

Sergio Alejandro Ribaric´

**O silêncio de Deus como revelação do
Pathos divino**

A presença de Deus no sofrimento humano e
seu envolvimento com a história: A Teologia Latino-
Americana da Libertação como resposta.

TESE DE DOUTORADO

DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA

Programa de Pós-graduação em Teologia

Rio de Janeiro

Abril de 2017



Sergio Alejandro Ribaric´

O silêncio de Deus como revelação do Pathos divino

A presença de Deus no sofrimento humano e seu envolvimento com a história: A Teologia Latino-Americana da Libertação como resposta.

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Teologia.

Orientador: Prof. Cesar Augusto Kuzma

Rio de Janeiro
Abril de 2017



Sergio Alejandro Ribaric´

O silêncio de Deus como revelação do Pathos divino

A presença de Deus no sofrimento humano e seu envolvimento com a história: A Teologia Latino-Americana da Libertação como resposta.

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Cesar Augusto Kuzma

Orientador
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Abimar Oliveira de Moraes

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Mario de França Miranda

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Andréia Cristina Serrato

PUC - PR

Prof. Maria Freire da Silva

PUC - SP

Profª. Monah Winograd

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 05 de abril de 2017.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e da orientadora.

Sergio Alejandro Ribaric´

Concluiu o Bacharelado em Teologia pela PUCSP em 2005. Concluiu o Mestrado em Teologia pela PUCSP em 2007. Participou de diversos congressos e eventos na área de Teologia. É professor de Teologia no Mosteiro de São Bento SP. É assessor teológico-pastoral em grupos, movimentos e comunidades eclesiais.

Ficha Catalográfica

Alejandro Ribaric, Sergio

O silêncio de Deus como revelação do Pathos divino: a presença de Deus no sofrimento humano e seu envolvimento com a história : a teologia latino-americana da libertação como resposta / Sergio Alejandro Ribaric ; orientador: Cesar Augusto Kuzma. – 2017.

156 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2017.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. O Pathos de Deus. 3. A esperança cristã. 4. O sofrimento humano e a esperança cristã. 5. Jürgen Moltmann. 6. Teologia do pós guerra. I. Kuzma, Cesar Augusto. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III.

CDD: 200

A minha esposa Lúcia

Agradecimentos

A Deus, fonte de nossa esperança.

Ao meu pai, Vladimir Ribarić. Meu eterno exemplo e critério de vida.
Minha “bituca” de cigarro: saudades eternas!

À minha mãe Maria Inmaculada, de cuja boca ouvi a palavra “Deus” por primeira vez.

A Catharina Alexandra, minha querida filha, que compartilhou e vivenciou estes anos de estudo.

Ao meu querido Johnny. Alegre e companheiro como poucos podem ser.

Ao Conego Cesar Gobbo, ou “apenas” padre Cesar, como ele gosta de ser chamado. Querido homem de Deus, sempre presente com sua voz, mesmo nos momentos de “silêncio” de Deus.

Ao querido amigo, incentivador e exemplo de vida cristã, Diácono Mario Ângelo Braggio. Pessoa admirável!

À meu orientador, Prof. Dr. Cesar Augusto Kuzma. Pela sua dedicação, atenção, amizade e acolhimento. Pela sua paciência, Cesar: muito obrigado!

Ao Mosteiro de São Bento e a sua faculdade de Teologia, que me permitiu o acesso a sua vasta biblioteca para meus estudos, e principalmente um lugar silencioso na capela para minhas orações.

Agradeço novamente, e sempre o farei, a irmã Dra. Maria Freire. Pela inteligência admirável à serviço da Teologia. Suas aulas, mais que aulas, sempre foram testemunho de seu amor à Trindade.

Agradeço ao Prof. Donizeti Xavier, pelo seu importante seminário de graduação sobre o “silêncio de Deus”. Que despertou meu interesse no tema e motivou minha dissertação de mestrado e esta tese de doutorado.

Agradeço ao Prof. Dr. Antonio Manzatto da PUC-SP pelo profundo conhecimento e sobriedade que sempre demonstrou em suas aulas, fantásticas, na minha saudosa graduação na faculdade Nossa Sra. Assunção.

Meus sinceros agradecimentos aos professores e professoras, funcionários e funcionárias, da faculdade de Teologia Nossa Sra. Assunção da PUC-SP. A Zil Carneiro, bibliotecária da PUC-SP campus Ipiranga, sempre sorridente e feliz, mesmo pelas idas e vindas entre prateleiras em busca de livros.

À PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Agradeço ao Padre Marcelo Monge pelos seus sempre gentis convites ao curso pastoral de teologia. O contato com o leigo “ávido “por conhecer Deus sempre me incentivou e me fez compreender a importância desta graduação de Doutorado.

Agradeço a Maria Pedrina Pellegrini Romeo, leiga, coordenadora da pastoral do batismo, pelo excelente trabalho que faz em sua paróquia, evangelizando os pais que pretendem batizar seus filhos.

Agradeço ao padre Eduardo Caran, na Argentina, profundo estudioso da obra de von Balthasar que muito me ajudou com encaminhamentos e seleções de textos da vastíssima obra desse autor suíço.

A todos os amigos e amigas que pude fazer neste período de estudos no Rio de Janeiro. Para estes os meus mais profundos agradecimentos.

Àqueles e àqueles que durante toda a minha vida sempre foram referências e exemplos, na vida, na universidade e na pastoral.

Resumo

Ribaric', Sergio Alejandro; Kuzma, Cesar Augusto (orientador). **O silêncio de Deus como revelação do Pathos divino**. A presença de Deus no sofrimento humano e seu envolvimento com a história: A Teologia Latino-Americana da Libertação como resposta. Rio de Janeiro, 2016, 156p. Tese de doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente estudo discute um problema teológico: Deus é ou não é silencioso? Depois da encarnação em Jesus Cristo, não se pode mais julgar Deus de omissivo ou silencioso. Na segunda pessoa da Trindade, Ele se revela solidário ao homem, caminha junto, sofre junto, é presente na sua forma kenótica. Isso nos é revelado por Jesus em sua vida e missão. A pesquisa chega assim a primeira questão: o que aconteceu com o humano que se distanciou deste ponto de referência? Jesus, Deus encarnado, traz a esperança que nos afirma que hoje, como sempre, ainda se pode crer que a paz e o bem são possíveis porque o mal não é mais forte que o bem. Ainda é possível falar de um Deus que se faz cercar e preceder da presença da paz e da justiça e cujo outro nome é Amor. O Crucificado não é a sacralização do absurdo do mal e da violência, mas a mais completa expressão da definição joanina: Deus é amor! E por isso a fonte de toda esperança. Mas se Deus é amor, perguntar-se pelo silêncio de Deus é inerente ao homem que olha ao seu redor. Questiona-se sobre o mal, pergunta-se pela finitude não aceita, pela morte indesejada e, apesar disso, acontecida, pelo absurdo da morte do inocente, do sofrimento do justo, dos acidentes inexplicáveis, das doenças degenerativas, das violências vivenciadas em cada dia... O presente trabalho fundamentará seu estudo e buscará algumas respostas na obra “O Deus Crucificado” de J. Moltmann e no livro “Jesus libertador” de Jon Sobrino.

Palavras-chave

O sofrimento de Deus; A esperança cristã na cruz; Teologia do pós guerra; Jürgen Moltmann; Vaticano II; Teologia Latino-Americana da Libertação.

Abstract

Ribaric, Sergio Alejandro; Kuzma, Cesar Augusto (Advisor). **The silence of GOD as a revelation of the divine “Pathos”**. Pathos, taken as a start point to think of God as the Creator. In the human suffering, His passion is revealed and his involvement in history. The Latin American liberation theology as an answer and involvement with God in history. Rio de Janeiro, 2016, 156p. Tese de doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This study discusses a theological problem: Is GOD silent or not? After the reincarnation of Jesus Christ, we can no longer judge GOD absent or silent. In the second person of the Trinity, He reveals himself with solidarity to men, walks alongside them, suffers with them, and is present in his kenotic form. This is revealed to us by Jesus Christ in his life and mission. This research brings to life the first question: What happens with the person who distances himself from this reference point? Jesus, GOD reincarnated, brings hope that tell us that today, as always, we can still believe that the peace and goodness are possible because evil is not stronger than good. It is still possible to speak of a GOD that it is surrounded and preceded by the presence of peace and justice and whose other name is LOVE. The crucified is not the sacralisation of the absurdity of evil and violence, but the most complete expression of the John definition: GOD IS LOVE! And so the source of all hope. But if GOD is love, to question Jesus Christ silence, is inherent to the men looking around themselves. Questions about evil, the end not welcomed, the unwanted death, and nevertheless, taking place, the absurd death of the innocent, the suffering of the just, the inexplicable accidents, the degenerative diseases, violence experienced every day... This work reasons for the study and will seek for some answers in the works of “The Crucified God” by J. Moltmann and “Christ, the Liberator” by Jon Sobrino.

Keywords

The suffering of God; Christian hope on the cross; Postwar theology; Jürgen Moltmann; Vatican II; Latin American Theology of Liberation.

Sumário

1	Introdução	13
2	A questão do mal	25
2.1.	Os "silêncios" de Deus na história	30
2.2.	O mal	31
2.2.1.	O mal explicável	33
2.2.2.	O mal na narrativa das origens	36
2.2.3.	Deus "surpreendido" pelo mal	37
2.2.4.	A responsabilidade pelo mal. Responsabilidade pelo bem	41
3	O mal sob o prisma de Jesus de Nazaré	47
3.1.	Escatologia como resposta	54
3.2.	Deus na pós modernidade	62
3.3.	Deus: diretor ou espectador	65
4	As teologias no mundo atual	72
4.1.	A guinada da Igreja	73
4.2.	Em busca de uma nova teologia: Karl Barth	78
4.3.	Dietrich Bonhoeffer e a nova teologia	85
4.3.1.	Mundanismo da fé	86
4.4.	Jurgen Moltmann	89
4.4.1.	A teologia do Deus crucificado	91
4.4.2.	A teologia da esperança	92
4.4.3.	A cristologia de Moltmann	95
4.4.4.	A ressurreição escatológica de Jesus Cristo	100
4.4.5.	A fé cristã na Ressurreição	102
4.4.6.	O ressuscitado é o crucificado	103
4.4.7.	A esperança que vem da ressurreição	105

4.4.8. O silêncio de Deus e a dimensão trinitária na paixão de Cristo	110
4.5. Ecclesiology	119
5. As vítimas como lugar de revelação	121
5.1. O despertar de uma teologia latino americana	122
5.2. A teologia em resgate ao homem	127
5.3. A categoria Reino de Deus na cristologia de Jon Sobrino	130
5.4. O Deus de Jesus Cristo	133
6 Conclusão	137
7 Referências bibliográficas	148
7.1. Bíblias	148
7.2. Documentos do magistério	148
7.3. Bibliografia geral	149
7.4. Revistas	155
7.5. Fontes digitais	156

Siglas e abreviaturas

AG	<i>Ad gentes</i> - Documento Vaticano II
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CELAM	Conselho Episcopal Latino-Americano
CIC	Catecismo da Igreja Católica
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
DAp	Documento de Aparecida
DM	Documento de Medellín
DP	Documento de Puebla
DV	<i>Dei verbum</i> - Documento Vaticano II
GS	<i>Gaudium et spes</i> - Documento Vaticano II
LG	<i>Lumen gentium</i> - Documento Vaticano II
REB	Revista Eclesiástica Brasileira
SOTER	Sociedade de Teologia e Ciências da Religião
TdE	Teologia da Esperança
TdL	Teologia Latino-Americana da Libertação

*Como falar de Deus depois de Auschwitz?
Vos perguntais vós, aí, do outro lado do mar,
na abundância.
Como falar de Deus dentro de Auschwitz?
Perguntaram-me aqui os companheiros,
cheios de razão, de pranto e de sangue.
Metidos na morte diária de milhões...¹*

¹ CASALDÁLIGA, Pedro. *Dentro de Auschwitz*, citado em SOBRINO, J. *Jesus o libertador*, p.365

1

Introdução

Num domingo, 28 de maio de 2006, encerrando sua viagem de quatro dias à Polônia, o papa Bento XVI fez uma visita carregada de emoção ao antigo campo de concentração nazista de Auschwitz. O próprio papa disse que fazer tal visita era `est arrecedor` para ele, como cristão e alemão, mas não podia deixar de fazê-la. Num gesto de grande sensibilidade, o papa optou por falar em italiano, e não em sua língua materna, o alemão, a fim de não ferir os sentimentos dos judeus, para quem a língua alemã está inextricavelmente associada aos horrores da era nazista. Após caminhar silenciosamente nos vários lugares onde o mundo presenciou um dos maiores horrores, calou-se por alguns momentos e, com a voz embargada rezou:

Num lugar como este faltam as palavras, no fundo pode permanecer apenas um silêncio aterrorizado um silêncio que é um grito interior a Deus: Senhor, por que silenciaste? Por que toleraste tudo isto? Onde estava Deus naqueles dias? Por que Ele silenciou? Como pôde tolerar este excesso de destruição, este triunfo do mal?¹

Frente ao problema do sofrimento o homem julga seu Deus. E este é o caminho natural de toda mente dotada de razão: Deus criou o homem dotado de inteligência e deu-lhe a liberdade, inclusive submetendo-Se ao juízo do próprio homem. “A história da salvação é também a história do incessante juízo do homem sobre Deus.”² Mas a pergunta de Bento XVI na sua visita ao campo de concentração de Auschwitz-Birkenau, na Polônia, procede e permanece. Principalmente porque é um questionamento do mundo frente a esse e a tantos horrores. Deus se cala e abandona o homem? Será que Deus se faz silencioso frente aos gritos de dor e sofrimento do homem? A fé cristã e os teólogos vão nos dizer que não, mas a experiência humana, o sentimento de abandono por parte dos nossos semelhantes e também daqueles que nos são mais próximos, levam-nos a pensar sobre isso.

