologia, através do qual o discurso exige a práxis, fortalece-se pela fé e se destina a ela novamente.

¹¹⁰ Id. *Como fazer Teologia da Libertação*, 67.

¹¹¹ Indicamos aqui duas obras: a primeira de Juan Luis Segundo, própria da década de 70, que reproduz uma visão entre Medellín e Puebla: SEGUNDO, J. L. *Ação pastoral latino-americana*, 1978. A segunda num teor mais recente, dentro das contribuições de Agenor Brighenti: BRIGHENTI, A. *A pastoral dá o que pensar*, 2010. Obviamente, existem inúmeras referências sobre o trabalho pastoral latino-americano, mas para este momento, tivemos a intenção de apontar dois momentos: um incipiente e um mais próximo a nossa realidade atual.

¹¹² Cf. BOFF, C. *Teologia e Prática*, p. 375.

4.1.2.3

Reflexões atuais de uma teologia da práxis

Ao caracterizarmos a TdL como uma teologia da práxis estamos afirmando que ela é uma teologia que parte, antes de tudo, de uma experiência de fé concreta, cujo conteúdo que dela provém exige uma práxis correspondente. Ela sai da práxis e retorna a práxis. Conforme já falamos antes, “ela sai da ação e leva à ação”¹¹³. Trata-se de uma experiência de fé que é vivida e contemplada por um ser humano concreto e real, que está inserido em um contexto determinado (histórico, político, social, cultural e religioso) e é neste contexto e com as pessoas que ali se encontram e com as situações que ali existem que ele faz a experiência comunitária (de *koinonia*) e vive a sua práxis. Nesta condição, a teologia que daí aparece, vem como situação segunda, pois resulta de uma experiência de fé anterior; uma experiência que se desenvolveu no transcorrer da história, no ouvir das palavras e no caminhar das pessoas; uma fé que se compreende encarnada na dinâmica da história humana.

No caso específico da TdL esta experiência é vivida junto ao povo sofrido, excluído e pobre, por quem se faz uma opção fundamental e se decide por caminhar ao lado, solidarizando-se à sua história, vivendo as suas dores e conquistas, tristezas e alegrias, partilhando e *com*-partilhando o *todo* que perpassa a sua existência. Ao inserir-se nesta práxis correspondente e, a partir do seu contexto, desenvolve-se um discurso, onde o teólogo, como sujeito político e eclesial, analisa criticamente todas as dimensões de exclusão, pobreza e opressão, interage com elas e, em meio a elas, procura na teologia uma ação libertadora, de caráter evangélico, que tenha tendência a ser eficaz. Dentro desta prática libertadora vive-se uma autêntica experiência de fé, encontrando-se com o Deus que liberta e cria diante de nós coisas novas; vivencia-se o Deus de Israel que ouve e sente o clamor do povo e decide por libertar; experimenta-se o clamor dos profetas que pedem justiça; iguala-se a Jesus em sua causa que chama para si os pecados do mundo e faz opção pelos pobres, mulheres, enfermos e crianças; ao mesmo tempo, antecipa-se a experiência do Reino, pois já se vive *em esperança* o seu futuro.

¹¹³ BOFF, L.; BOFF, C. *Como fazer Teologia da Libertação*, p. 67.

Por essa razão que, a TdL é considerada como uma teologia da práxis pois é feita junto a comunidade e a sociedade em que se encontra e de onde parte o seu discurso. Entram aqui a importância do engajamento pastoral, da vida em comunidade e eclesial, da partilha comum e da fé contemplada no cotidiano da história. Nesta concepção de teologia, o teólogo, aquele que reflete a fé a partir da práxis, tem claro o seu horizonte de atuação e sabe a quem se destina a sua teologia. Ele compreende o valor da libertação e torna-se, portanto, um agente desta proposta. Por estar inserido, ele sabe das vicissitudes cotidianas, sabe das lutas e das experiências, vive uma espiritualidade da libertação encarnada e contempla o mistério divino no cotidiano da história e da vida social. Entende-se aqui que a história humana não é outra história perante Deus, mas uma única história¹¹⁴, na qual Deus é o seu agente primeiro; é dele que tudo parte e é para ele que tudo se destina (cf. 1Cor 8,6; Rm 11,36).

Portanto, ao afirmar que a TdL é uma teologia de práxis, coloca-se na discussão que antes de tudo há uma práxis de Deus em nosso favor; pois toda a teologia tem na sua relação com Deus a sua fonte primeira. É Deus que parte em direção ao ser humano e a maneira como respondemos a esse movimento de Deus em nosso favor é o que caracteriza o nosso contato e encontro com este Deus na história. Deus sai em direção à humanidade, assume a criação em Cristo e sai em busca da ovelha que estava perdida (cf. Lc 15,4-7); sai em busca da humanidade para conduzi-la no transcorrer da história, levando a cabo a sua obra salvífico-criadora. Em Cristo, Deus é o “Bom Pastor” (cf. Jo 10,11), é aquele que é capaz de dar a vida por suas ovelhas (cf. Jo 10,11.15). As ovelhas o conhecem porque ele está junto a elas, participa de sua história, vive o seu cotidiano, ele as conhece e elas o seguem, ouvem a sua voz (cf. Jo 10,27). Esta é a atitude que se espera na práxis cristã da qual sairá uma teologia como reflexão crítica¹¹⁵, uma práxis vivida a partir do seguimento de Jesus, um seguimento que é capaz de trazer para a vida cristã as opções concretas que Jesus fez em sua vida; é sair em busca e ir ao encontro do outro, colocando-se como próximo num mundo de estranhos¹¹⁶, colocando-se a ouvir num mundo de individualismos e exclusões.

¹¹⁴ Cf. GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação*, p. 204-205.

¹¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 73-74.

¹¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 252-253.

Resumindo: é estar a serviço do Reino e na vivência do Reino refletir, criticamente, a própria fé. Com o olhar no futuro de Deus, caminhar na missão da esperança.

4.1.3

Temáticas teológicas correspondentes à Teologia Latino-Americana da Libertação

A TdL trabalha com as mesmas temáticas que tangenciam a teologia tradicional e demais correntes e expressões teológicas que se construíram ao longo da história e que ainda se formulam na atualidade. Desta forma, ela se alimenta da mesma fonte bíblica e da rica tradição que se desenvolveu pela teologia dogmática em suas formulações. No entanto, a novidade trazida pela TdL, que se caracteriza como uma teologia da práxis e que tem um aspecto contextual, é a forma de abordagem das diferentes temáticas, aproximando-as, em reflexão, da realidade latino-americana em que está inserida.

Em seu discurso epistemológico prático há sempre a intenção de se ter como ponto de partida o contexto do pobre, na intenção de construir o seu discurso, assim, em uma *perspectiva* concreta e histórica. Nesta linha de raciocínio a TdL entende que a história divina e a história humana se concretizam numa mesma história salvífica¹¹⁷, pois o Deus criador, o Deus da vida e Libertador se encontra nesta história, ele a assume e a conduz rumo à consumação final.

Dito isso, sem ter a intenção de fechar o discurso em torno desta teologia, mas sim, levantar aspectos pertinentes de uma *esperança libertadora* para uma aproximação com a Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann, elencamos a seguir algumas temáticas que têm a intenção de favorecer um pouco mais, e de modo mais específico, sobre o teor que se desenvolveu neste labor teológico, próprio da Teologia Latino-Americana da Libertação. São temáticas próprias da teologia que ganham aqui um teor específico.

¹¹⁷ Cf. Ibid., p. 204-205.

1. *Deus*. Proporcionar em sua reflexão teológica um discurso sobre Deus é a tarefa primeira e fundamental de qualquer teologia, seja ela clássica ou contemporânea. Seguramente, esta prioridade e esta ordem primeira (de intenção, importância e relevância) não seria diferente com a TdL. A TdL em si não cria ou apresenta um novo conceito de Deus, ou descortina em sua prática uma nova fórmula através da qual justifica a sua ação política em favor dos pobres e desfavorecidos. A TdL, em seu formular, absorve tudo aquilo que se construiu a respeito de Deus no decorrer da história, desde a sua concepção bíblico-salvífica do AT, perpassando pelo NT no encontro com o Deus de Jesus (e em Jesus e Deus Jesus – o Cristo) até se encontrar nas grandes formulações dogmáticas do cristianismo que servem como base das verdades de fé. Compreende-se a apresentação de Deus em aspecto trinitário que se aproxima em forma de comunhão e de amor.