¹ BENTO XVI. *Discurso do Santo Padre durante a visita ao Campo de concentração de Auschwitz-Birkenau, em 28 de Maio de 2006.*

² JOÃO PAULO II. *Cruzando o limiar da esperança.* São Paulo: Editora Francisco Alves, 2001. p.72.

Essas Palavras pronunciadas pelo Papa, é o que movimenta o início desta tese. A eliminação por parte dos nazistas de mais de seis milhões de judeus, sem dúvida constitui um uma das maiores barbáries que a humanidade presenciou. Mas centralizar a Shoá como a mais atroz manifestação do mal seria dessolidarizar-se com os demais horrores da história humana. O silenciar dos homens ao adentrar naquele que foi um dos maiores lugares de horror em toda a história, fez-me chegar a outros momentos igualmente horrendos, onde também poderíamos perguntar “onde estava Deus?”. Afinal, o mesmo porquê ouviu-se silencioso em tantos e tantos massacres étnicos na história que dizimaram populações inteiras por interesse de alguns poucos. Um olhar para o passado também levaria a mesma pergunta na América em quase quinhentos anos de escravidão e massacres de povos indígenas.

Tratar do silêncio de Deus não porque ele já foi vivido lá atrás, no tempo de Auschwitz, mas porque este silêncio é percebido hoje, em tantas sociedades que exploram os pobres e os oprimem para obterem privilégios. O presente estudo planta aqui um problema teológico, pois Deus não é silencioso. Depois da encarnação em Jesus Cristo, não se pode mais julgar Deus de omissos ou silencioso! Mas na segunda pessoa da Trindade, Ele se revela solidário ao homem, caminha junto, sofre junto, é presente na sua forma kenótica. Isso nos é revelado por Jesus em sua vida e missão. E aqui chegamos a nossa primeira questão: o que aconteceu que nós nos distanciamos deste ponto de referência? Jesus, Deus encarnado, traz a esperança que nos afirma que hoje, como sempre, ainda se pode crer que a paz e o bem são possíveis porque o mal não é mais forte que o bem. Ainda é possível falar de um Deus que se faz cercar e preceder da presença da paz e da justiça e cujo outro nome é Amor. O Crucificado não é a sacralização do absurdo do mal e da violência, mas a mais completa expressão da definição joanina: Deus é amor! E por isso a fonte de toda esperança.

A teologia cristã debate-se desde sempre e até hoje com o problema do sofrimento e do mal e a consequente desordem por eles provocados

A assimilação um tanto radical do pensamento moderno, no qual o mal representava um estado pueril da humanidade (Freud), uma consequência da opressão sócio-econômico-política (Marx) ou uma projeção das carências do

humano em Deus (Feuerbach) ou uma substituição do mesmo ser humano por Deus (Nietzsche) desempenhou papel importante nesta questão.³

Os progressos científicos quase convenceram o Homem de que, num futuro, poderá tornar-se quase imortal, preservando o seu corpo por anos infinitos. A verdade é que o contraste é assustador: o Homem consegue dominar a terra, o espaço, prolongar a vida do seu corpo corrupto por mais vinte ou trinta anos, mas não consegue evitar a guerra entre etnias, raças ou povos; não consegue dominar os seus instintos destruidores promovidos pela inveja, soberba, ganância e desejo de poder; não consegue eliminar a fome de crianças e as doenças mais básicas em populações pobres e isoladas do chamado “mundo civilizado”.

Perguntar-se pelo silêncio de Deus é questionar-se sobre o mal, portanto perguntar-se pela finitude não aceita, pela morte indesejada e, apesar disso, acontecida, pelo absurdo da morte do inocente, do sofrimento do justo, dos acidentes inexplicáveis, das doenças degenerativas, das violências vivenciadas em cada dia, que deixam um lastro de sangue e vítimas atrás de si, das dores inexplicáveis e presentes diuturnamente ao longo do tempo que não tem razão nenhuma de existirem.

O mal é o sem sentido e é justamente por isso que o ser humano sente necessidade de descobrir para ele um sentido para além ou apesar das dores deste mundo. Hoje em dia, quando esse mal toma formas extremamente insidiosas em termos talvez nunca antes vistos, os estudos da religião e também a teologia – bem especialmente a teologia católica – se veem obrigados a repensar o seu discurso e a sua maneira de apresentar o mal a homens e mulheres da contemporaneidade.

O teólogo alemão Jürgen Moltmann viveu em determinado momento de sua vida a experiência de guerra. Uma experiência que marcaria profundamente e mudaria os rumos daquele jovem apaixonado pela física e matemática. No momento em que os bombardeios aéreos aliados se intensificavam sobre as cidades alemãs, Moltmann é mobilizado para a defesa antiaérea no centro de Hamburgo, tendo assim a oportunidade de contemplar *in loco* a destruição da sua cidade na tempestade de fogo lançada no final de julho daquele ano.

³ BINGEMER, M.C.L. O Deus desarmado: A Teologia da Cruz de J. Moltmann e seu impacto na Teologia Católica. **Estudos de Religião**, v. 23, n. 36, pp. 230-248.

Ao completar dezesseis anos de idade, tendo acabado de ler o livro de Luiz Broglies Luz e Matéria com prefácio de Heisenberg, fui designado, com meus colegas de classe, para uma bateria antiaérea no centro de Hamburgo. (...). A bomba que esfacelou um dos meus colegas ao meu lado me poupou de modo indescritível. Naquela noite de morte em massa, eu gritei pela primeira vez por Deus. “*Meu Deus, onde estás? Onde está Deus?*”⁴

No homem, toda a transcendência alcança o Cristo. O fenômeno do nascimento de Jesus de Nazaré e sua inserção na própria história é que possibilita a plena integração entre as expectativas do homem e sua possibilidade de relação direta com Deus, realizando assim todas as possibilidades que a religião, como agente que conduz ao transcendente, pode proporcionar, uma vez, que o homem fazendo essa operação por meio de si mesmo (quando a divindade se reduz ao homem, conforme Ludwig Feuerbach) pode, quando muito, voltar-se para si, mas não para a esperança que é produzida pela esperança do Reino de Deus, esperança essa que nenhuma antropologia ou psicologia pode satisfazer⁵

O problema do silêncio de Deus é um tema teológico de magnitude, que ressoa na história de Israel e dos profetas, na história de Jesus e do seu grito de abandonado na cruz. A crença judaico-cristã em um Deus transcendente, bondoso e criador, que cuida de suas criaturas com terno amor e desvelo, e que é justo acima de tudo, não é compatível com a existência do mal, da injustiça, da violência e da dor sem remédio na qual estão irremediavelmente envolvidas a criação e a vida humanas.

Mas o problema não é levantado pelo cristianismo. Já havia sido proposto pela filosofia grega 300 anos antes da ascensão do cristianismo.

Ou Deus quer eliminar o mal do mundo, mas não pode; ou pode, mas não quer fazê-lo; ou não pode nem quer fazê-lo; ou pode e quer eliminá-lo. Se quer e não pode, é impotente; se pode e não quer, não nos ama; se não quer nem pode, além de não ser um Deus bondoso, é impotente; se pode e quer – e esta é a única alternativa que, como Deus, lhe diz respeito –, de onde vem, então, o mal real e por que não o elimina de uma vez por todas?

O presente trabalho fundamentará seu estudo na obra “O Deus Crucificado” de J. Moltmann. Mas para tal, iniciaremos com um pequeno estudo sobre a teologia de Karl Barth, teólogo luterano que viveu os horrores de duas grandes guerras. Esse

⁴ MOLTSMANN Jurgen. *Vida, Esperança e Justiça*, p. 10.

⁵ MOLTSMANN Jurgen. *Teologia da Esperança*, p.424-425.

debruçar sobre a sua teologia, e na de Dietrich Bonhoeffer, acredito se aproximará de um novo enfoque sobre os males e sofrimentos do mundo. É inegável que:

A cristandade é tributária de uma concepção, e mais ainda, de uma mentalidade de “vontade de Deus” em que todo acontecimento histórico tem origem na deliberação de Deus, que sabe o que faz, e que todo o sofrimento incompreensível pelo ser humano será desvendado no final dos tempos. A essa concepção se chama *Teodiceia*, como proposta teórica de Wilhelm Leibniz no século XVIII, que acaba por substituir o que Viktor Frankl chama de *patodiceia*, enquanto necessidade do ser humano de dar sua própria resposta ao sofrimento e à questão do mal, uma vez que a resposta ao sofrimento acaba por ser compreendida como vontade divina.⁶

A presente pesquisa tem como objetivo encontrar elementos que respondam a inquietude do humano frente a tragédias e sofrimentos e com isso questiona seu Deus. Frente ao problema do sofrimento o homem sempre questionou a presença desse Deus. E mais que isso: julga seu Deus! E este é o caminho natural de toda mente dotada de razão: Deus criou o homem dotado de inteligência e deu-lhe a liberdade, inclusive submetendo-se ao juízo do próprio homem. “A história da salvação é também a história do incessante juízo do homem sobre Deus.⁷” Mas a pergunta de Bento XVI na sua visita ao campo de concentração de Auschwitz-Birkenau⁸, na Polônia, procede e permanece. Principalmente porque é um questionamento do mundo frente a esse e a tantos horrores. Deus se cala e abandona o homem?

O desastre no Haiti⁹ consternou profundamente o mundo. Ao saber da morte de D. Zilda Arns, vítima de um desmoronamento no interior de uma Igreja, o teólogo Leonardo Boff escreveu:

⁶ VILLAS BOAS, Alex, A proposta de uma Teopatodicéia como pensamento poético-teológico, in **Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura** - Ano VII, n. 36, p.23-32. 2011.

⁷ JOÃO PAULO II. *Cruzando o limiar da esperança*. São Paulo: Editora Francisco Alves, 2001. p.72.

⁸ “Num lugar como este faltam as palavras, no fundo pode permanecer apenas um silêncio aterrorizado um silêncio que é um grito interior a Deus: Senhor, por que silenciaste? Por que toleraste tudo isto? Onde estava Deus naqueles dias? Por que Ele silenciou? Como pôde tolerar este excesso de destruição, este triunfo do mal?” (BENTO XVI. *Discurso do Santo Padre durante a visita ao Campo de concentração de Auschwitz-Birkenau, em 28 de Maio de 2006*. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060528_auschwitz-birkenau_po.html. Acesso em 13 de maio de 2010).

⁹ Refere-se ao terremoto de 7 graus na escala Richter que devastou a capital haitiana no dia 12 de janeiro de 2010 e causou um número estimado de mais de 200 mil mortes. Considerado a maior tragédia natural da história das Américas, a situação foi agravada por fatores que nada têm a ver com condições geológicas. O Haiti já era o país mais pobre das Américas antes do terremoto, e suas construções não tinham nenhuma resistência a tremores. Além da pobreza, contribuiu para a tragédia haitiana o fato de que nem o governo nem a população tinham preparo para terremotos, embora a ocorrência não era totalmente inesperada, porque a capital haitiana, Porto Príncipe, está ao lado de uma falha geológica.