A grande novidade da reflexão teológica apresentada pela TdL no que compreende a temática de Deus, está em explorar o tema naquilo que já é adquirido, assimilado e formulado pela tradição teológica cristã, mas agora, em vista desta nova realidade. Amplia-se a concepção que se tem de um Deus que é amor e que tem a justiça como elemento de seu ser, aspecto muito desenvolvido nos textos sagrados e que encontra nos livros proféticos uma base de fundamentação. Quem ama a Deus e o conhece, pratica a justiça¹¹⁸. Busca-se compreender as características que se confere a um Deus compassivo, que se relaciona e que se destina a nossa história¹¹⁹; um Deus que é “pessoa” e que mantém relações com a sua criação; um Deus que faz Aliança com seu povo e as cumpre, que se mantém fiel mesmo na infidelidade humana; um Deus que é capaz de amar e de se doar totalmente, entregando a si mesmo como prova de seu amor; por isso mesmo, também é capaz de sofrer e de sentir a falta de amor e a violência que assola a sua criação; um Deus que sofre com aqueles que sofrem; um Deus que ouve o lamento do seu povo e decide por libertá-los. Portanto, um Deus libertador.

Nesta perspectiva de sofrimento e de amor a TdL identifica o rosto de Deus com o rosto dos pobres e de todos aqueles que sofrem e que são perseguidos por causa da justiça. Identifica-se com uma imagem de Deus que é pai e também

¹¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 247-250.

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 242-247.

fonte de esperança, num mundo, às vezes, carente de sentido e carente de esperança. Esta imagem de Deus é apresentada a nós pelo próprio Jesus, que nos traz um rosto amoroso de Deus para o mundo e que se torna parcial com os pequenos, em virtude de sua condição e como prova do seu amor. É o caminhar de uma vivência que perpassa de Jesus a seus discípulos a ponto de aparecer mais tarde a definição de que Deus é amor (cf. 1Jo 4,8.16). Diz Jon Sobrino: “Deus é amor para Jesus porque ama aqueles que ninguém ama, porque se preocupa com aqueles que ninguém se preocupa”¹²⁰.

Dentro desta concepção de Deus aparece a imagem de um Deus que liberta e, se o faz, é porque ama a sua criação e é capaz de tudo para estar junto a ela e trazê-la para junto de si (cf. Mt 18,12-14; Lc 15,4-7). Não se concebe então uma história de Deus separada da história humana, mas sim uma única história na qual Deus se faz presente e participa do seu contexto¹²¹. Diz Jon Sobrino que “Deus nunca aparece como um Deus-em-si, mas como um Deus para a história e, por isso como o Deus-de-um-povo”¹²². Não se tem a imagem de um Deus que age de fora, que se impõe ao mundo criado, mas a imagem de um Deus que irrompe na esperança do povo, que conhece as suas labutas e aflições, que se torna companheiro de jornada e antecipa a estes a alegria do encontro escatológico. Compreende-se que o primeiro ato amoroso de Deus se deu na própria criação¹²³, onde ele cria salvando e conduz desde então a sua criação a um fim-bom, ao *Éschaton*, à plenitude.

2. *Jesus Cristo*¹²⁴. Cristo é a última palavra do Pai, nele a revelação encontrou a sua plenitude e o que era promessa tornou-se cumprimento em sua pessoa (cf. Hb 1,1-2), em sua prática, em suas palavras e ações. É o que torna concreto e presente a ação de Deus no mundo¹²⁵. Jesus Cristo traz a nós um rosto

¹²⁰ SOBRINO, J. *Jesus na América Latina*, p. 182.

¹²¹ Cf. GUTIÉRREZ, G. Op. cit., p. 204-205. Conforme já citamos antes.

¹²² Cf. SOBRINO, J. *Jesus, o libertador*, p. 107.

¹²³ Cf. GUTIÉRREZ, G. Op. cit., p. 206-207.

¹²⁴ Todas as reflexões que se seguem nesta parte e que tratam da temática de Cristo na TdL, tem como base as seguintes obras: BOFF, L. *Jesus Cristo Libertador*, 2003; Id. *Paixão de Cristo, paixão do mundo*, 2007; Id. *A ressurreição de Cristo: a nossa ressurreição na morte*, 1986; SOBRINO, J. *Jesus, o libertador*, 1994; Id. *A fé em Jesus Cristo*, 2000. Id. *Jesus na América Latina: seu significado para a fé e a cristologia*, p. 1985; Id. *Cristologia a partir da América Latina*, 1983. Id. *O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*, 1994; RUBIO, A. G. *O encontro com Jesus Cristo vivo*, 1999.

¹²⁵ Cf. GUTIÉRREZ, G. Op. cit., p. 224-226.

amoroso de Deus, a quem chamava *pai (Abba)*, liberta-nos da escravidão do pecado e nos conduz à comunhão fraterna no Reino de Deus. Despoja-se da sua divindade (cf. Fl 2,6-9) e se torna pobre entre os pobres, participa da nossa história e de nossas lutas, faz da nossa esperança a sua esperança, mas abre a esta uma nova perspectiva ao demonstrar de forma concreta a realidade do Reino de Deus, que continua ainda como promessa futura, mas que já pode ser experimentado e vivenciado no transcorrer da história. Assim ele respondeu a João Batista sobre si mesmo: “os cegos recuperam a vista, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e aos pobres é anunciado o Evangelho” (Lc 7,22)¹²⁶. Gutiérrez diz que “Cristo não ‘espiritualiza’ as promessas escatológicas, dá-lhes sentido e cumprimento histórico hoje (cf. Lc 4,21), porém abre, igualmente, novas perspectivas, impulsionando a história para a frente, para a reconciliação total”¹²⁷.

Este breve resumo que foi exposto acima é o que se concebe tradicionalmente na cristologia e, a TdL, por sua vez, absorve e compreende também estas questões; todavia, a questão que toca à TdL é na identificação de Jesus Cristo com o povo pobre e explorado do continente (e também do mundo). Surge uma profunda identificação entre *aquele que crê* e *aquele em quem se crê* (Jesus Cristo). A cristologia que se faz compreende-se a partir da história de Jesus que vem do Pai e dele nos traz a promessa do seu Reino; um Reino que pode ser compreendido de maneira simples por amor, justiça e paz. Neste Cristo que vem, contempla-se a imagem do Deus libertador e compassivo e que em Cristo torna a sua ação eficaz, pois, agora, em Cristo, temos um Deus que sente aquilo que sentimos, que vive aquilo que vivemos, que experimenta as nossas dores e emoções e que oferece a nós uma proposta de mudança, vivida em esperança e experimentada pela fé.

¹²⁶ E. Schillebeeckx vê nesta passagem a constituição do *profeta escatológico*, com forte embasamento em Isaías: “Todavia, as ‘obras’ mencionadas são características, não do Messias da dinastia davidica, mas do messiânico ‘profeta escatológico’ como o judaísmo o entendia, no complexo de tradições de Is 26,19 (mortos ressuscitam), 29,9-10.18-19 (cegos vêem), 35,5-6.8 (igualmente, cegos vêem), 42,18 (surdos ouvem), 43,8 (cegos vêem, surdos ouvem), 61,1-3 (enlutados são ajudados, aos pobres anuncia-se uma notícia alegre; ver também 52,7). O Iógon Q é uma fusão de diversos textos de Isaías: é o catálogo de milagres da tradição cristológica a respeito do profeta do fim dos tempos”. SCHILLEBEECKX, E. *Jesus: a história de um vivente*, p. 180.

¹²⁷ Cf. GUTIÉRREZ, G. Op. cit., p. 224.

Há em Jesus um rosto de um Deus companheiro, com o qual aprendemos a repartir o pão e a sentar juntos ao redor de uma mesa, na qual somos todos iguais. Há em Jesus, no nazareno da Galiléia, um rosto pobre, um rosto marginalizado, fatigado e explorado, por essa razão tem-se uma identificação com aqueles que sofrem e que se sentem explorados e marginalizados.

Na sua práxis de vida, Jesus torna presente e visível o Reino de Deus, um Reino que continua ainda como promessa escatológica, mas que já pode ser vivido e sentido pelo povo. Por causa deste Reino, Jesus toma o partido dos pobres, excluídos e perseguidos. Ele acolhe em sua presença as mulheres, os enfermos e as crianças. Encontra junto com eles o rosto do explorador e ataca, firmemente, as estruturas de poder que destruíam esperanças e eram causadoras de violência, morte e opressão. Mostra-se firme e forte. Chama os pobres e os que choram de Bem-Aventurados (cf. Lc 6,20-23; Mt 5,3.5), mas adverte aqueles que os exploram e os fazem chorar (cf. Lc 6 24-26). Temos um Jesus que decide subir até Jerusalém (cf. Lc 9,51) e enfrenta de frente o poder político e religioso (cf. Lc 13,31-33). É preso, torturado, crucificado e morto (cf. Mt 26;27; Mc 14;15; Lc 22;23; Jo 18;19). Por se identificar com os *pequenos* e *baixos* da sociedade, assumiu um discurso profético e pagou o preço de sua audácia com a própria vida. Tamanho acontecimento fez com que todos aqueles que sofriam e eram perseguidos encontrassem nele uma fonte de identificação e de esperança, pois ele caminhou conosco até a morte, passou por todas as nossas angústias, viveu e sentiu o que sentimos, participou de nosso sofrimento, mas com Deus e em Deus, venceu a morte e apresentou-nos uma nova vida.