Mas há também um sofrimento profundo e dilacerante nas pessoas de fé que proclamam que Deus é Pai e Mãe de bondade e de amor. Como continuar a crer? Queixosos nos perguntamos: ‘Deus, onde estavas quando se formou aquele tremor raso que dizimou os teus filhos e filhas mais pobres e sofridos de todo o extremo Ocidente? Por que não intervieste? Não és o Criador da Terra com seus continentes e suas placas tectônicas? Não és Pai e Mãe de ternura, especialmente, daqueles que são como teu Filho Jesus os injustamente crucificados da história? Por que?’¹⁰

O presente estudo inicia sua reflexão sobre a situação do humano em momentos dramáticos da história em que ele parece não encontrar em Deus as respostas para determinadas situações. Permanece em silêncio defronte de algumas situações criadas por ele mesmo e nesse silêncio nem sempre encontra sua própria responsabilidade. Embora em outras, defronte-se com o inexplicável, isso não o isenta de sua reponsabilidade de eliminar as consequências que esse mal, quando inexplicável, ocasionou:

Este silêncio de Deus é aterrador porque ele simplesmente não tem resposta. Por mais que gênios como Jó, Buda, Santo Agostinho, Tomás de Aquino, Leibniz e outros tivessem arquitetado argumentos para isentar Deus e esclarecer a dor, nem por isso a dor desaparece e a tragédia deixa de existir. A compreensão da dor não suspende a dor, assim como ouvir receitas culinárias não faz matar a fome¹¹.

O homem na sua existência é um ser limitado. O mundo que o cerca e no qual ele habita e o modifica, é um mundo limitado. Mas por algum propósito a sua razão está aberta ao ilimitado, vislumbra no transcendente a totalidade de seu ser. O homem de fé crê em seu Deus, como na resposta dada por Jesus a um fariseu e doutor da lei sobre o maior dos mandamentos: “Com todo seu coração, toda a sua alma e sua inteligência” (Mt 22,37), mas nesse “todo”, Jesus afirma também que o homem pode crer com sua incompreensão, atitude humilde ante o transcendente que o leva a um silêncio, não resignado, mas de profundo amor e reverência:

Creemos que Deus pode ser aquilo que nós não compreendemos. Acima da razão que quer explicações, há o mistério que pede silêncio e reverência. Ele esconde o sentido secreto de todos os eventos também daqueles trágicos.¹²

¹⁰ BOFF, Leonardo. *Lamento junto a Deus pelo Haiti*. Disponível em:<http://www.leonardoboff.com>. Acesso em: 20 de dezembro de 2010.

¹¹ BOFF, Leonardo. *Lamento junto a Deus pelo Haiti*. Disponível em:<http://www.leonardoboff.com>. Acesso em: 20/12/2010.

¹² BOFF, Leonardo. *Lamento junto a Deus pelo Haiti*. Disponível em:<http://www.leonardoboff.com>. Acesso em: 20/12/2010.

Essa razão o faz refletir sobre a sua existência. Reconhecer a finitude de sua existência e reconhecer que simplesmente poderia não existir se não fosse por ação de algo que ele não compreende, mas é chamado a participar desse entendimento:

Não é necessário lembrar que toda a filosofia humana (se nós abstrairmos o domínio bíblico e sua influência) é essencialmente religiosa e teológica, porque coloca o problema do Ser Absoluto, seja atribuindo a este um caráter pessoal ou não.¹³

A Teologia não deve explicar a origem de todo mal, nem sequer aspirar a tal tarefa. Não compete a Teologia que frente ao problema da origem deve calar, mas sim refletir e responder a um mundo que se pergunta se é possível ainda crer desde a experiência do mal. Mostrar, portanto que a fé é compatível com a percepção do mal e o sofrimento é uma das tarefas chave que a Teologia está sendo chamada a responder, num mundo em que parece não querer assumir o mal, e nem o sofrimento, muitas vezes causada pelo próprio homem:

As experiências de sofrimento inocente e injusto constituem um argumento existencialmente muito mais forte contra a crença em Deus do que todos os argumentos baseados na teoria do conhecimento, nas ciências, na crítica da religião e da ideologia e em qualquer tipo de debate filosófico.¹⁴

Depois da cruz do Filho, Deus não é mais um rosto desconhecido que o homem clama no auge de sua dor. Mas é um Deus humano que grita com ele e nele. Que assumindo a sua humanidade, assumiu a dor experimentada pelo homem em cada momento de sua história. As mazelas e sofrimentos que causamos aos homens, os causamos a Ele (Mt 25,40). O Cristo que sofre entra na dimensão humana e o homem na divina ao assemelhar seu sofrimento ao de Jesus, obtendo a presença do espírito e a sua intercessão aliando seus gemidos ao do Cristo:

O Redentor sofreu em lugar do homem e em favor do homem. Todo o homem tem uma participação na Redenção. E cada um dos homens é também chamado a participar naquele sofrimento, por meio do qual se realizou a Redenção; é chamado a participar naquele sofrimento, por meio do qual foi redimido também todo o sofrimento humano. Realizando a Redenção mediante o sofrimento, Cristo elevou ao mesmo tempo o sofrimento humano ao nível de Redenção. Por isso, todos os homens, com o seu sofrimento, se podem tornar também participantes do sofrimento redentor de Cristo.¹⁵

¹³ BALTHASAR, H.U. “Um resumo do meu pensamento”. In **Revista Communio**, Lisboa, Communio: International Catholic Review .v. 15, n.4. p.309. 1988.

¹⁴ KASPER, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Editora Sigueme. 2000. p.188.

¹⁵ JOÃO PAULO II. *Salvifici Doloris*. Carta Apostólica. São Paulo. Paulinas, 104, 19.

A Teologia deve sempre buscar novos paradigmas que possam falar de Deus a partir do grito humano. A dor experimentada por Jesus é um caminho de reflexão. Caso contrário qual valor teria uma teologia que dialogasse com as vítimas sem falar de Deus à luz do crucificado e do abandonado? Para este diálogo, faz-se necessário desenvolver um pensamento teológico que se coloque na dimensão da Teologia da cruz, mas não unicamente de uma Teologia da cruz e da dor, “embora nela resida a chave de interpretação do grande mistério do sofrimento”¹⁶, mas de uma “Teologia do Crucificado”, que tenha relevância para os crucificados do mundo atual. A Teologia do século XX sentiu a necessidade da busca de novos paradigmas que possam falar de Deus a partir do grito do homem. A dor experimentada por Jesus, foi um caminho de reflexão seguido por alguns dos grandes teólogos do pós guerra que ao associarem a Paixão de Jesus à paixão do homem em sua história de miséria e opressão, viram não apenas o “para que” mataram Jesus, mas o “porquê” O mataram.

O presente trabalho vai buscar na Teologia de Jurgen Moltmann, elementos para este estudo da questão do silêncio de Deus. Reconhecido como um dos mais importantes teólogos do século XX o teólogo alemão trata da esperança cristã, baseando sua reflexão teológica num pensamento marcado fortemente pelo escândalo da cruz de Cristo, a qual é vista como o grande centro revelador da *Kénosis* primordial de Deus na economia da salvação. Faremos também um paralelo com a teologia de outro grande teólogo do século XX, Hans Urs von Balthasar. Sua Teologia da *Kénosis* trinitária, sobretudo quando fala da Teologia do Sábado santo, mantém surpreendente atualidade na reflexão sobre o sofrimento humano. O seu mergulho na profundidade da contemplação da cruz tem muito a nos dizer sobre o silêncio de Deus e sobre a manifestação do Seu eterno esvaziamento amoroso. Em toda a sua vasta obra, o mistério da Encarnação, foco principal da segunda parte de sua trilogia, a “Teodramática”, onde a morte e a ressurreição de Jesus ocupam um espaço central, desnuda a plenitude do mistério do amor trinitário de Deus. Com Jesus, o homem toma consciência que Deus é uma comunidade de três pessoas em perfeita comunhão de vida e amor, interagindo e comunicando-se através da Palavra e da História.

¹⁶ JOÃO PAULO II. *Cruzando o limiar da esperança*. São Paulo: Ed. Francisco Alves, 1994, p.73.

Partimos justamente de Auschwitz, pois embora não foi o maior crime que a humanidade já cometeu, é o que permanece ainda na mídia e na consciência das pessoas. A história nos mostra outros horrores e crimes que a humanidade presenciou. Nossa pesquisa pretende com essa reflexão inicial, chegar ao desenvolvimento de teologias do pós guerra, engajadas e preocupadas com esse suposto silêncio de Deus em tantas atrocidades da história. É Deus que não age na história e com isso o vemos como um Deus silencioso e omissos ou seria o homem que *não* assume a missão de Jesus, do Deus encarnado?

Nesse porquê, dirigido a um Deus silencioso nos gritos de dor na Bósnia, ou em tantos e tantos massacres étnicos na história que dizimaram populações inteiras por interesse de alguns poucos, parece não encontrarmos respostas. Afinal, teria Deus se calado na América em quase quinhentos anos de escravidão e massacres de povos indígenas? Mas quem terá se calado na Segunda Guerra Mundial, enquanto o mundo assistia impassível a campos de concentração horrendos, contra Judeus? Exemplos do que o homem é capaz de fazer quando não alicerça sua sociedade e suas relações na solidariedade e na busca do bem comum não faltaram no decorrer da história. Questionar seu Deus sobre os massacres na Bósnia ou nos assassinatos em massa dos campos de concentração a nosso ver é ainda ter uma ideia equivocada desse Deus, descrito em várias imagens do Antigo Testamento e na ideia do deísmo como soberano inacessível, transcendente, suficiente em seu próprio ser. Se esta ideia de Deus fosse a correta, estaríamos dentro do mito dos deuses que historicamente se reciclam, morrem e ressuscitam: O Deus das ações visíveis e grandiosas, o Deus forte e poderoso que leva os seus a vitória e é responsável por todas as histórias de êxito da humanidade. Esse Deus de poder não precisa da fé do homem, mas apenas de sua submissão. Não incumbe o homem de nenhuma missão, apenas lhe exige fidelidade. Esse não é o Deus de Jesus Cristo!

A 2ª. Guerra Mundial e os campos de concentração mostram que não é essa a verdadeira face de Deus. Constituem, portanto, o maior desafio à teologia do período pós guerra. Creio que todas as religiões deveriam rever seus conceitos, tendo em vista que Auschwitz e Treblinka nos ensinaram sobre Deus e o homem. E com o olhar para trás, na história, se perguntar se nesse suposto silêncio de Deus não existe um homem omissos de suas responsabilidades frente ao mundo que recebeu das mãos de seu criador? Antes de perguntarmos *‘onde está Deus’* cabe-nos formular a outra pergunta: *‘Onde esteve o homem em cada momento de tragédia*

da humanidade`? O que está fazendo o homem com o mundo que Deus lhe deu? Se por um lado a indignação da humanidade ao se deparar com os horrores dos campos de concentração ainda mostra a consciência crítica do homem, esta não foi suficiente para talvez, ter impedido que isso acontecesse. Temos, certamente, o direito de perguntar onde estava Deus em 1940, mas temos o dever de perguntar antes, onde estava o homem em 1940. O que poderia ele, homem, ter feito para impedir o inferno do Holocausto... e não o fez?

Nessa linha de questionamentos a presente pesquisa pretende, partindo inicialmente desse horror da guerra, chegar a outros tantos horrores cometidos na América latina e com isso perceber o nascimento de teologias mais voltadas ao homem. Diante do quadro que a história nos defronta, o ser humano precisa-se perceber como destinatário da revelação de Deus. A atuação, *práxis*, de Jesus, não é a de um ser passivo a espera deste futuro, mas alguém ativo, que se motiva pelo amor e solidariedade com seu próximo e participa desta ação de modo direto. O homem, da mesma forma que Jesus, é chamado por Deus e iluminado pelo seu Espírito para anunciar a razão de sua esperança no mundo em que vive (cf. Rm 4,18).

A pesquisa, como não poderia deixar de ser, segue numa perspectiva escatológica que busca compreender a realização do futuro da humanidade e da compreensão que esta tem de seu Deus. Um Deus que se movimenta em direção ao ser humano desde as primeiras narrações bíblicas, e que culmina encarnado em Jesus. Cristo e cuja vitória nos é antecipada e oferecida pela sua ressurreição. Essa realização oferecida gratuitamente por esse Deus que sempre caminhou ao lado do homem, busca apenas sua resposta pela fé. Nessa resposta de fé, o homem passa a mover-se em esperança, “sendo capaz de deixar transcender ao seu redor sinais concretos da presença amorosa de Deus”¹⁷. Pretendemos, com isso, chegar a uma concepção de um Deus que se revela e que mostra a Sua face, deixando-Se conhecer; um Deus que vem ao nosso encontro e, aproximando-se, caminha conosco. Ao tornar-se igual a nós (cf. Fl 2,7), aponta para uma realidade além do próprio homem e nos promete um futuro, o Reino de Deus, um futuro junto ao próprio Deus. Mas esse futuro não é uma realidade construída unilateralmente por Deus, mas com a participação do homem que aceita a Sua presença ao seu lado e

¹⁷ KUZMA, Cesar A. *O futuro de Deus na missão da esperança cristã*.

seu convite de participar no seguimento de Jesus: “Cristo é a personificação das coisas últimas, com ele a história ganha um novo sentido e se constrói a partir desta esperança”.¹⁸

É inegável que esses questionamentos surgidos no pós guerra também levaram a Igreja aos rumos do Concílio Vaticano II (1962-1965), que em sua Constituição pastoral *Gaudium et spes* fornece elementos para a nossa reflexão sobre as consequências e a necessidade de um novo modo de pensar e agir: “a pessoa deve ser salva e a sociedade, consolidada” (GS 3c). A proposta de salvação deve estar unida à proposta de vida e plenitude e a construção de um Reino de Deus. Essa aceitação é própria da fé e da esperança cristã e da experiência amorosa e criadora de Deus que vem a este mundo e nos preenche com sua presença. Das grandes tragédias da história é necessário retirar uma nova consciência para um novo modo de pensar e agir com referência às coisas e às relações deste mundo.

A Teologia Latino-Americana da Libertação é considerada como uma teologia nascida através de um contexto muito particular: a pobreza, a opressão e a perpetuação dessa condição através dessa ideia de um Deus que promete a plenificação em outro mundo. É uma teologia da *práxis*, pois a sua reflexão teológica e o seu discurso partem, obrigatoriamente, de um contexto determinado, iluminados pela experiência de fé que se produz de forma crítica dentro desta teologia. Compreender o contexto histórico mundial do pós guerra, numa Europa arrasada que se defronta com os horrores que se fizeram em seu próprio território é compreender o porquê do surgimento de novas teologias nesse continente e que levaram a Igreja a buscar uma abertura para o mundo. E justamente nesse ponto em que a igreja da América latina encontra no surgimento da Teologia da libertação a sua maior expressão. É a expressão de um continente esmagado por anos e anos de colonialismo. De servidão as grandes potências mundiais e a manutenção das diferenças de classes. Sem perceber esse contexto não é possível compreender a Teologia da libertação, 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.

Não é uma teologia que nega os conteúdos da fé já assimilados pela teologia e pela tradição eclesial, mas que, muito pelo contrário, a partir da realidade de

¹⁸ BALTHASAR, H.U. *Teodramática. Volumen 3: Las personas del drama: el hombre en Cristo*. Madrid: Encuentro, 2006, p.23.

sofrimento e de presença do mal há mais de quinhentos anos, expressa a sua fé no seguimento de Jesus para modificar esse estado de coisas. A Teologia da libertação oferece uma resposta que corresponde às situações concretas da vida e da sociedade, que clama e pede uma alternativa de mudança e de esperança. Neste trabalho partimos dos horrores de um campo de concentração e dos homens que questionam a Deus sobre seu silêncio. O questionam porque a teologia de então não lhes respondia com Sua ideia do Deus onipotente e todo poderoso. E pretendemos chegar a uma América latina que sofre com esses horrores há mais de quinhentos anos e buscou na práxis de Jesus e no seu seguimento uma resposta a esse mal. Longe de ser uma “novidade” a luta em defesa dos índios, dos mais pobres e oprimidos sempre foi uma constante em muitos homens e padres da Igreja latino americana:

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 lutas¹⁹.

¹⁹ BOFF, L.; BOFF, C. Como fazer Teologia da Libertação, p. 18-19. Importante salientar que o contexto histórico no qual essa obra foi escrita era de um Brasil que lutava politicamente por uma democracia.

2

A questão do mal

Ao término da Segunda Guerra Mundial, a Europa encontrava-se mergulhada em miséria jamais vista. Cenários de desolação total captados em fotografias daqueles momentos, ou documentários realizados baseados em relatos e depoimentos da época, mostram civis enfraquecidos e doentes atravessando paisagens devassadas e desoladoras, consequência de dias e dias de bombardeios que deixaram cidades totalmente destruídas e pessoas em busca de alimento, de familiares, de abrigo. Crianças perdidas de seus pais ou sem o saberem órfãs perambulam abandonadas, por entre grupos de mulheres exaustas que reviram montes de entulho²⁰. Esse é o terrível retrato das populações civis, comum em todas as grandes capitais da Europa por onde a ação da guerra foi mais devastadora. Isso sem contar os prisioneiros de campos de concentração, doloridos, surrados, desprovidos de recursos, exauridos, agora libertos. Identificados apenas pelas cabeças raspadas ou por pijamas listrados, se unem ao grupo de famintos e doentes. Mas cujas marcas nos corpos e na alma, irão acompanhá-los pelo resto de suas vidas.

Essa imagem, quase apocalíptica, expressa a condição da Europa após a guerra, mas também expressa uma verdade essencial sobre os habitantes de um continente acostumado a ditar os rumos da história e dos povos. A população europeia sentia-se, de fato, desesperançada e exausta. Terminava um período nefasto, talvez o pior da história da humanidade, com a rendição incondicional da Alemanha, em maio de 1945, mas que teve início com a invasão da Polônia por Hitler, num longínquo setembro de 1939. Nunca uma guerra teve essas proporções. Nunca envolveu tantos civis. E nunca o homem se deparou com semelhante mal.

²⁰ Somente em Berlim, no final de 1945, havia 53 mil crianças perdidas. Os Jardins Quirinale, em Roma, ficaram notórios, durante algum tempo, como local de encontro de milhares de crianças italianas mutiladas, desfiguradas e perdidas. Na Tchecoslováquia libertada havia 49 mil pequenos órfãos; na Holanda, 60 mil; na Polônia estimava-se que o número de órfãos estivesse em torno de 200 mil; na Iugoslávia, talvez 300 mil. Poucas das crianças mais novas eram judias — as crianças judias que sobreviveram aos programas e ao extermínio praticado durante a guerra eram agora, em sua maioria, adolescentes órfãos. Em Buchenwald, oitocentas crianças foram encontradas vivas quando da libertação do campo; em Belsen, apenas quinhentas, algumas das quais sobreviventes da Marcha da Morte, desde Auschwitz.

Refletir sobre o mistério que representa a ideia de um Deus onipotente e misericordioso em tal cenário, Senhor absoluto da história, é quase um exercício do impossível. Essa visão aterradora do mal que se infiltra no mundo, aparentemente vencedor, provocando tragédias de proporções e sofrimentos dessa dimensão é portanto um dos maiores desafios da teologia do pós guerra.

Num mundo que renasce a duas grandes guerras, um Deus transcendente e distante não tem nada a dizer ao ser humano²¹. É um Deus vazio em propostas e silencioso que não responde as inquietações e aos sofrimentos do homem nos momentos mais críticos de sua história. Seria a ideia que criamos de Deus, como alguém poderoso demais para se importar e se imiscuir em problemas da história humana? Destinado ao silêncio e a impassividade de sua própria onipotência, a resposta que se pode tirar dos escombros da guerra parece ser afirmativa: Sim, Deus é totalmente alheio ao destino da humanidade e impassível ao seu sofrimento. Essa afirmação é aterrorizante porque equivale à negação da busca do próprio sentido da existência humana. Refletir sobre as milhares de chacinas e injustiças a que o homem foi vítima no decorrer de sua história é colocar a teologia novamente a frente com seu grande desafio insolúvel: O mal. De onde vem tanto mal? É defrontar-se novamente com esse mistério e enigma que faz a humanidade questionar-se no decorrer da sua existência com o problema e a questão do mal, sem conseguir resolvê-los. Não implica apenas em questionar a noção própria de Deus.

Perguntar-se pelo mal é, pois, perguntar-se pela finitude não aceita, pela morte indesejada e, apesar disso, acontecida, pelo absurdo da morte do inocente, do sofrimento do justo, dos acidentes vários, das doenças degenerativas, das violências todas de cada dia, que deixam um lastro de sangue e vítimas atrás de si, das dores inexplicáveis e presentes diuturnamente ao longo do tempo inclemente, que não as mitiga nem as redime. E é também perguntar-se por que, parafraseando o apóstolo Paulo, cada ser humano incluindo eu mesmo, tantas vezes “faço o mal que não quero e não faço o bem que quero.”²²

A perplexidade muitas vezes experimentada pelo homem se estende ao próprio conceito de mal. Um rápido olhar sobre esse vocábulo nos remete a

²¹ Bonhoeffer, na cela da Gestapo, diz: “somente o Deus sofredor pode ajudar.” Cf. BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão; cartas e anotações escritas na prisão*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 488.

²² BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. O Deus desarmado A Teologia da Cruz de J. Moltmann e seu impacto na Teologia Católica. In: **Estudos de Religião**, v. 23, n. 36, 230-248, jan./jun. 2009.

realidades muito diversas em sua origem e estrutura. Poderíamos partir de uma divisão clássica, por assim dizer, do conceito de mal: o mal moral, mal físico e mal social. A mesma palavra denota portanto três origens diferentes do mal, mas que convergem a uma mesma situação final: a dor e o sofrimento. O presente trabalho não tentará explicar o mal, como em seu mistério próprio, mais profundo, visto não se tratar de uma atribuição da teologia, assumindo todas as causas do mal. Mas indagar como é possível ao mundo contemporâneo ainda crer em Deus desde a experiência do mal. O capítulo abordará a perspectiva do mal social e naquilo que esse mal sempre se caracterizou: a injustiça.

A injustiça é o mal por excelência, é o mal estrutural que corrói e degenera largos estratos do tecido social, que envenena as relações humanas e alimenta esse clamor secular de legiões de humilhados e oprimidos que se levanta desde os primórdios da história²³.

Torna-se dessa forma, impossível falar de Deus sob a ótica do mal e do sofrimento repetindo seus tradicionais atributos de onipotência e absoluta bondade. Por esse motivo colocamos como introdução a famosa visita do Papa Bento XVI ao campo de extermínio de Auschwitz. Ao analisar suas palavras, o mundo novamente se deparou com um mal inexplicável e o confrontou com a sua ideia de Deus “que pode tudo”. Como anunciar um Deus onipotente e bom, diante de catástrofes sem precedentes? Essa figura de Deus bondoso não explica a dor e o desespero humano! Pelo contrário cria um Deus distante e egoísta. Passivo e apático. Presente apenas em liturgias e celebrações cúlticas. Um Deus “desumano”, impassível em sua Gloria celeste, como o Deus de Schleiermacher que não pode se compadecer. Ou como Espinoza afirma, que devemos amar a Deus mas não devemos esperar que Ele nos ame²⁴.

O problema do mal, que assusta o humano e questiona a teologia, não é privilegio cristão. Já bem antes da era cristã, o problema era enfrentado pelos gregos. Epicuro (III/II a.C.) argumenta contra a existência de um deus que seja ao mesmo tempo onisciente, onipotente e benevolente. Enquanto onisciente e onipotente, teria

²³ RUIZ de la PEÑA, Creer desde la experiencia del Mal y la injusticia. **Revista Stauros**. Madri, V.30, p.64, [jul.] 1998.

²⁴ Espinosa afirma que ninguém pode odiar a Deus mas, por outro lado, “o que ama a Deus não pode procurar fazer com que Deus o ame por sua vez. Deus está isento de paixões e não é afetado por nenhuma afecção de alegria ou de tristeza. Deus só pode amar a si mesmo. Cf. ESPINOSA, B. *Ética*. Tradução de Marilena Chauí et al. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (V-17), p. 286. (Os Pensadores). RUSSELL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental*. Tradução de Brenno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957. v.3, p.106-107.

conhecimento de todo o mal e poder para acabar com ele. Mas não o faz. Então não pode ser benevolente infinitamente. Enquanto onnipotente e omnibenevolente, teria poder para extinguir o mal e gostaria de fazê-lo, pois é bom. Mas não o faz, pois não sabe o quanto mal existe e onde o mal está. Então ele não é onisciente. Enquanto onisciente e omnibenevolente, então sabe de todo o mal que existe e quer mudá-lo. Mas não o faz, pois não é capaz. Então ele não é onipotente.