Este texto de Leonardo Boff sintetiza bem o que acabamos de apresentar:

Cristo morreu em consequência da atmosfera e situação de má vontade, ódio e fechamento sobre si mesmo em que os judeus e toda a humanidade viveram e ainda vivem. Jesus não se deixou determinar por esta situação, mas amou-nos até o fim. Assumiu sobre si tal condição pervertida; foi solidário conosco: morreu solidário para que ninguém mais no mundo devesse morrer solitário; Ele está com cada um para fazê-lo participar daquela vida que se manifestou na ressurreição: vida eterna em comunhão com Deus, com os outros e com o cosmos¹²⁸.

A esperança de um Cristo que vence a morte e oferece a nós a sua vida, é o que caracteriza o Cristo desta teologia. Um Jesus que decide por nós e em nosso

¹²⁸ BOFF, L. *Jesus Cristo Libertador*, p. 98.

favor levantou a sua voz contra os poderes do mundo. Foi *solidário* conosco e morreu *solitário* na cruz, mas tal atitude serve-nos de exemplo e testemunho para um agir solidário com um mundo que por Cristo não está mais solitário, mas em comunhão com Deus. Para aqueles que decidem pelo caminho de Jesus, propõe-se uma vida de seguimento, na qual devem, primeiramente, optar por Cristo; depois, optar pelas opções de Cristo, e, por fim, assumir as consequências desta opção. Quem quiser segui-lo, deve pegar a sua cruz e segui-lo na proposta do Reino (cf. Lc 9,23), se quiser ganhar a sua vida, vai perdê-la (cf. Lc 9,24). Há no seguimento de Jesus e em Jesus uma opção radical pelo Reino, por Deus e pela vida; quem o segue deve ter isso claro.

Nas palavras de Leonardo Boff: “Seguir Jesus é *pro-seguir* sua obra, *per-seguir* sua causa e *con-seguir* sua plenitude”¹²⁹. Aí sim ele dirá: “Vinde, benditos de meu Pai [...]. Pois tive fome e me destes de comer. Tive sede e me destes de beber. Era forasteiro e me acolhestes. Estive nu e me vestistes, preso e viestes verme” (Mt 25,34-36). Ao mesmo tempo ele dirá: “Vinde a mim todos os que estais cansados sob o peso do vosso fardo e vos darei descanso. [...], pois meu jugo é suave e meu fardo é leve” (Mt 11,28-29).

3. *Reino de Deus*¹³⁰. Quando a TdL reflete sobre o Reino de Deus ela tem presente as atitudes e ações concretas realizadas por Jesus em sua vida terrena. Ela concebe um conteúdo de Reino aliado às promessas do AT, que Jesus assume em sua prática de vida e amplia o seu horizonte, tendo em vista a Boa Nova por ele anunciada. Para Jesus, o Reino é a realidade última para a qual caminha toda a história e na qual o Pai tem a última resposta e é para o Pai que tudo se destina¹³¹. Esta afirmação é o que dá sentido à vida e atividade de Jesus¹³², é onde ele encontra força e motivação para o que deve fazer. É a concepção de um Reino prometido que atua, diretamente, nas causas do povo. Jesus traz uma concepção de Reino que não se sujeita às estruturas, mas as transforma e edifica diante delas um mundo novo. Na vida de Jesus encontramos um Reino que se vê e se sente;

¹²⁹ Ibid., p. 35. Grifos nossos.

¹³⁰ Todas as reflexões que se seguem nesta parte e que tratam da temática do Reino de Deus na TdL, tem como base as seguintes obras: BOFF, L. *Jesus Cristo Libertador*, 38-59; SOBRINO, J. *Jesus, o libertador*, p. 105-201; Id. *Jesus na América Latina: seu significado para a fé e a cristologia*, p. 121-189.

¹³¹ Cf. SOBRINO, J. *Jesus na América Latina*, p. 122-125.

¹³² Cf. Ibid., p. 125.

que se pode contemplar e tocar, que se pode vivenciar e questionar-se. Ao mesmo tempo em que irrompe na história humana este Reino transcende na própria pessoa histórica de Jesus. Baseando-se neste posicionamento de Jesus perante o Reino é que a TdL vai desenvolver o seu entendimento sobre o tema, pois vê nas opções de Jesus e na sua proposta de Reino, algo que lhe é peculiar e que corresponde às suas expectativas.

Uma vez que a TdL faz a sua reflexão a partir da realidade pobre e oprimida de seu povo, ela vai encontrar nestas circunstâncias aspectos que justificam as opções de Jesus na atualidade e vai trazer a esta realidade a proposta de Reino vivida e anunciada por ele. Quando Jesus anuncia o Reino, ele “não só promete essa nova realidade, mas já começa a realizá-la e mostrá-la como possível neste mundo”¹³³. Quando a TdL tenta resgatar para a vivência cristã e para a sua reflexão teológica atual os conteúdos do Reino de Deus, ela também, não quer só anunciar ou prometer uma nova realidade, mas quer inserir-se já e, eficazmente, na prática deste Reino. Mesmo sabendo que o Reino tem caráter de advento, de proximidade¹³⁴, sua espera já faz mudar os rumos de nossa história. Este é um ponto bem claro para a TdL ao discorrer sobre esta temática. “Reino de Deus significa uma revolução total, global e estrutural da velha ordem, levada a efeito por Deus e somente por Deus”¹³⁵. Agora, no momento em que a teologia acolhe esta proposta de Reino e se deixa guiar por esta perspectiva, sua atitude de espera e de advento, transforma-se também em atos concretos em vistas de uma transformação total, global e estrutural de toda a sociedade, movimentada pelo espírito de Deus que age em nós e que toma o Reino e sua promessa como meta definitiva e já atuante na história.

Se nas palavras de Medellín, o Reino pode ser traduzido em amor, justiça e paz, a proposta de Reino que surge nesta teologia, evidentemente, será uma proposta que versará o seu discurso e ação na promoção e na implantação de uma sociedade em que se possa contemplar o amor, a justiça e a paz. Apoiando-se na prática e vida de Jesus e na sua inquietude em favor do Reino, o teólogo que reflete, criticamente, esta realidade vai se sentir confrontado com o mundo que habita, onde amor, justiça e paz não estão presentes. Esta situação incômoda trará

¹³³ BOFF, L. Op. cit., p. 38.

¹³⁴ Cf. SOBRINO, J. Op. cit., p. 135.

¹³⁵ BOFF, L. Op. cit., p. 48.

para aquele que crê e reflete de forma crítica o que crê uma inquietude, e é nessa inquietude que surgirá o discernimento em favor da proposta do Reino. É o que tenta provocar em seu discurso e práxis a TdL.

A TdL não apenas fará um discurso sobre o Reino de Deus, mas vai tentar atuar, de maneira prática e objetiva, na construção deste Reino. Por esta razão, o discurso teológico deve estar sempre ancorado e em sintonia com a Igreja e com a sociedade. Em toda a proposta de Jesus há um caráter comunitário e é sobre este aspecto que deve se esperar e atuar na perspectiva do Reino de Deus.

4. *Igreja e comunidades de fé.* A maneira como a TdL vai fazer a sua reflexão sobre a Igreja decorre da proposta do Vaticano II que caracteriza a Igreja, em primeiro lugar, como Mistério de Deus (cf. LG 1-8), portanto, acentua-se o seu aspecto divino; mas, sobremaneira, fará o seu discurso teológico a partir do conceito de Igreja *Povo de Deus* (cf. LG 9-17). Dentro deste conceito, todos os fiéis batizados e, em virtude desta condição, incorporados a Cristo e a seu mistério, são participantes ativos desta comunidade de fé, sendo, como consequência, responsáveis pela edificação da mesma¹³⁶. O caráter de sinal e sacramento torna-se marca importante e que caracteriza esta noção de Igreja.

Valorizam-se, a partir desta concepção, os pequenos grupos e comunidades, onde os fiéis se reúnem para alimentar-se da Palavra de Deus e da Eucaristia, confrontam o evangelho com a luta da vida diária e buscam, comunitariamente, encontrar uma resposta coerente e autêntica sobre o ser cristão na sociedade. Destacam-se aí a importância que se projetou com as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) que deram à Igreja um novo âmago de esperança, numa eclesiogênese que parte da experiência de fé de um povo e que se torna sinal de esperança e de transformação¹³⁷.