Epicuro não era um ateu, apenas rejeitava a ideia de um deus preocupado com os assuntos humanos. Tanto ele quanto os seguidores do Epicurismo negavam a ideia de que não existia nenhum deus. Naquele tempo a concepção reinante era a do deus supremo, feliz e abençoado. Epicuro rejeitava tal noção por considerar um fardo demasiado pesado, inclusive para esse deus, ter de preocupar-se com todos os problemas do mundo. Por isto, os deuses não teriam nenhuma afeição especial pelos seres humanos, sequer saberiam de sua existência, servindo apenas como ideais morais dos quais a humanidade poderia tentar aproximar-se. Era justamente através da observação do problema do mal, ou seja, da presença do sofrimento na terra que Epicuro chegava à conclusão de que os deuses não poderiam estar preocupados com o bem estar da humanidade.

Mas até que ponto nos dias atuais, a teologia ainda pode questionar sobre Deus a partir da ideia grega que temos de divindade?

Um dos mitos centrais do homem moderno é o mito de que “Deus está morto! Nós o temos matado” (Nietzsche). O segredo da teologia se desvelou como antropologia. Não são os homens a imagem de Deus. Os deuses são a imagem do homem. Não são os homens criação de Deus. Os deuses são as criações da angústia e nostalgia humanas.²⁵

Ao questionar sobre um suposto silêncio de Deus, ou mesmo questionar a sua existência num mundo coberto de dores, talvez o homem se esquive de ver a sua responsabilidade desse horror, com tudo aquilo de maligno que ele é capaz de fazer ao seu semelhante e ao mundo em que habita. Falar de Auschwitz²⁶ ou de

²⁵ MOLTSMANN, J. *El hombre*, p. 143-144.

²⁶ O complexo dos campos de concentração de Auschwitz foi o maior de todos aqueles criados pelo regime nazista. O campo estava localizado a aproximadamente 60 quilômetros a oeste da cidade polonesa denominada Cracóvia, próximos à antiga fronteira entre a Alemanha e a Polônia. Similar à maioria dos campos de concentração alemães, Auschwitz foi construído com três finalidades: 1) prender os inimigos reais e imaginários do regime nazista, e das autoridades de ocupação alemãs na Polônia, por um período indeterminado; 2) ter à disposição uma grande oferta de trabalhadores forçados para alocar aos empreendimentos das SS e relacionados à construção (e, mais tarde, produção de armamento e artigos de guerra); e 3) servir como local para a exterminação de grupos pequenos, de determinadas populações, conforme determinado pelas SS e autoridades policiais para

Hiroshima e Nagasaki, só para citar fatos ainda da segunda grande guerra, seria tapar os próprios olhos para a mesma maldade e o mesmo horror que o homem foi capaz de produzir, justamente porque se afastou do propósito inicial de Deus para sua criação²⁷.

O inferno é, por definição, viver na ausência de Deus. Onde Deus não está, ali está o inferno. Certamente, não é tanto o espetáculo diário da televisão que nos fornece a prova, quanto um olhar sobre o século que terminou e que nos deixou palavras como "Auschwitz" ou "Arquipélago Gulag", e nomes como Hitler, Stalin. Esses infernos foram construídos para preparar um mundo futuro de homens auto-suficientes que não teriam nenhuma necessidade de Deus. Mas onde Deus não está, surge o inferno, e o inferno persiste, muito simplesmente, pela ausência de Deus. Pode-se chegar a esse extremo também de maneiras subtis, que quase sempre afirmam que o que se busca é o bem dos homens. Hoje, quando se comercializam órgãos humanos, quando se fabricam fetos para dispor de órgãos de reposição ou para promover o avanço da ciência e da prevenção médicas, muitos consideram implícito o caráter humanitário dessas práticas. Mas o desprezo pelo homem que esse usar e abusar do ser humano pressupõe, conduz, quer se queira quer não, à descida aos infernos²⁸.

manter a segurança da Alemanha nazista. Como vários campos de concentração, Auschwitz possuía câmara de gás e crematório. Em Auschwitz, os médicos das SS realizavam experiências "médicas" no hospital localizado no Bloco 10. Eram pesquisas pseudocientíficas em bebês, gêmeos e anões, além de fazerem esterilizações forçadas e experiências de hipotermia em adultos. O médico mais conhecido dentre eles era o infame Capitão das SS, Dr. Josef Mengele. Entre o crematório e o quartel de experiências médicas ficava a "Parede Negra", frente à qual os guardas das SS executavam milhares de prisioneiros. Estima-se que mais de 1,3 milhões de judeus foram exterminados em Auschwitz. Em janeiro de 1945, as SS iniciaram a demolição das instalações remanescentes à medida que as forças soviéticas se aproximavam, em uma tentativa frustrada de esconder do mundo as barbaridades que praticavam.

²⁷ Apesar da vitória sobre os alemães em maio de 1945, a guerra no Pacífico ainda continuou por dois meses. Os EUA haviam virado o conflito contra o Japão a seu favor, desde as batalhas do Mar de Coral e de Midway, em 1942. Em julho de 1945 o Imperador japonês Hirohito recusou a rendição proposta pelos EUA. A decisão tomada pelo presidente dos Estados Unidos, Henry Truman, foi utilizar a bomba atômica para evitar a invasão ao Japão, o que causaria, segundo estimativas, a morte de um milhão de pessoas. Em 06 de agosto de 1945, um bombardeiro B-29, apelidado de Enola Gay, despejou uma bomba de urânio sobre a cidade de Hiroshima, que explodiu a 570 metros do solo. Formou-se uma imensa bola de fogo no céu com uma temperatura de 300 mil graus Celsius, gerando uma imensa nuvem de fumaça na forma de cogumelo, que alcançou mais de 18 km de altura. Estimativas indicam que mais de 140 mil pessoas tenham morrido. Três dias depois um novo alvo foi atingido. Sobre a cidade de Nagasaki, despejou uma bomba de plutônio mais forte que a que havia explodido sobre Hiroshima. A topografia de Nagasaki, localizada entre montanhas, impediu uma maior irradiação dos efeitos da bomba. Entretanto, mais de 40 mil pessoas morreram. Além das mortes em decorrência da ação direta das duas bombas, dezenas de milhares morreram posteriormente em decorrência da radiação. Efeito até então desconhecido pelo mundo. No dia 02 de setembro de 1945, o Imperador japonês assinou a rendição do país.

²⁸ RATZINGER, J. *El laicismo está poniendo en peligro la libertad religiosa*, entrevista a *La Repubblica*, repr. por Zenit, 19.11.2004

2.1

Os “silêncios” de Deus na história

Os quase 500 anos de escravidão e sofrimentos silenciosos dos negros que vinham acorrentados para o ocidente sendo caçados como animais é algo que nos impulsiona neste trabalho: É Deus que silencia ou o homem que permite que a maldade determine seus atos e com isso impeça o Reino de Deus que Jesus tanto anunciou?

O mundo, em si mesmo, em sua profunda crise e com as possibilidades que tem para superá-la, é hoje a grande pergunta de Deus: ‘Que fizeste de teu irmão?’ (Gn 4,9-10). Sem cair em visão apocalípticas, é necessário afirmar que o que está em crise é a própria criação de Deus, o ideal da vida.²⁹

O presente estudo pretende iniciar com essa questão do sofrimento do homem e o paradoxo de um Deus criador e amoroso, todo-poderoso que tendo o poder de tirar o mal do mundo não o faz. Se não o faz, podendo fazê-lo então fica destituída a sua posição de bondade. Chegamos assim a questão da teodiceia já descrita anteriormente.

Ou Deus quer eliminar o mal do mundo, mas não pode; ou pode, mas não quer fazê-lo; ou não pode nem quer fazê-lo; ou pode e quer eliminá-lo. Se quer e não pode, é impotente; se pode e não quer, não nos ama; se não quer nem pode, além de não ser um Deus bondoso, é impotente; se pode e quer – e esta é a única alternativa que, como Deus, lhe diz respeito –, de onde vem, então, o mal real e por que não o elimina de uma vez por todas?³⁰

Esse Deus impassível, como vimos, não é o que afirmamos como Deus de amor. Por outro lado, as catástrofes da humanidade nos impedem de afirmar que esse Deus age no mundo como senhor absoluto da história e dos rumos do destino³¹. Neste estudo procuraremos a perspectiva encontrada em teólogos que viveram os períodos de pós guerras para encontrar em seus pensamentos, elementos de reflexão

²⁹ SOBRINO, Jon. *La identidad Cristiana*. Diakonía, 46, p. 116.

³⁰ SOARES, A. *O mal*. Como explicá-lo? São Paulo: Paulus, 2003, p.13.

³¹ É importante notar que ‘o problema de Deus’ não é abordado tão direta e profusamente na teologia latino-americana como na europeia. E isso não porque Deus deixe de ser problema ou questão no duplo sentido de questionável e questionante, mas porque o tema é abordado mais indiretamente. A ruptura epistemológica da teodiceia não consiste fundamentalmente em explicar dentro do pensamento a verdadeira essência de Deus, mas em experimentar a realidade de Deus no intento de fazer seu reino. A realidade de Deus vai se mostrando no intento de reconciliação da realidade. E mesmo quando em nível teórico essa reconciliação é mais modesta do que as reconciliações dentro do pensamento, é mais profunda por ser real.” SOBRINO, Jon. *Ressurreição da verdadeira Igreja*, p. 39.

que nos levem a uma noção mais correta de Deus. De vários teólogos possíveis de estudo, escolhemos Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer pelo lado europeu e Jon Sobrino pelo lado latino americano. Para um aprofundamento melhor da parte escatológica, Jurgen Moltmann será objeto de nosso estudo no capítulo seguinte.

Após a primeira guerra mundial, bem como com o final da segunda, o mundo se viu não apenas arrasado economicamente. Se viu face a face com o mal. Um mal injustificável frente as consequências ora vividas, que ditou o destino de milhões de pessoas, entre aqueles que perderam suas vidas e os sobreviventes, agora perambulando em escombros atrás de comida e abrigo em cidades totalmente devastadas. A teologia de Karl Barth, principalmente a que surge no período pré segunda guerra mundial, quando ele, percebendo o mal que se aproximava, abandona e retira o seu apoio ao terceiro reich, mas se mantém ativo na política e no desenvolvimento de sua teologia. Dietrich Bonhoeffer é o segundo momento em que recolheremos suas ideias, ele que foi não apenas prisioneiro de guerra, mas mártir ao ser enforcado a apenas dias antes da rendição total da Alemanha. Sua teologia da “graça gratuita” e suas maravilhosas cartas escritas na prisão, são uma reflexão importante para o desenvolvimento de nosso estudo.

Todo esse estudo que envolverá o segundo e terceiro capítulos, tem como pano de fundo a escatologia, que acreditamos ser um caminho não de questionamentos, mas de respostas, cujo percurso nos levará a essa nova feição de Deus, o Deus de Jesus Cristo, do crucificado, sabotado, perseguido e sofredor.

A teologia de Jurgen Moltmann, portanto, será na sua obra “o Deus Crucificado” o ponto de chegada e a conclusão final. Nessa obra poderemos encontrar as bases teológicas para uma escatologia que nos mostra o verdadeiro rosto de Deus, não nos altares sagrados, mas no homem que chora, que sofre, que é vilipendiado e oprimido pelo próprio homem. Olhar a Deus e contemplá-lo naquilo que podemos enxergar de Deus: O seu filho pródigo, o pequeno oprimido e injustiçado.

2.2

O mal

O problema do mal é algo que sempre questionou e impressionou o homem. Pelas suas consequências dolorosas, pelas suas causas desconhecidas, a presença

silenciosa do mal na humanidade sempre assustou o homem. Os grandes questionamentos (de onde provém o mal, por que existe o mal? Como é possível existir o mal?) perpassaram a história da humanidade e estiveram presentes em todos os níveis de pensamento. Muitas vezes dados por insolúveis, ou por outras deram origem a perigosas teorias que tanto influenciaram as sociedades no curso da história.

Um duro combate contra os poderes das trevas atravessa toda a história dos homens. Tendo começado nas origens, há de durar – o Senhor no-lo disse – até ao último dia. Empenhado nesta batalha, o homem vê-se na necessidade de lutar sem descanso para aderir ao bem. Só através de grandes esforços é que, com a graça de Deus, consegue realizar a sua unidade interior (Gaudium et spes, 37).

Mas o questionar-se sobre o mal, seja apelando para simbolismos como “pecado original”, ou “mal radical” ou ainda “exílio ou paraíso perdido”, em épocas em que pareceu que esse mal tornou-se vencedor na história, faz o homem refletir novamente sobre suas causas. Debruçado na desolação das consequências, por vezes o homem encontra a si próprio como a causa desse mal originário.

(...) Não há dúvidas que o mal pode e deve ser estudado em si mesmo, filosoficamente, cara a cara, pois ele é o mal do homem. Entretanto, não se trata de nenhuma desvio, olvido ou evasão, olhar o mal diante de Deus, *coram Deo*. Ao contrário. Pode ser que só então, por se ter ousado chegar até aí, se verá aquilo que é melhor para o homem. Se o homem às vezes lança seu grito à ponto de insultar a Deus, o crente não deve ser aquele que leva toda essa questão “até o altar de Deus”?³²

Ao contra argumentar num primeiro momento sobre o mal, surge a forma mais simples de ateísmo. Deus não existe, por que ele não pode ou não quer terminar com o mal no mundo. A não ser que consideremos a noção de Deus como um ser perverso e mau. Mas essa ideia repugna até mesmo o ateísmo. Resta a pergunta que inicia este nosso trabalho e que Bento XVI a fez ao visitar o campo de concentração de Auschwitz: como Ele pôde ter permitido semelhante mal?

Se Deus Pai todo-poderoso, Criador do mundo ordenado e bom, tem cuidado com todas as suas criaturas, porque é que o mal existe? A esta questão, tão premente como inevitável, tão dolorosa como misteriosa, não é possível dar uma resposta rápida e satisfatória. É o conjunto da fé cristã que constitui a resposta a esta questão: a bondade da criação, o drama do pecado, o amor paciente de Deus que vem ao encontro do homem pelas suas alianças, pela Encarnação redentora de seu Filho, pelo dom do Espírito, pela agregação à Igreja, pela força dos sacramentos, pelo chamamento à vida bem-aventurada, à qual as criaturas livres são de antemão

³² GESCHÉ, A. *Deus para pensar*, v.1. *O mal*. São Paulo, Paulinas, p.14.

convidadas a consentir, mas à qual podem, também de antemão, negar-se, por um mistério terrível. *Não há nenhum pormenor da mensagem cristã que não seja, em parte, resposta ao problema do mal.* (CIC, 309).

2.2.1

O mal explicável

Olhar para as consequências do mal é estarrecedor. Principalmente quando se lhe podem atribuir responsabilidades. E quando atônitos, percebemos que esse mal existiu mas poderia não ter existido, poderia ter sido evitado: “O mal confunde a razão e faz-nos ficar sem palavras”³³. A Causa de um mal pode ser desconhecida, a totalidade de suas consequências também o são. E muitas vezes isso é mais aterrorizante que a própria causa desconhecida.

Os males, ou pecados, são “erros de alvo”, são mais que ofensas a um Deus, poderoso demais para se “ofender”, mas com as consequências nefastas que provoca na Sua criação. Inútil discutir novamente o cunho social do decálogo. Inúmeras leis retiradas do deuteronomio se referem ao “próximo”, ou seja a preocupação do criador com que os atos impensados de alguém afetem o outro. E nesse outro afetado, vai de encontro também uma história, um destino.

Como falar sobre o mal? os filósofos desde os antigos aos modernos, desde Platão, Agostinho, Tomás de Aquino cujo discurso metafísico de tipo racional negava a existência do mal como ser: o mal é simplesmente a ausência de bem. Ou outros que seguem um discurso apologético próprio da teodiceia onde se defende a causa de Deus inocentando-o de toda a responsabilidade no mal, ou afirmando que este mal no Homem é permitido por Deus para salvaguardar um bem maior, a sua liberdade, ou utilizando um discurso de tipo ético, tese de provação e castigo. Mas a questão inicial continua: Donde vem o mal? Porquê o mal? Como é possível o mal? E as respostas são insatisfatórias e inconclusivas porque não respondem às objeções do Homem comum, concreto quer seja crente ou não crente. Porquê?

É preciso uma teologia que responda a este grito do Homem concreto que sofre de um mal tantas vezes imerecido ao qual Deus não pode ser indiferente. O Deus cristão é fundamentalmente, o Deus da justiça. O que define o ser da justiça,

³³ GESCHÉ, Adolphe *O Mal*, p.11

em primeira instância, não são os interesses do eu nem os princípios que deles se possam derivar, mas a injustiça sofrida pela vítima. O sofrimento do injustiçado, sua alteridade negada, deve ser a primeira referência do sentido da justiça.

É o grito de uma criança vítima da pedofilia, ou o grito de uma criança com fome em África ou em qualquer outra parte do mundo, é o grito daquele que acaba de ser vítima de um atentado terrorista, é o grito de uma mãe que não tem como alimentar seus filhos e não sabe como falar aos seus filhos menores... Se o Deus dos filósofos, o Deus-em-si ou para-si, todo-poderoso, silencia ao grito do Homem sofredor, é preciso buscar o Deus-para-nós, que é o Deus que se fez Cordeiro de Deus e desceu aos Infernos para fazer do mal a sua própria causa.

A questão do grito humano a Deus, questionando-O sobre Seu suposto silêncio é exprimir para Deus toda a repugnância e incorformismo pelo mal. Toda a inquietude que esse mal ocasiona no homem. Uma atitude do Homem comum, do ser humano que sofre, que não se detém no mal mas questiona seu Deus, dirige-se a Deus num diálogo de sujeito para sujeito, diferente da atitude daquele que se dirige a Deus, questionando-o em terceira pessoa.

Deus criou o homem dotado de razão e liberdade e, por isso mesmo, submeteu-se ao juízo dele. A história da salvação é também história do incessante juízo do homem sobre Deus. Não simplesmente das perguntas e dúvidas, mas de um verdadeiro juízo no sentido pleno do termo. Em parte, o veterotestamentário livro de Jó é o paradigma desse juízo. A isto vem somar-se a intervenção do espírito maligno, que com perspicácia maior ainda se acha disposto a julgar não só o homem, mas também a ação de Deus na história da humanidade. É o que o próprio livro de Jó confirma.³⁴

Neste diálogo do Homem com Deus quebra-se o silêncio que o mal tinha imposto ao Homem. O Homem descobre nesse contato a alteridade, o Outro com quem pode questionar tudo e até reprovar. Mesmo que possa ser percebida sob a forma de adversário. Veja-se o combate misterioso de Jacob com Javé³⁵. Qual é o

³⁴ JOÃO PAULO II. *Cruzando o limiar da Esperança*, p. 72.

³⁵ Jacó é o terceiro dos patriarcas, filho de Isaac e neto de Abraão. As suas histórias, contadas no livro do Gênesis, contêm uma série de eventos que são emblemáticos para Israel. Primeiro de tudo ele é o gêmeos com Esaú (Edom), “gêmeo menor” e poderia ser descartado, segundo os costumes de então, mas Deus o escolhe para ser seu herdeiro. Tem uma cena, a qual você provavelmente se refere, que coloca o sigilo sobre o destino desse homem: é o episódio narrado em Gênesis 32,25-33, conhecida como “luta com Deus”. Às margens de um afluente do Jordão, o rio Iabok, Jacó se encontra com um ser misterioso que a tradição refigura como um anjo, mas que é sinal de Deus. É uma luta que fascinou a história da arte e da literatura, um tipo de ‘agonia’, ou seja, um combate extremo: Um homem lutou com ele até surgir a aurora. Vendo que não o dominava, tocou-lhe na articulação da coxa, e a coxa de Jacó se deslocou enquanto lutava com ele. Ele disse: ‘deixa-me ir, pois já rompeu o dia.’ Jacó respondeu: ‘eu não te deixarei se não me abençoares.’ Ele lhe perguntou:

resultado deste confronto com Deus, nesta alteridade onde o mal é questionado? O Homem descobre que Deus assume ele mesmo o mal para o combater, está presente em cada momento da história onde a desolação e o sofrimento abate o homem:

A resposta da Escritura é formal: este mal que surpreendeu toda a criação não pode suscitar qualquer compromisso; deve ser imediatamente combatido. E Deus apresenta-se imediatamente. Ou melhor talvez (trata-se sempre de uma formidável inversão), o Homem descobre que o combate que ele trava, visto ser o mesmo de Deus, trava-o com Deus, *cum Deo*³⁶.

Dessa forma, o grito de um homem comum coincidirá com o próprio clamor do Filho de Deus: “Meu Deus, meu Deus porque me abandonaste” (Mc 15, 34b).

Após o grito terrível da cruz e a descida do seu enviado aos Infernos, Deus vai-se apresentar na Ressurreição, como o Adversário terrível e vencedor. Por conseguinte, não somente o grito do Homem é legítimo, não somente coincide com o próprio clamor de Deus, mas também permite a Deus manifestar-se como Ele é: aquele que, perante este enigma intolerável e incompreensível, não deixa – relativa indiferença – que as coisas continuem como estavam, mas Ele mesmo se confronta com elas. Descobre-se então que, no fundo, o Homem incriminava porque Deus também incriminava. Desta forma, a questão do Homem encontra uma outra questão, a divina.

Resta concluir que o Homem comum viu o seu combate contra o mal tornar-se um combate de Deus contra o mal. Então as questões que o Homem levantava relativamente ao mal: de onde vem o mal? Porquê o mal? Como é que o mal é possível, encontram resposta na única verdadeira questão: de onde vem a salvação? Na salvação, encontramos finalmente a resposta para o mal. O mal ofende em primeiro lugar a Deus e Deus situa-se como o adversário. “O escândalo da cruz é para sempre a chave de interpretação do grande mistério do sofrimento, que pertence de modo quase orgânico à história da humanidade”³⁷.

‘qual é o teu nome?’ ‘Jacó’, respondeu ele. Ele retomou: ‘Não te chamarás mais Jacó, mas Israel, porque foste forte contra Deus e contra os homens, e tu prevaleceste. O significado profundo dessa luta está no nome que Jacó recebe: perde o nome tribal e ganha o nome do povo escolhido, Israel: Teu nome será Israel por que lutaste com Deus. Uma relação cheia de tensão, mas também de glória, cheia de desencontro, mas também de encontro.

³⁶ GESCHÉ, A. *O Mal*. P.33-34

³⁷ JOÃO PAULO II. *Cruzando o limiar da Esperança*, p. 73.

2.2.2

O mal na narrativa das origens

Dentro deste raciocínio é necessário fazer uma leitura hermenêutica do livro do Gênesis, onde pela primeira vez nas escrituras surge a presença do mal. A narrativa das origens nos levam a compreender a realidade do mal não no sentido de obter alguma explicação lógica sobre a sua origem: afinal, o mundo acabava de ser criado, e tudo “era bom” aos olhos de Deus. De onde surge o mal, então?

Nos primeiros capítulos do livro do Gênesis percebemos que o Deus criador deste mundo elogia a sua própria criação e percebe-se "surpreendido" pelo excesso de beleza e bondade que Ele próprio encontra na sua obra: "Deus, vendo toda a sua obra, considerou-a muito boa!". Esta afirmação nas narrativas é o primeiro gesto vindo de um Deus "surpreendido" na sua própria criação bela e boa que o Gênesis nos apresenta na primeira história da criação do mundo e do Homem: Gn 1,1-2, 4a. Homem e a criação vivem em plena harmonia e equilíbrio, com o mandamento de Deus dado ao Homem: "Crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra." (Gn 1,28a). Não existe, portanto, nesta narração da criação qualquer sinal do mal. O mal não estava neste plano da criação. Vive-se a época da inocência e da presença de Deus. Da leitura hermenêutica deste texto podemos tirar uma primeira conclusão: o mal não foi criado, nem se quer é citado nesta narração, logo não foi previsto. Portanto, o mal não está em Deus nem no Homem! E, sob este ponto de vista, o mal é um irracional absoluto, *mysterium iniquitatis*, não tem qualquer sentido, não tem a ver com um desígnio, um projeto de Deus ou do Homem.

Uma outra narrativa surge a partir do capítulo 2 do Gênesis dando-nos uma interpretação alegórica de como entrou o mal no mundo. É a narração do mito de Adão que conta como o pecado entra no mundo ou pecado original. Esse mal perpassa a história de Adão e se estende a outras histórias na sequência como a de Caim e Abel, o Dilúvio, a torre de Babel, a de Sodoma e Gomorra. Em todas estas histórias, o teólogo belga Adolphe Gesché vê presente novamente o tema da "surpresa" de Deus, mas agora não pela bondade e beleza de sua criação mas sim diante de uma realidade nova, que não estava prevista e sobreveio ao mundo surpreendendo todos, inclusive a Ele: o mal radical simbolizado na serpente-enigma. O tema da surpresa é central no desenvolvimento de todo o pensamento de Gesché na abordagem da questão do mal, como algo enigmático. Os três personagens que

nesta narrativa são surpreendidos pelo personagem enigmático, irracional, demoníaco que é a serpente-enigma.