¹³⁶ Salientamos aqui que a definição de Igreja que aparece na *Lumen gentium* é bastante ampla; ao mesmo tempo em que demonstra uma profundidade no seu conteúdo e proposta de salvação, apoia-se na concepção de Reino de Deus e amplia a sua extensão a toda a humanidade, sendo sacramento visível da unidade da salvação a todos: “Deus constituiu como Igreja a reunião de todos os que reconhecem Jesus como autor da salvação, princípio de unidade e paz. A Igreja é assim, para todos e para cada um dos homens em particular, o sacramento visível da unidade da salvação; estende-se a todas as latitudes e penetra toda a história humana, sem deixar de transcender a todos os tempos e limites” (LG 9g).

¹³⁷ Destacamos aqui as seguintes obras de referência: BOFF, L. *Eclesiogênese: a reinvenção da Igreja*, 2008; Id. *O caminhar da Igreja com os oprimidos: do vale de lágrimas à terra prometida*, 1998; Id. *Igreja: carisma e poder*, 1994; BOFF, C. *Comunidade eclesial, comunidade política*:

Ao contrário do que se pensou às vezes, as CEBs, característica forte deste modelo de Igreja, não quiseram ser um novo conjunto eclesial frente à Igreja institucional, mas sim, ser uma alternativa de Igreja viva frente ao povo sofrido. Vivem em comunhão, apoiadas na proposta de Reino e na proposta de sacramento e sinal de salvação. Foi uma maneira de se fazer com que este povo tivesse na Igreja o seu refúgio e pudesse, a partir dela, organizar a sua vida e a sociedade. Destacam-se aqui a importância dos diversos ministérios, sobretudo, os leigos, que passam a ser autênticos promotores de vida e de evangelização¹³⁸.

5. *O cristão e a sociedade.* Como ponto de chegada das temáticas que escolhemos para tratar sobre a TdL, partindo de Deus até o convívio do cristão na sociedade, fortalecido pela proposta de Cristo e do seu Reino e, alimentado pela vivência comunitária, perguntamos: qual é o papel do cristão na sociedade atual e de que forma ele pode atuar como instrumento de mudança e de transformação, imbuído pelo Espírito de Cristo, sendo sinal e presença do Reino de Deus neste mundo? Se a TdL é uma teologia que reflete a partir de uma práxis correspondente e ilumina esta realidade à luz da fé, esta deve ser uma pergunta constante dentro do agir e do ser cristão atuais. É o que vai caracterizar a sua inquietude e é a questão que vai confrontá-lo com sua esperança. Este futuro de Deus prometido e esperado na fé pode se tornar verdadeiro na prática concreta do dia a dia, na missão da esperança cristã?

Para responder estas duas perguntas acima devemos levar em conta, em primeiro lugar, que o cristão não age no mundo sozinho. Ele atua de maneira conjunta com a comunidade em que está inserido. Na comunidade o cristão faz a experiência do Reino, ouve a Palavra, alimenta-se da mesa do Senhor (Eucaristia), sente a presença de Deus e decide compartilhar com o mundo exterior (sociedade) aquilo que sentiu e que fez experiência; não por obrigação, mas por doação, por amor, por obra da graça. Tendo isso claro, percebemos que a ação do cristão no mundo atual vem como um desdobramento da ação divina, uma ação segunda, obra da graça, respondida a Deus pela fé.

ensaios de eclesiologia política, 1978; TEIXEIRA, F. *Gênese das CEB's no Brasil: elementos explicativos*, 1988;

¹³⁸ Destacamos o importante documento da CNBB a este respeito: CNBB. *Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*. Nº 62, 1999. Ver também: PARRA, A. *Os ministérios na Igreja dos pobres*, 1991.

Falar assim é dizer que o cristão (nós – Igreja) age no mundo porque é chamado por Deus, convocado (*ekklesia*) a uma missão, uma missão que busca o Reino de Deus e que pretende apresentar a sua presença de forma livre e gratuita, mostrando-se como caminho rumo a Deus, rumo à vida, rumo à plenitude. A partir daquilo que podemos aprender dos evangelhos sobre o caminho “inquieto” e “incômodo” de Jesus visualizamos que este caminho rumo ao *Deus que vem* (Advento) já proporciona aos que vivem na fé e na esperança um momento de encontro e de harmonia com Deus que se apresenta como amor. O Deus que vem com seu amor e nos convida a caminhar em sua direção já nos inspira de forma concreta. O simples fato de aceitar a sua vontade já transforma o nosso presente e aquilo que se encontra ao nosso redor. Esta experiência libertadora é o que o Papa Bento XVI chama em sua Encíclica *Spe salvi* de “esperança em ato”, pois não se comporta de modo passivo, frente ao Deus que vem com o seu Reino, mas já faz acontecer nesta terra e neste mundo a sua presença amorosa. É o que se afirma na oração do Pai Nosso e que o nosso autor (Moltmann) também faz: “assim na terra como no céu”¹³⁹.

É por essa razão que, a TdL, alimentada por esta perspectiva vai dirigir-se a práxis e colaborar para a construção de um mundo novo, onde reine a paz, a justiça, a solidariedade; um mundo onde não hajam mais divisões e exclusões; um mundo onde as oportunidades sejam frequentes a todos e a responsabilidade transpareça em cada agir. Imbuído deste espírito criativo o cristão parte em busca da realização da proposta de Deus, pois acolheu o seu pedido e pela fé decide fazer a sua parte.

Entretanto, a responsabilidade do cristão em meio a essas realidades vem do fato de que ele não terá uma ação a partir das suas vontades e ambições, mas a partir daquilo que recebeu de sua comunidade de fé e de sua experiência com Deus vivida junto à comunidade, que deve ser em todos os âmbitos libertadora, amorosa e gratuita. Ter responsabilidade cristã na atual sociedade é se deixar guiar pelo Espírito de Cristo e agir no cotidiano da vida iluminado por ele, com discernimento e coerência, aliando fé e vida, compromisso e responsabilidade, ao modo de Jesus terreno em seu caminho e práxis de vida. É o que propõe a TdL ao enfatizar a pessoa como sujeito de sua própria história.

¹³⁹ Cf. MOLTSMANN, J. *Vida, esperança e justiça*, p. 36.

Isto vai nos proporcionar fazer uma leitura correspondente do mundo em que estamos, com todas as suas variantes e vicissitudes, respeitando aquilo que ele é e propondo algo novo (Reino de Deus) naquilo que ele pode vir a ser, dentro do plano de Deus. Agir com responsabilidade cristã é ser maduro na fé, autêntico e coerente com a proposta do evangelho, sabendo inculturá-la no momento presente, ressaltando aquilo que é o seu conteúdo principal: Jesus Cristo e o seu Reino.

4.1.4

O anúncio da esperança desta teologia

Em toda esta nossa apresentação sobre a Teologia Latino-Americana da Libertação – que não esgotou a totalidade de seu conteúdo, apenas cumpriu o papel de trazer pistas de aproximação – ficou evidente, para nós, que a esperança que apareceu e motiva até hoje esta teologia, é uma esperança que sai do próprio contexto histórico e experiência de fé em que ela se desenvolve. De início, na década de 60 e 70 do século XX, tratava-se do contexto do povo pobre e oprimido do continente latino-americano, vítimas de um sistema político e econômico que carecia de respeito pela vida e pela dignidade de todos. Neste contexto que demonstramos, o papel da Igreja e da teologia tornaram-se peças fundamentais, pois propiciaram uma autêntica revolução no modo de agir e de pensar. A consciência de “dependência” fez ecoar um grito de “independência”; a falta de liberdade fez despertar a consciência para a libertação, e assim sucessivamente. O sentimento de impotência e de abandono fez surgir com toda a força, um sentimento de esperança contra toda a esperança, que se fortalece na fé pessoal e comunitária e que se concretiza, completamente, no amor. O contexto de hoje é outro, tem novas variações, novos desafios e novas perspectivas, mas o conteúdo da esperança continua sendo o mesmo.

O anúncio desta esperança só se torna possível a partir da experiência de fé do próprio povo que aqui se encontra e que se torna para esta teologia, sujeito de sua própria história e de sua própria fé. Uma fé que se alimenta pelo contato vivo e próximo com o Cristo pobre e sofredor. A experiência do Cristo pobre, abandonado e crucificado, aproxima-se aos inúmeros pobres, abandonados e “*crucificados*” da história. Há uma autêntica identificação para esta questão que

parte, primeiramente, de Cristo, que como rico se fez pobre (cf. 2Cor 8,9), que se despoja de seu poder e divindade e se torna semelhante aos pequenos da história. Neste movimento de Deus em nosso favor, Jesus, o Cristo, vive com eles, cea com eles, chora com suas histórias e celebra as suas alegrias. Esta experiência profunda de Deus em Cristo é o que faz ressurgir a esperança, alma desta teologia, importante virtude teologal cristã (cf. 1Cor 13,13). A nossa fé é esperança que se realiza, plenamente, no amor. Fé, esperança e amor. Verifica-se aqui o olhar solidário e amoroso de Deus com o seu povo. Um Deus que é capaz de sair da sua eternidade e adentrar na temporalidade da história, junto a um tempo limitado da criação; limita a totalidade do seu ser, mas atinge com isso o mais íntimo do ser humano; conhece-o por dentro, sabe de suas fraquezas e esperanças, e por amor o conduz à vida em plenitude.