2.2.3

Deus "surpreendido" pelo mal

O enigma do mal e a sua total falta de razão de ser não permite um discurso meramente racional. Por outro lado, essa irracionalidade do mal desestruturando e “assombrando” o próprio criador, fornece para este nosso trabalho alguns elementos necessários para a nossa tese. O surgimento não racional desse mal, não isenta a responsabilidade do homem em aceita-lo como alternativa ao projeto de Deus! Na figura enigmática da serpente, que surge do “nada” e no meio e na paisagem natural do homem, não lhe é imposta a este uma ação. Mas lhe é apresentada uma opção alternativa. O surgimento do mal no mundo criado é sim um enigma insolúvel. Mas parece-me que mais enigmático ainda é a capacidade desse ser recém criado de aceitar algo fora da proposta de Deus. Muitas das questões mais profundas que o homem se colocou na história como “porquê a morte? A vida? Porquê o amor?” podem ser explicadas pelo ato criador. Mas “Porquê o sofrimento e o castigo? Porquê o mal se o plano de um Deus bondoso era a felicidade do homem? Não se explicam no ato criador e nem a “surpresa “da serpente enigma. Mas pela livre aceitação do homem a essa proposta. “Podes comer do fruto de todas as árvores do jardim; mas não comas o da árvore do conhecimento do bem e do mal, porque, no dia em que o comeres, certamente morrerás” (Gn 2,16b-17). Deus criador do homem livre define a ordem divina onde o homem se deve mover: espaço de liberdade mas de responsabilidade.

Um olhar atento nas narrativas nos primeiros capítulos do Genesis podemos perceber que a realidade do mal mostra sempre um Deus “surpreendido”. Portanto o mal não estava em seus planos. Deus “surpreende-se” no tempo próprio da criação, “ao percorrer o jardim pela brisa da tarde” (Gn 3, 8) e ao buscar o homem e não o encontrando, o chama: “Onde estás?!” (Gn 3,9). Sua surpresa estende-se também a mulher: “Quem te disse que estás nu? Comeste, porventura, da árvore da qual te proibi comer?!” (Gn 3, 11). Ao amaldiçoar a serpente pelo que fez, Deus se mostra novamente surpreendido por não esperar esse comportamento fora de seu plano

criador: ‘Por teres feito isto, serás maldita...’ (Gn 3, 14). O mal portanto, continua sendo um enigma, principalmente por deixar a ideia de ser um imprevisto até para Deus. O mal vem assim de um desconhecido, que aparece não se sabe de onde, que não pertence ao desígnio da criação e portanto, não se pode buscar no Homem ou em Deus a responsabilidade do seu aparecimento.

Porem isso não deixa Deus impassível diante dessa nova situação. Logo amaldiçoa esse mal radical e o combate, “serás maldita” Gn 3,14 e o combate, “Farei reinar a inimizade entre ti e a mulher...” Gn 3,15. Ao homem, vítima do mal pela tentação e sedução, Deus protegeu-os e teve para com eles o primeiro ato de misericórdia que lhes restabelece a sua dignidade: “O Senhor Deus fez a Adão e à sua mulher túnicas de peles e vestiu-os” (Gn 3,21). O Deus que não tem nada a ver com o mal, sem qualquer cumplicidade com o mal e sem explicação diante do mal, se mobiliza não para castigar o homem pelo ultraje, mas movido na sua misericórdia, para defender e salvar o homem da injúria que o mal cometeu contra o homem.

A exegese patrística e a iconografia medieval não hesitavam em ver no Filho de Deus o samaritano da parábola. Acertaram na sua visão. Aquele que não tem absolutamente qualquer responsabilidade assume-a plenamente.³⁸

O tema da surpresa de Deus sobre a presença do mal segue nos capítulos seguintes do Genesis, como no episódio quando Caim mata Abel, na narração do Dilúvio, onde Deus aparece “surpreendido” com todos os pensamentos e desejos dos homens que tendiam para o mal e se “arrepende” de sua obra criadora (“O Senhor arrependeu-se de ter criado o homem sobre a terra, e o seu coração sofreu amargamente.” Gn 6, 6). Novamente lemos no episódio da torre de Babel que Deus desce surpreendido para ver o que os Homens estavam a construir. (Gn 11,5). O aparecimento do mal no mundo é de tal ordem escandaloso para um Deus que ao criar, “viu que era bom” que só a afirmação de um Deus “surpreendido” pode explicar o seu aparecimento e a permanência deste na criação.

A Escritura quer dizer que o mal é de tal maneira escandaloso que ela diz que Deus foi surpreendido. A teologia e a filosofia falam da permissão do mal. A Bíblia não formula esta odiosa hipótese [...] A ideia forjada pela teodiceia que Deus permite

³⁸ GESCHÉ, A. *O Mal*. p.71

o mal é uma solução racionalista, mas que não faz grande honra a Deus, ao Deus sofredor, ultrajado pelo mal.³⁹

O importante para este nosso trabalho é tirar dessas passagens da escritura a clara surpresa de Deus o que nos indica que o mal não deve ser procurado do lado de Deus, mas sim que fazem parte de algo inesperado, de um duro golpe⁴⁰. Que mesmo inesperado e duro não imobiliza Deus, pelo contrário, move Deus a agir combatendo o mal e, principalmente, curando as vítimas do mesmo. Em várias passagens do Novo Testamento a atitude de Jesus é a mesma. Jesus também se surpreende diante do mal e, em nenhum momento Ele tenta explicá-lo. Embora o combata: como no episódio do cego de nascença, em que Sua preocupação não estava numa resposta lógica sobre a presença do mal, mas em imediatamente libertar aquele homem que sofre pelo mal: “Rabi, quem foi que pecou para este homem ter nascido cego? Ele ou os seus pais? Jesus respondeu: Nem pecou ele, nem os seus pais, mas isto aconteceu para nele se manifestem as obras de Deus”. (Jo, 9, 2-3).

Estes pequenos trechos da Escritura, mostram claramente um Deus próximo e solidário ao homem e ao sofrimento de toda a criação. O teólogo belga, Adolphe Gesché vai mais além, ao preferir a ideia de um Deus “surpreendido” pelo mal. “Esta ideia, que me faz amar a Deus, torna-O próximo de mim. É a única maneira de não ser ateu”⁴¹. Por isso justifica a não presciência de Deus:

Deus criou o imprevisível. Que é por natureza (não por causa da nossa natureza frágil). Então, Ele não pode conhecer tudo com antecedência. O que permite compreender que criando o homem imprevisível na sua liberdade, Ele foi surpreendido pelo mal. Estas realidades imprevisíveis não seriam mais deste modo se Deus as conhecesse com antecedência. E Deus não mais seria o que é, nem criador como é (de coisas imprevisíveis). E nós não seríamos mais o que somos (eu entrego o meu bilhete identidade se Deus sabe antecipadamente o que eu vou fazer). Deus não criou as coisas imperfeitas. Ele criou as coisas livres.⁴²

A natureza da liberdade não permite previsões. Ao criar a liberdade, Deus abre mão de sua onisciência. No pensamento de Adolphe Gesché, Deus cria a existência humana concreta e livre, próximo do Homem que sofre e é vulnerável ao mal para manter a sua natureza de criador de seres livres e por isso imprevisíveis.

³⁹ GESCHÉ *Le mal et la lumière*, p.53

⁴⁰ GESCHÉ *Le mal et la lumière*, p.49

⁴¹ GESCHÉ *Le mal et la lumière*, p.52

⁴² GESCHÉ *Le mal et la lumière*, p.52

A questão da relação de Deus com este aparecimento do mal também não fica totalmente esclarecida aqui. Neste sentido – e na condição de ser bem apresentada como respeito pela nossa liberdade – a teoria da permissão do mal não é falsa e tem o seu lugar. Ela é, simplesmente, demasiado brusca e, por vezes, demasiado definitiva. É neste sentido que o tema da surpresa tem o valor de correção de uma trajetória. Mas é também inadequado. No fundo seria preciso prescindir dos dois. Não creio, finalmente, que a questão da posição de Deus perante o aparecimento do mal tenha ficado marginalizada. Pelo contrário, penso que podemos retomá-la começando de novo, mas depois de ter aceitado este “desvio”, mais patético e menos distante – mais teológico -, pelo escândalo do mal. Pensar na questão da oposição de Deus ao mal antes da questão da permissão, e não ao contrário.⁴³

A serpente, mal, apresenta ao homem uma proposta diferente da divina: “É verdade ter-vos Deus proibido comer o fruto de alguma árvore do jardim? [...] Não, não morrereis; porque Deus sabe que, no dia em que o comerdes, abrir-se-ão os vossos olhos e sereis como Deus, ficareis a conhecer o bem e o mal.” (Gn 3, 1b, 4b-5). Essa ordem contrária à de Deus, apresentada de forma muito astuta (que o narrador “ingenuamente” a chama de serpente) o narrador bíblico põe a origem do mal. É uma ordem (desordem) que contraria a ordem divina e desvia o Homem de sua participação plena no plano de Deus. O mal vem assim de um desconhecido, que aparece não se sabe de onde, que não pertence ao desígnio da criação mas que apresenta ao homem uma proposta diferente daquela originária de Deus e que provoca o homem a exercer a sua liberdade.

A surpresa do mal na criação, certamente não explica a origem do mal. O mal aparece ao Homem como um acidente, como um infortúnio, como algo que vem de fora e não pertence à sua essência. A surpresa de Deus ao perceber esse mal no mundo fornece elementos para isentá-lo de criador desse mal. Mas também o episódio da serpente elabora toda uma teologia em que o mal se apresenta ao homem como uma proposta! Ao homem não lhe é imposta uma nova ordem contrária a divina. Mas lhe é apresentada essa proposta sob a astuta e sedutora forma de ambição, de que o homem tenha algo que ainda não lhe pertence. Portanto, se não podemos esclarecer a origem do mal, podemos sim, biblicamente falando, concluir que a responsabilidade pelas consequências desastrosas do mal é de responsabilidade do homem, ao aceitar uma proposta diferente da do plano de Deus. Sua culpabilidade vem da responsabilidade que lhe foi atribuída pelo criador ao dar a este homem a liberdade.

⁴³ GESCHÉ *O Mal*, p.38

É isso mesmo o pecado: não o mal mas o consentimento no mal. E é esta também a única (e, com certeza, suficientemente trágica) culpabilidade do Homem. O pecado «não é senão» pecado, se é que assim podemos falar. Primeiro, pela razão que acabamos de expor e que se situa de qualquer modo a montante de si mesmo. Depois, porque, a jusante, o pecado pode ser perdoado, enquanto o mal não tem remissão.⁴⁴

O mal visto como pecado atribuído a um indivíduo livre e responsável deixa de aparecer como uma fatalidade como o viam os gregos:

Falando do mal em termos de culpabilidade, a tradição ocidental desfatalizou a história do homem e autorizou a luta contra o mal. O discurso agostiniano é um discurso sobre a forma de dominar o mal; se o homem é culpado é porque não é uma vítima impotente. O mal está confiado à sua responsabilidade e à sua liberdade. [...] A censura da culpabilidade (“tu fizeste mal”) não tem efetivamente sentido se não pressupõe a responsabilidade (“tu podias e tu podes fazer de outra maneira”).

2.2.4

Responsabilidade pelo mal. Responsabilidade pelo bem

A relação de solidariedade e misericórdia com o outro é uma forma de realizar justiça. Em Jesus isso sempre ficou evidente em seu relacionamento com os pobres e excluídos.