Diante desta profundidade a esperança que se descobre transforma-se em força ativa e criadora, uma ação capaz de gerar mudanças e inquietudes, antecipa-se, contudo, a experiência do Reino. Não se trata de uma esperança passiva, mas de uma esperança ativa, numa profunda e autêntica ação, em consonância com o evangelho. Afirmamos que, esta esperança que é anunciada pela TdL alimenta-se das promessas escatológicas do Reino de Deus, mas ela se descobre e se desvela na prática concreta e na missão do próprio povo, ou seja, na missão da esperança cristã.

4.2

A Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann e a Teologia Latino-Americana da Libertação

Com base nos estudos apresentados no transcorrer deste trabalho, constatamos que a Teologia da Esperança (TdE) de Jürgen Moltmann nasceu em uma situação distinta da Teologia Latino-Americana da Libertação (TdL)¹⁴⁰, o que faz com que ela seja marcada por outro contexto histórico e teológico, no qual se desvenda a sua escatologia. Entretanto, dentro da proposta cristã e da teologia que

¹⁴⁰ A partir deste momento, para tornar mais objetivo o nosso trabalho, utilizaremos, em alguns momentos, a sigla TdE para caracterizar a Teologia da Esperança de Moltmann e a sigla TdL para caracterizar a Teologia Latino-Americana da Libertação. Esta última já estava sendo utilizada no decorrer deste trabalho.

se concebe no percurso de sua obra, ela comunga e anseia por um mesmo projeto de esperança, que é entendido na linha de pensamento do Deus que vem com o seu futuro e que por suas promessas suscita esperança e que sua ação neste mundo se realiza diante da missão da esperança cristã, que é o tema de nossa tese. A esperança de que fala o autor é suscitada por um movimento de Deus em favor de sua criação; um Deus que se doa e se entrega totalmente em Cristo; um Deus que abre para a humanidade o seu futuro e a convida para a comunhão eterna. Trata-se, em outras palavras, naturalmente, da proposta do *Reino de Deus*. Um Reino prometido já no AT e que é revelado em magnitude pelo evento de Cristo, traduzido, historicamente, por ações concretas iluminadas por este fim escatológico, ao qual tudo se destina (cf. 1Cor 15,28)¹⁴¹. É uma proposta de Reino que irrompe na história, que permeia os seus momentos e a transforma diante daquilo que é prometido.

Identificamos, também, no percorrer deste trabalho até aqui, que os desafios enfrentados por Moltmann em sua vida pessoal, comunitária e teológica aproximam-se muito de algumas realidades latino-americanas que são refletidas pela TdL. Citamos, por exemplo, a experiência de abandono e de solidão, o sentimento de exclusão, do compromisso social e político, da luta por justiça e direitos humanos, pela valorização das vítimas da sociedade e a inclusão daqueles que foram rechaçados em sua humanidade para serem sujeitos da teologia e da Igreja, a práxis da fé, entre outros. A diferença entre as duas teologias e o modo como concebem a esperança, decorre de que para a TdE de Moltmann, a esperança surge das promessas de Deus na história¹⁴²; já para a TdL, a esperança aparece em meio à prática do povo, numa experiência comunitária concreta e de vivência da fé, na práxis.

A TdL procura, a seu ver, colocar pessoas que se encontram nestas condições de pobreza e exclusão para serem sujeitos de sua própria história, libertando-as para uma vida nova com Deus e com os irmãos. Se retornarmos o olhar para Moltmann, teremos em mente que ele, a partir de sua condição pessoal e experiência vivida, sentida e refletida no campo de concentração, decidiu por se

¹⁴¹ Diz o texto bíblico: “E, quando todas as coisas lhe tiverem sido submetidas, então o próprio Filho se submeterá àquele que tudo lhe submeteu, para que Deus seja tudo em todos” (1Cor 15,28).

¹⁴² Diz Moltmann: “Nas promessas está anunciado o futuro oculto, o qual, por meio da esperança *que desperta*, age no presente”. MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 32. Grifos nossos.

tornar sujeito de sua própria história, encontrou em Deus um consolador e o seu refúgio, conseguindo nele forças para trilhar o seu caminho, constituído com fé e esperança. Com certeza, há aqui uma aproximação possível.

Na perspectiva desta aproximação notamos que sua teologia influenciou alguns pensadores da TdL e foi, ao mesmo tempo, influenciada por eles. Há uma mútua interpelação, que gerou e ainda é capaz de gerar novos discursos e posturas teológicas¹⁴³. Por esta razão, nesta parte do trabalho, tomamos a iniciativa de provocar uma aproximação destas duas teologias, a partir do contexto próprio de cada uma, baseando-se nos seus fundamentos e reflexões, sabendo das diferenças, mas trazendo a esperança que delas provém para o contexto atual. Perguntamos: de que forma, de que maneira, as esperanças despertadas pela TdE e pela TdL podem oferecer um discurso escatológico para a atualidade? Até que ponto as condições hodiernas interpelam o seu pensar e o seu agir?

Se, em nosso entendimento, constatamos que elas são duas manifestações teológicas contextuais e que o cotidiano de sua história diz muito a seu respeito, acreditamos que uma aproximação em vista desta nova perspectiva será de grande relevância para a teologia atual. Se a esperança é um elemento presente nas duas teologias, elas tendem a demonstrar ao mundo contemporâneo a sua resposta, pois a esperança não se encerra na história, mas abre os horizontes da história¹⁴⁴. O fim escatológico só se encontra em Deus e na sua plenitude, nós, por hora, vivemos alimentados por sua promessa e por aquilo que nos entrevê a fé; nós nos fortalecemos em esperança, que para Moltmann é fruto da promessa e que para a TdL é uma força que se desperta no meio do povo. Mas para ambas, Deus é o seu ponto de início e o seu fim. Aproximar esta intenção e compreendê-las em vista das novas realidades é o nosso desafio a partir de agora. A fé nos diz o que vem de Deus e a esperança nos faz caminhar na sua direção, sempre movimentados pelo amor que tudo transforma. “Porque tudo é dele, por ele e para ele” (Rm 11,36).

¹⁴³ Id. *Experiências de reflexão teológica*, p. 184-211.

¹⁴⁴ Cf. Id. *Teologia da Esperança*, p. 48-49.

4.2.1

A recepção da Teologia da Esperança de Moltmann pela Teologia Latino-Americana da Libertação

No capítulo 3 do nosso trabalho nós apresentamos o contexto da década de 60 do século XX como ponto marcante do nascimento da TdE. O próprio Moltmann nos diz que era um tempo em que a “esperança estava no ar”¹⁴⁵. Para tanto, o autor apresenta inúmeras situações político-sociais e eclesiais que acentuam para esta perspectiva¹⁴⁶. No mesmo momento, a América Latina vivia uma situação de crise. Ela estava estacionada economicamente, totalmente dependente e isolada dos grandes avanços do mundo moderno¹⁴⁷. Ao mesmo tempo, a América Latina começou a tomar consciência da importância do desenvolvimento. De início, pensou-se em aderir ao modelo desenvolvimentista, mas aos poucos, tal pretensão, mostrou-se insuficiente para resolver as grandes causas deste continente. Eis um ponto favorável que aconteceu em Medellín, quando a Conferência Episcopal decide por acolher as propostas do Vaticano II, carregadas de esperança para favorecer um amplo diálogo com o mundo moderno; mas a novidade, como já acentuamos aqui, está em reler as propostas conciliares dentro do contexto latino-americano e aplicando as mesmas à realidade do pobre e dos explorados deste continente¹⁴⁸.

Esta pretensão da Igreja Latino-Americana fez com que se tivesse a necessidade de uma teologia própria, uma teologia que fosse capaz de refletir a partir desta realidade e, com uma proposta evangelizadora, poder-se-ia pensar em transformar este continente. Aspectos que já abordamos neste capítulo.

Dentro desta configuração, buscava-se uma reflexão teológica que tivesse capacidade crítica da realidade e que pudesse, ao mesmo tempo, suscitar uma ação transformadora. Foi um ponto em que a TdE de Moltmann, que surgiu no continente europeu e que também tinha abertura para uma perspectiva política e social, tornou-se relevante e interessante. A novidade que se destaca com a TdE de Moltmann é que a partir do conceito de esperança têm-se referência a uma

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 21.

¹⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 21-22.

¹⁴⁷ POZO, J. *Op. cit.*, p. 229-297.

¹⁴⁸ Cf. BOFF, Lina. *Op. cit.*, p. 137-140; GUTIÉRREZ, G. *Op. cit.*, p. 187-194; RUBIO, A. G. *Op. cit.*, p. 49-54; ANDRADE, P. F. C. *Op. cit.*, p. 54-56.

nova escatologia e a uma nova concepção de Reino de Deus como uma força já atuante na história. Aventura-se uma esperança que tem a intenção de transfigurar o presente, mobilizando a vida cristã para uma prática coerente e eficaz na sociedade. O texto a seguir, extraído da obra *Teologia da Esperança*, retrata bem esta intenção:

Se o cristianismo quer e deve ser outra coisa, segundo a vontade de Cristo, em quem crê e a quem espera, deve tentar nada menos do que irromper para fora desses papéis sociais assim fixados. Deverá mostrar um comportamento não conforme os papéis que lhe são designados. Eis o conflito que é imposto a cada cristão e a cada pastor. Se o Deus, que os chamou à vida, espera deles outra coisa do que a sociedade industrial espera e exige, então o cristianismo deve ousar enfrentar o êxodo e ver os seus papéis sociais como um novo cativo babilônico. Somente quando ele aparecer como grupo que, do ponto de vista social, não se adapta perfeitamente e é incapaz de se adaptar; somente quando a integração moderna de todos em todos fracassar perante ele, só assim se defrontará com esta sociedade, em uma rivalidade carregada de conflito, mas frutuosa. Somente quando sua resistência o mostrar como grupo não assimilável, e não oportunista, pode ele transmitir a esta sociedade sua própria esperança. Torna-se assim uma inquietude permanente em meio a essa sociedade, inquietude que por nada pode ser acalmada e aquietada ou adaptada¹⁴⁹.

Evidencia-se no texto acima uma vontade de agir em meio à sociedade e de responder pela fé e pela esperança aos anseios da mesma. Esta inquietude de que fala o autor revigora os sentimentos humanos de querer ver, já aqui neste mundo, as propostas do Reino. Moltmann diz também que, o cristianismo “tem sua essência e seu fim não em si mesmo e na própria existência, mas vive de alguma coisa, e existe para alguma coisa, que alcança muito além dele”¹⁵⁰. Essa *alguma coisa* para ele, vem das promessas de Deus, que devem objetivar uma missão correspondente ao futuro que é prometido. Tendo isso claro, sabe-se para onde se caminha¹⁵¹. É certo que esta esperança transformadora encontrou impacto na teologia que se começava na América Latina, que não estava de acordo com a realidade do continente e via nas verdades da fé um aspecto de contradição. Neste momento de contradição, a fé é chamada a dar a sua resposta e mostrar a sua eficácia no mundo. Tem-se então um ponto de apoio desta esperança. Diz Gutiérrez: “O compromisso com a criação de uma sociedade justa e em última instância de um homem novo supõe confiança no futuro. É uma ação aberta ao

¹⁴⁹ MOLTSMANN, J. Op. cit, p. 403-404.

¹⁵⁰ Ibid., p. 404.

¹⁵¹ Cf. Ibid.

que virá”¹⁵². A realidade contextual nos questiona e a fé deve oferecer a sua resposta apoiada na esperança¹⁵³, deve dar razão da sua esperança¹⁵⁴.

Diz Gutiérrez:

Esperar não é conhecer o futuro, mas estar disposto, em atitude de infância espiritual, a acolhê-la como um dom. Dom que se acolhe na negação da injustiça, no protesto contra o menosprezo pelos direitos humanos e a luta pela paz e pela fraternidade. É por isso que a esperança cumpre uma função mobilizadora e libertadora da história¹⁵⁵.

Mas para Gutiérrez e para a TdL que se iniciava estava bem claro que este futuro não poderia ser nem tão encarnado, que não abrisse espaço para a transcendência, nem espiritualizado, que não tivesse qualquer compromisso com a práxis libertadora. Deveria ser um futuro que iluminasse a realidade, sem conferir a mesma como algo pronto ou acabado, mas em vista de transformação. “Esperar em Cristo é, ao mesmo tempo, crer na aventura histórica, o que abre um campo infinito de possibilidades ao amor e à ação do cristão”¹⁵⁶. Podemos dizer que, também para a América Latina a “esperança estava no ar”, o que fazia surgir uma ação e um comprometimento com as causas emergentes.

Outro fator que contribuiu para esta recepção da teologia de Moltmann no seio da incipiente teologia latino-americana vem do fato de que, os teólogos latino-americanos daquele momento tinham uma formação com forte influência européia, tanto pelos estudos como também pela questão eclesial em si, conseqüentemente, absorve-se com facilidade esta perspectiva. Se olharmos as primeiras publicações da TdL, elas trazem, praticamente, citações e referências de autores europeus¹⁵⁷. A esperança de Moltmann que aqui aparece, por sua vez, traduz-se em ação¹⁵⁸, uma ação que caracteriza-se como força propulsora de uma nova sociedade.

¹⁵² GUTIÉRREZ, G. Op. cit., p. 267.

¹⁵³ Cf. Ibid., p. 269.

¹⁵⁴ Cf. Ibid., p. 270-278.

¹⁵⁵ Ibid., p. 275.

¹⁵⁶ Ibid., p. 306.

¹⁵⁷ Esta é uma crítica feita por Moltmann à TdL logo no seu início. Ele chegou a escrever a Miguez Bonino em uma carta aberta, perguntando: o que de latino-americano existe na Teologia da Libertação? Mais detalhes sobre este comentário de Moltmann, encontram-se nas seguintes obras: MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 185; Id. *Teologia latino-americana*, p. 225-227.

¹⁵⁸ Cf. MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*, p. 23.

No entanto, o contexto particular de cada teologia acaba tendo um peso bastante forte em suas relações. Por mais que se busque na teologia de Moltmann uma inspiração, percebe-se ali uma esperança um pouco utópica e não encarnada na realidade. O futuro que ele propõe acaba não sendo localizado no percurso da história, já que vem das promessas e chama a humanidade a sua realização, ao contrário da TdL que parte da práxis. Para os teólogos da libertação, sobretudo para Hugo Assmann, é onde reside o grande perigo, pois a maneira como se concebe esta esperança não encontra ressonância na problemática do Terceiro Mundo¹⁵⁹. De imediato surgem críticas dos teólogos latino-americanos da maneira como Moltmann aborda e concebe a sua esperança. Entre os expoentes destas críticas destacam-se Gustavo Gutiérrez, Rubem Alves, Hugo Assmann, José Miguez Bonino, a quem Moltmann responde com uma carta aberta, entre outros¹⁶⁰. Estas críticas fizeram eco no lado de Moltmann que as responde e, ao mesmo tempo, acolhe estes pressupostos em alguns casos. Os mesmos críticos citados acima, já apontam em suas obras que a partir da década de 70, é possível perceber na teologia moltmaniana uma abertura a estas perspectivas, embora não totalmente¹⁶¹.

¹⁵⁹ Cf. RUBIO, A. B. Op. cit., p. 93-94.

¹⁶⁰ Sobre as críticas da Teologia da Esperança de Moltmann apresentamos algumas referências: MOLTMANN, J. *Experiências de reflexão teológica*, p. 184-187; GUTIÉRREZ, G. Op. cit., p. 273-274; RUBIO, A. G. Op. cit., p. 92-94; A obra seguinte apresenta algumas críticas do ponto de vista metodológico e do conteúdo da esperança, mas parte, exclusivamente, do continente europeu: MARSCH, W-D.; MOLTMANN, J. *Discusión sobre teología de la esperanza*, 1972.

¹⁶¹ No encontro com Moltmann na PUC-Rio em 2011, tivemos a oportunidade de perguntar a ele sobre a esperança no contexto atual. No primeiro dia, perguntamos a ele, onde, no seu olhar, se encontra a esperança no mundo de hoje. Ele respondeu que vê a esperança diante das grandes catástrofes, nas tragédias climáticas que assolam todo o mundo e que atingem, com mais força, os pobres. A esperança da Terra, portanto, deve ser a esperança dos pobres. Foi o que respondeu. Há aqui, seguramente, uma aproximação de sua teologia com a teologia de Leonardo Boff, que explora a sua TdL, atualmente, no viés ecológico. Contudo, entendemos que há uma distância entre a esperança da Terra e a esperança dos pobres, mesmo concordando que uma tem incidência na outra e sabendo que os pobres têm um sofrimento maior com a questão ecológica, pois estão mais vulneráveis as suas tragédias, causadas, muitas vezes, pela própria humanidade. Envolver toda a questão dos pobres dentro da esperança da Terra pode fazer, sem a intenção, que sua esperança desapareça diante das grandes questões, que são importantes, mas que não respondem diretamente as suas perguntas e inquietações. No último dia do encontro, perguntamos a Moltmann como envolver a esperança individual com a esperança global (coletiva). Moltmann respondeu que não separa em sua teologia a esperança individual da esperança global e que uma tem reflexo na outra. A esperança individual está inserida na esperança global. Entendemos o ponto de vista do autor, mas achamos que ele parte do global para atingir o individual, já a TdL parte da esperança individual para atingir o global. É possível dizer que, por mais que o autor caminhou ao lado e aproximou-se muito das teologias da libertação e de outras correntes, sua reflexão ainda está ancorada dentro do seu próprio contexto, basicamente, europeu. O que é normal e natural. O teólogo crê e reflete o que crê dentro de seu contexto, de sua realidade. Tal crítica apenas aponta a importância do nosso trabalho em aproximar estas duas realidades para favorecer o despertar da esperança em ambos os contextos de maneira plena. É o que sempre buscaram estas duas

Em contato com os teólogos latino-americanos, Moltmann amplia o seu horizonte epistemológico, mostra-se receptivo e acolhedor e demonstra ter a capacidade de dialogar e de caminhar em conjunto, em prol de uma grande causa, de uma esperança.

4.2.2

A recepção da Teologia Latino-Americana da Libertação pela Teologia da Esperança de Moltmann.

A grande crítica que Moltmann sofreu foi a de fazer uma teologia a partir do Primeiro Mundo e de estar, com isso, distante das realidades de sofrimento e de conflitos que existem nos países pobres, neste caso específico, na América Latina. Uma coisa era olhar a realidade de cima, outra era viver esta realidade e ter que, a partir da fé, dar uma resposta de esperança a estas condições; uma resposta coerente com o evangelho, mas, também, condizente com a realidade sofrida.

Moltmann conta a sua aproximação com esta teologia de maneira bastante respeitosa. A maneira como ele vê e entende o espírito cristão latino-americano vem da forma como a TdL expressou esta realidade através dos seus escritos, que rapidamente se espalharam pelo mundo¹⁶². Tal projeção é bastante segura para o autor. Num primeiro momento não havia a aproximação, pois os teólogos latino-americanos procuravam uma identidade própria, cujo *locus* de sua teologia era a exploração das pessoas, os problemas políticos, a questão dos pobres, a desigualdade social e o confronto disso com o plano de Deus etc. Já a TdE e a Teologia Política de J. B. Metz (também contemporânea naquele momento) preocupavam-se mais de assuntos mundiais, como os grandes conflitos

teologias. Isto não anula o fato de que a escatologia que surge na TdE, mesmo não saindo da prática, pode, pela esperança do ressuscitado e crucificado que ela aponta, despertar para a ação. É o que aconteceu no início e é o que acontece hoje.

¹⁶² Mesmo assim o autor comenta que as primeiras obras da Teologia da Libertação, tanto com Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Juan Luis Segundo e José Miguel Bonino vinham apresentadas num molde totalmente europeu, sem muito destaque a autores latino-americanos. Cf. MOLTSMANN, J. *Experiências de reflexão teológica.*, p. 185. Fato que nós já mencionamos acima. Interessante este apontamento de Moltmann. García Rubio, na sua tese doutoral (obra já citada) tenta enaltecer e dar referências a autores latino-americanos.

econômicos, a paz mundial, o impacto das grandes potências diante das pessoas, o ateísmo europeu etc¹⁶³.

Com o passar dos anos e com o advento da globalização e de um maior contato entre os povos e as nações, ambas as partes perceberam que esses problemas se multiplicavam tanto em um lugar como em outro. Portanto, era importante um diálogo e uma aproximação, mesmo que para isso fosse necessário manter a origem teológica de cada um, do ponto que partem o seu raciocínio, para uma melhor contextualização da teologia e para uma acentuação prática correspondente¹⁶⁴. Por essa razão, não podemos compreender o pensamento teológico de Moltmann apenas com a obra *Teologia da Esperança*. Esta obra, mesmo contendo os grandes fundamentos teológicos do autor, não se mantém sozinha, mas é completada pelo caminhar do autor e de sua teologia, contextualizando a sua vida de fé, pessoal e acadêmica; porém, sempre *com e na* esperança.

Todo este movimento que surgiu com a Teologia da Esperança ao redor do mundo, retornou ao autor e o fez ressurgir na esperança, de acordo com sua palavras, “em formas novas e fascinantes”¹⁶⁵. A Teologia da Esperança não se completa em si, mas caminha para outras obras e escritos, motivados pelo retorno que recebeu de sua esperança, conforme já relatamos no capítulo 3. De fato, para Moltmann, a esperança abriu realmente os horizontes da história e a TdL contribuiu demasiadamente para este processo.

Além disso, há um evento que marca a aproximação de Moltmann com esta teologia e com a realidade latino-americana. Isto se torna um marco para o autor e um símbolo de martírio da Igreja deste continente: No dia 16 de novembro de 1989 na Universidade Católica de El Salvador (San Salvador) foram assassinados de modo brutal seis jesuítas e duas mulheres (mãe e filha). Os assassinos queriam silenciar a voz crítica de Ignacio Ellacuría (então reitor da Universidade). O corpo do jesuíta Ramon Moreno foi levado pelos soldados até o quarto de Jon Sobrino, também apontado como um suposto alvo dos militares e que estava ausente naquele momento. Ao jogarem o corpo no chão do quarto, um livro caiu da prateleira e se banharam no sangue do mártir, o livro era “*El Dios*

¹⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 186-187.

¹⁶⁴ Cf. *Ibid.*

¹⁶⁵ *Id.* *Teologia da Esperança*, p. 23.

crucificado”. Para Moltmann, este livro banhado em sangue se torna um símbolo que une a sua pessoa a Igreja latino-americana, bem como a sua causa¹⁶⁶. Em 1992 ele e sua esposa fizeram sua peregrinação a este lugar, onde se encontra este livro como marca do martírio deste grupo de religiosos e das duas mulheres¹⁶⁷.

Há razões para justificar que uma atualização da mensagem escatológica que aparece na Teologia da Esperança de Moltmann em aproximação com a Teologia Latino-Americana da Libertação constitui um fator relevante para a atualidade. Um estudo da escatologia hoje e as suas consequências teológicas, com uma tentativa aproximativa entre estas duas realidades teológicas, motivada pelo tema em questão (O futuro de Deus na missão da esperança cristã), proporciona uma atualização da teologia de Moltmann diante da realidade apresentada. O mesmo vai ocorrer com a Teologia Latino-Americana da Libertação. Isto é ser eficaz e coerente com a nossa proposta de trabalho.

4.3

Reflexões conclusivas

Neste capítulo, foi a nossa intenção apresentar, de modo sistemático, a Teologia Latino-Americana da Libertação, desde a sua origem, passando por seus fundamentos e reflexões, para, na sequência, aproximar com a Teologia da Esperança e, assim, descortinar consequências escatológicas relevantes para o nosso contexto.

A seguir, apresentamos algumas reflexões conclusivas daquilo que tratamos neste capítulo:

1. Logo de início, neste capítulo, apresentamos uma breve reflexão sobre a TdL, na qual destacamos o contexto histórico e teológico de seu nascimento.

¹⁶⁶ Este é um assunto que Moltmann sempre retoma quando fala da América Latina e da TdL. Na sua visita ao Brasil em 2008, durante as suas conferências no Instituto Bennett (Rio) e na UMESP (São Paulo), ele teceu comentários a este respeito. Na visita que fez ao Rio de Janeiro agora em 2011, por convite do Departamento de Teologia da PUC-Rio, ele mencionou novamente este episódio no encontro que teve no dia 30 de setembro com professores e doutorandos da PUC-Rio no Centro Loyola, Rio de Janeiro. Este testemunho pode ser encontrado também nas seguintes obras do autor: MOLTSMANN, J. (ed.). *Biografia e teologia*, p. 26-27. Também: Id. *Vida, esperança e justiça*, p. 18. Id. *Experiências de reflexão teológica*, p. 187.

¹⁶⁷ Cf. Id. *Vida, esperança e justiça*, p. 18.

Apontamos para a história do continente latino-americano, marcado desde o tempo da colonização por violência, morte, escravidão e opressão. Neste contexto, surgem gritos de esperança e clamor por libertação. Aqueles que sofreram e foram explorados encontraram em alguns religiosos um rosto amigo, um rosto de alguém que os entendia e que passou a lutar por eles, passou a defendê-los. Por essa razão, a TdL procurou ser em todo o seu desenvolvimento histórico e teológico a expressão forte e inquieta do continente latino-americano, identifica-se com ele. Somente quando se entende a sua história é que se torna possível conhecer a fundo a teologia que aí se desenvolveu. Há que se resgatar a história dos índios, dos negros, dos migrantes, das mulheres e de todos aqueles que aqui foram explorados e mutilados. Há que se compreender a proliferação de sua pobreza, a má distribuição de renda, a recusa dos valores humanos e da dignidade, a falta de respeito e a falta de amor a vida. A TdL quis e quer ser uma voz profética daqueles que não têm voz, quer dar esperança àqueles que já não a tem mais; quer colocar-se ao lado. Assim como Cristo, torna-se solidária, pois vê nestas pessoas que sofrem o rosto do Cristo pobre e sofredor.

2. O ponto teológico que marca a origem da TdL no continente latino-americano vem com a Conferência Episcopal de Medellín, na qual se aplica o conteúdo do Concílio Vaticano II às realidades deste continente. Começa-se a usar o termo libertação, fundamenta-o teologicamente e alimenta-o diante do povo que sofre. Procura-se uma nova resposta frente ao modelo desenvolvimentista e decide por fazer uma análise da realidade em que se encontram, para então, conseqüentemente, atuar sobre ela. A Igreja da América Latina faz uma opção concreta e decide caminhar por ela, libertando aqueles que sofrem e libertando a própria Igreja, presa, muitas vezes, em estruturas que impediam a sua atuação e missão. Fortalece-se um compromisso com o Reino de Deus. Dá-se um rosto ao pobre, a quem se faz uma opção fundamental, e busca libertá-lo e incluí-lo no seu processo libertador, como sujeito de sua própria história. Busca-se uma nova forma de se fazer teologia, uma forma que seja autêntica deste continente e que seja capaz de responder as inquietações existentes. O que se destaca nesta teologia é que toda a reflexão que parte de suas intenções deve estar precedida por uma questão de fé. É a fé que ilumina a realidade e faz com que o teólogo, visto aqui como sujeito político e eclesial, possa entender a verdade de fé que se revela no

transcorrer da história. Esta fé e a dinâmica que a envolvem farão a teologia se perguntar sobre a esperança e onde ela se encontra no contexto atual. A TdL não ignora as reflexões teológicas que a precederam, ela as assume e as interpreta diante deste novo contexto.

3. A TdL é uma teologia que se desenvolve a partir do contexto do pobre. Esta é uma opção fundamental para a TdL que não enxerga o pobre como pobre, mas dá a este pobre um rosto e uma identidade própria. Ela procura ler a sua história e condição, busca entender o processo histórico e analisa o processo deste pobre coletivamente. Por trás de um pobre ou de uma situação de pobreza, há um sistema que exclui e que é responsável. Há que se entender a causa para encontrar, à luz da fé, uma solução e ação. A função da TdL que reflete a partir do pobre tem a intenção de, à luz de Cristo, libertar tudo e a todos. Somente quando a pessoa se sente sujeito de sua própria história é que ela é capaz de agir em nome de uma esperança que tenha por meta amor, justiça e paz, que possa vencer a morte e desvencilhar-se da situação de opressão. Tem-se uma opção pelos pobres baseando-se e fundamentando-se na opção por Cristo e pelo seu Reino. Um Cristo que se despoja de si mesmo para ir ao encontro do outro, que assume as dores do seu povo e busca com toda a força libertá-los. Um Cristo que se identifica com os pobres, porque também era pobre e sentia as condições de violência e opressão. Acredita-se num Reino em que possa reinar a justiça, o amor e a paz. Diante deste princípio epistemológico a teologia que daí se desdobra tende a ser relevante e eficaz.

4. Apresenta-se um novo jeito de se fazer teologia. Uma teologia que possa ser crítica da realidade e à luz da fé oferecer uma resposta autêntica e coerente com a proposta do Evangelho. Assim, a TdL, com seu novo jeito ou nova forma de atuar procurou trazer as verdades da fé ao seu contexto, questionando-se sobre a práxis e partindo com a reflexão a partir da práxis. Desenvolve-se em três mediações fundamentais: a mediação sócio-analítica, que é quando o teólogo se vê confrontado com a realidade atual. Ele a vê e entende a sua problemática e sua condição. Tendo feito isso, passa-se a mediação hermenêutica, que é a que responde à luz da fé a situação visualizada. Ilumina-se o contexto e tenta responder a ele teologicamente. Por fim, caminha-se para a mediação teórico-

prática, que é a consequência desta ação, que deve dirigir-se ao trabalho pastoral e contribuir para a transformação da sociedade. Compreende-se assim um novo jeito de se fazer teologia, através do qual o discurso exige a práxis, fortalece-se pela fé e se destina a ela novamente.

5. A TdL trabalha com as mesmas temáticas que tangenciam a teologia tradicional e demais manifestações teológicas que se construíram ao longo da história e que ainda hoje se formulam na atualidade. Desta forma, ela se alimenta da mesma fonte bíblica e da rica tradição que se desenvolveu pela teologia dogmática em suas formulações. A novidade que vem no seu discurso está na abordagem com que atua nas diferentes temáticas, aproximando-as, em reflexão, da realidade latino-americana em que está inserida. Neste trabalho, fizemos questão de apresentar as seguintes temáticas: Deus, Jesus Cristo, Reino de Deus, Igreja e comunidades de fé e a ação do cristão na sociedade. Temos consciência que estas abordagens não constituem o todo da TdL, mas apontam a forma com que são tratados os temas e caracterizam, assim, elementos importantes para uma aproximação com a TdE de Moltmann. Ressaltamos também que, por ser uma teologia contextual, deve apoiar-se no contexto em que se encontra para que possa ser eficaz; e, como sabemos, o contexto atual é um tanto distinto do início da TdL, o que a obriga a atualizar-se diante de sua proposta, o que não significa anular-se ao que foi, mas abrir-se diante das novas situações que se apresentam.

6. O anúncio da esperança que se desenvolve na TdL só se torna possível a partir da experiência de fé do próprio povo que aqui se encontra e que se torna, para esta teologia, sujeito de sua própria história e de sua própria fé. Uma fé que se alimenta pelo contato vivo e próximo com o Cristo pobre e sofrido. A experiência do Cristo pobre, abandonado e crucificado, aproxima-se aos inúmeros pobres, abandonados e “crucificados” da história. Há uma autêntica identificação para esta questão que parte, primeiramente, de Cristo, que como rico se fez pobre, que se despoja de seu poder e divindade e se torna semelhante aos pequenos da história. Neste movimento de Deus em nosso favor, Jesus, o Cristo, vive com eles, cea com eles, chora com suas histórias e celebra as suas alegrias. Esta experiência profunda de Deus em Cristo é o que faz ressurgir a esperança, alma desta teologia, importante virtude teológica cristã. A nossa fé é esperança que se realiza,

plenamente, no amor. Fé, esperança e amor. Verifica-se aqui o olhar solidário e amoroso de Deus com o seu povo. Um Deus que é capaz de sair da sua eternidade e adentrar na temporalidade da história, junto a um tempo limitado da criação; limita-se a totalidade do seu ser, mas atinge com isso o mais íntimo do ser humano; conhece-o por dentro, sabe de suas fraquezas e esperanças e por amor o conduz à vida em plenitude. Abrimos, desta forma, um caminho para a aproximação com a TdE de Moltmann.

7. A TdE de Moltmann nasceu em uma situação distinta da TdL, o que faz com que ela seja marcada por outro contexto histórico e teológico, no qual se desvenda a sua escatologia. Este é um ponto que foi bem constatado no percurso do nosso trabalho. Entretanto, dentro da proposta cristã e da teologia que se concebe no percurso de sua obra, ela comunga e anseia por um mesmo projeto de esperança, que é entendido na linha de pensamento do Deus que vem com o seu futuro e que por suas promessas suscita esperança e que sua ação neste mundo se realiza diante da missão da esperança cristã, que é o tema de nossa tese. A esperança de que fala o autor é suscitada por um movimento de Deus em favor de sua criação; um Deus que se doa e se entrega totalmente em Cristo; um Deus que abre para a humanidade o seu futuro e a convida para a comunhão eterna. Trata-se da proposta do *Reino de Deus*. É uma proposta de Reino que irrompe na história, que permeia os seus momentos e a transforma diante daquilo que é prometido.

Concluindo esta parte do trabalho, caminhamos para a nossa reflexão final, que diz respeito ao futuro de Deus na missão da esperança cristã e suas consequências teológicas, em vista do estudo que apresentamos e da aproximação entre as duas teologias.