A responsabilidade é o que, de forma exclusiva, me incumbe e que, humanamente, eu não posso rejeitar. Essa carga é uma suprema dignidade do único. Eu não posso me trocar, eu sou na medida em que sou responsável.⁴⁵

Voltando novamente ao Novo Testamento, Jesus mostra a necessidade de dar prioridade a vítima em vários episódios que nos relatam: Na passagem já citada do cego de nascença (Jo 9,2), Ele cura o cego e não mostra a mínima preocupação em saber quem foi o culpado da sua cegueira. A prioridade foi atender a vítima, o cego, e curá-lo, retirando dele todo o seu sofrimento. No apedrejamento da mulher adúltera (Jo 8,11) sua preocupação imediata foi em perdoá-la e vê-la salva do seu mal antes de a culpar e castigar como desejaram os judeus. Importante neste episódio, como a atitude de Jesus, além de não julgá-la é salvá-la do mal que lhe seria causado pela ação dos demais. Essa defesa demonstrada por Jesus, mostra não

⁴⁴ GESCHÉ, A. *O Mal*. P.57

⁴⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Madrid: Visor, 1991, p. 95.

apenas preocupação com o mal e seus efeitos, mas em um outro mal que surge: o provocado pelo próprio homem que a iria apedrejar. Mesmo sobre a cruz, carregando todas as dores possíveis e todo o peso do mal do mundo, pediu ao Pai que os culpados do seu sofrimento fossem perdoados e salvos. A prioridade é a vítima e a sua salvação: basta analisar profundamente a passagem do bom samaritano (Lc 10,37) para percebermos que a vítima assaltada, ferida e caída na estrada foi a atenção primeira dada pelo samaritano que passava e lhe dedicou os primeiros socorros, levando-o para ser cuidado na hospedaria. Não se preocupou em saber quem foram os assaltantes da vítima, para julgá-los culpados, mas mostrar a misericórdia com o homem sofredor pelo mal causado. A prioridade de Jesus sempre foi pela cura e pela salvação da vítima. O verdadeiro lugar do combate ao mal é na ajuda à vítima e à nova responsabilidade, a do próximo, como fez o samaritano⁴⁶. O que a “boa nova” exige e espera é que qualquer homem se torne, antes de acusador ou denunciador, um adversário do mal, um salvador da vítima, um responsável do drama humano. Ao próximo que se faz responsável da vítima e a todos que imitem o samaritano, Jesus convida: *Vade, et tu fac similiter* (Vai, tu também, e faz o mesmo).

A responsabilidade pelo sofrimento humano cabe ao próprio homem que se ausenta da solidariedade e recorre a Deus como agente externo para solução de problemas. Ao olhar a fome de tantas pessoas que no mundo vivem este drama muitas vezes nos colocamos em posição de oração. O que é correto do ponto de vista cristão. Como também o é o manifestar imediatamente uma ação concreta para ajuda imediata. Adolphe Gesché faz uma interessante analogia dessa postura de espera de uma ação externa, com a passagem das tentações de Cristo, notadamente no episódio em que o próprio Diabo sugere a Jesus Cristo: “Se Tu és o Filho de Deus, ordena que estas pedras se convertam em pães.” (Mt 4,3). Seria necessário recorrer permanentemente a este ato exterior, mágico, para mudar uma realidade exterior? Quando ouvimos algumas orações na Igreja a pedir a Deus para matar a fome em África ou Ásia ou outro qualquer continente, não serão elas tentações semelhantes a esta feita pelo diabo a Jesus? Existe uma relação intrínseca entre Deus e os pobres. Os pobres deixam de ser uma categoria sociológica. A América Latina, a África e tantos lugares onde a miséria e a dor estão presentes é um lugar

⁴⁶ Cf. GESCHÉ, A. O Mal, p.69.

teológico em que Deus se revela no avesso de uma religiosidade pagã que só vê Deus como poder. Portanto, para conhecer a revelação de Deus, é preciso conhecer a realidade dos pobres. Consequentemente, pode-se situar os pobres no âmbito do mistério de Deus e Deus no âmbito dos pobres.

Mas além do auxílio imediato, a postura exigida pelo Nazareno vai muito além. O drama da fome exige um combate no seu âmago, uma ação profunda ao nível da própria estrutura perversa da sociedade para erradicar os elementos que contribuem para a proliferação da fome no mundo: melhor distribuição de renda, dos recursos naturais. É preciso que os grandes senhores nos países pobres abdicuem de sua ganância desenfreada e deixem de acumular riquezas para si e distribuam esses recursos pelo povo esfomeado. Olhar para noticiários e, no máximo, criar emoções vendo crianças e pessoas subnutridas podem nos impelir num primeiro momento a enviar ajuda. Mas é de um momento de ajuda que esses seres humanos necessitam? A fome não termina pela cesta básica que eventualmente países ricos enviam. É preciso criar elementos que modifiquem essas estruturas de poder que sustentam essa situação.

É preciso educar as sociedades pobres a aprender a usar as suas próprias capacidades para produzir os seus alimentos e eliminar a tirania do capital sobre os sistemas econômicos das sociedades. Este é o drama da sociedade atual, do mundo dito civilizado. Com o estímulo de criar empréstimos para “ajudar” na erradicação da pobreza, o capital oprime ainda mais o pobre que sabe-se de antemão, não terá condições de pagar, executando-lhes todos os bens e as terras para pagar um empréstimo que na teoria, lhes foi fornecido para os tirar da pobreza. Preocupamo-nos com o mal, com seu significado e muitas vezes o homem teme seu mistério, mas se esquece que na maioria dos casos, ele, homem, é o maior causador do mal e sofrimento entre as pessoas. Quem nasce num país pobre ou de produção monopolizada para benefício de uns poucos, termina por ser vítima do que chamamos anteriormente de mal imerecido, de um mal sofrido que pode ter a sua origem no erro humano como é o caso da ganância de uma minoria de Homens que não repartem o excesso que têm com os mais necessitados. O Deus que não se omite frente ao mal, mas desce e o enfrenta exige que o homem faça o mesmo. Enfrentar o mal não é apenas enfrentar as suas consequências, mas as suas causas, quando estas são detectáveis e, principalmente, quando a causa é o próprio homem.

O mistério de Deus aparece agigantado neste mundo de vítimas e se concretiza no mistério insondável de um Deus crucificado, como formulou tão belamente J. Moltmann. É um Deus que não apenas está a favor das vítimas, mas também, à mercê dos seus verdugos. [...] No meio de tantas vítimas, a América Latina é o lugar por antonomásia de se perguntar por Deus, como Jó e como Jesus na cruz, e tanto mais como quanto simultaneamente ele é confessado como Deus da vida.⁴⁷

Interessante que neste sentido se pode perceber os pobres deste mundo como símbolos de Deus presente no mundo, como ator e não mero espectador ou diretor de um grande drama. Os pobres e sofredores podem oferecer uma luz para que os conteúdos principais, causas, possam ser vistos mais adequadamente. A pobreza, o sofrimento do irmão, o despertar de uma consciência clara sobre a responsabilidade do homem nesse mal constituem interpelação e exigência de conversão. A misericórdia é um caminho que leva a esse despertar. Reagir com nossa própria vida com misericórdia, significa empenhar-se completamente em descer da cruz os povos crucificados.

Na realidade existencial, estamos dentro do círculo hermenêutico. Afirmamos que os pobres nos levam a Deus e seu Cristo. Mas conhecidos esse Deus e esse Cristo, revelam que esse é seu lugar, o dos pobres, e que assim aparece na palavra revelada.⁴⁸

Aqui uma linguagem nova se faz necessária, porque “cruz” evoca pecado e graça, condenação e salvação, dor e redenção, ação dos homens e ação de Deus. A nudez da cruz mostra o lado dos dois projetos. Estampa na consciência da humanidade a presença do próprio Deus no sofrimento e na injustiça que o homem foi capaz de cometer. Dessa forma, Deus se faz presente em todas as cruzes e em todos os povos crucificados e estes por sua vez, se convertem no principal sinal dos tempos⁴⁹. Nesse texto, o sinal da presença de Deus no nosso mundo é constante, e é sempre no povo historicamente crucificado.

Reconhece-se, portanto, uma relação intrínseca entre Deus e aqueles que sofrem, vítimas do mal. Nos textos de Jon Sobrino, os pobres. Para ele, os pobres não são somente uma categoria social a ser estudada ou sociológica. A América Latina, para Jon Sobrino, é um lugar teológico em que Deus se revela no avesso de

⁴⁷ SOBRINO, Jon. *O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*. Trad. Jaime A. Clesen. Petrópolis: Vozes, 1994, p.23.

⁴⁸ SOBRINO, Jon. *Fora dos pobres não há salvação: pequenos ensaios utópico-proféticos*. Trad. Jaime A. Clesen. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 46.

⁴⁹ SOBRINO, Jon. *O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*. Trad. Jaime A. Clesen. Petrópolis: Vozes, 1994.

uma religiosidade pagã que só vê Deus como poder. Jon Sobrino nos lembra que a revelação tem como fundamento o povo oprimido e seu clamor, e que a relação de Deus com os pobres aparece como uma constante da revelação. Ela se constitui uma resposta aos clamores dos pobres. Portanto, para conhecer a revelação de Deus, é preciso conhecer a realidade dos pobres.⁵⁰

Não faz parte do proposto no tema deste estudo maiores aprofundamentos sobre o tema “mal”. É claro que existem males e consequências que não tem responsáveis visíveis. É o mal que “cai” na cabeça do homem sem que haja explicações para sua origem e também não há a responsabilidade da aceitação do homem. É sobretudo a partir de Santo Agostinho que o ocidente cristão teve consciência deste mal imerecido, do mal que “cai em cima” do inocente, do mal que vem de fora sob a forma de infortúnio. Doenças físicas, pestes, terremotos, etc. não se podem ver como castigos dos males cometidos individualmente ou coletivamente pelos homens. É portanto necessário neste momento a distinção do mal infortúnio com a focalização no mal de culpa. Santo Agostinho fez bem a distinção do “*malum culpae*” como o mal do sujeito culpado, do “*malum poenae*” ou seja o mal que “cai em cima” do sujeito. A antiga compreensão do enigma do mal infortúnio provinha da explicação do mal culpa. Todo o mal que não tem a sua origem imediata na culpa não pode ser reportado a uma culpabilidade anterior, castigada no presente. Por muitos séculos, tudo ou quase tudo que era apelidado de mal infortúnio era considerado um mal de pena, um castigo “razoável” ou pior, um castigo divino.

A teologia precisa ter em conta este mal desgraça ou infortúnio no seu discurso teológico e integrar, juntamente com o mal de pecado e de culpabilidade pessoal, a teologia da salvação. A redenção é destinada ao mal moral e para o mal infortúnio. Não quer isto dizer que o cristianismo ocidental não tenha lutado ferozmente contra este mal infortúnio. As obras caritativas de séculos de cristianismo testemunham o reconhecimento deste mal. Contudo, as teologias que nascem do infortúnio dos povos, notadamente as teologias latino americanas da libertação, reintroduzem este tipo de mal na reflexão cristã, num tempo em que a modernidade se escandaliza diariamente com as desgraças da fome, das guerras, das catástrofes naturais, das injustiças sociais... O mal infortúnio mostrado ao

⁵⁰ SOBRINO, Jon. *O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*. Trad. Jaime A. Clesen. Petrópolis: Vozes, 1994.

mundo nas suas consequências tem atualmente uma importância crucial na sensibilidade da humanidade. As pessoas revoltam-se contra este mal infortúnio e parecem aceitar pacificamente, quase “razoavelmente”, o mal culpado, o mal moral pois sendo um mal subjetivo vem do querer do indivíduo e como tal este deve assumir as consequências da sua culpa.

3

O mal sob o prisma de Jesus de Nazaré

Antes de entrar em responder as questões propostas, convém deter a reflexão sobre a fé cristã. A fé cristã mantém que Deus proferiu sua última palavra reveladora em Jesus de Nazaré. Jesus é a Palavra de Deus, sabedoria e presença de Deus na humanidade. É Jesus que dá um novo sentido a toda a realidade: pessoal, social, histórica, presente e futura. Tudo foi feito por Ele. Ele é antes de tudo e tudo nele subsiste (Cl 1,16-17; cf. Ef 1,10). Trata-se portanto, de refletir sobre o mal sob uma novo prisma.

Toda e qualquer tentativa de adentrar em explicações sobre o mal, devem passar pela experiência do nazareno. Ele viveu sua fé sob a experiência terrível da dor e sofrimento. Sua postura frente ao Pai é também a de um homem que sofre e se percebe em seus momentos mais escuros, abandonado pelo seu “silêncio”. Procurar estudar como Jesus entendeu o mal e o vivenciou vai nos levar a encontrar um novo paradigma para responder as questões iniciais deste trabalho: Deus é verdadeiramente silencioso, apático e um mero espectador da história humana ou é solidário com o homem?

Segundo o teólogo espanhol, Ruiz de la Peña⁵¹, os Evangelhos nos mostram que Jesus percebeu nitidamente a dimensão de seu ministério e o colocou como uma luta entre o bem e o mal. Desde o início de sua vida pública, esse embate fica claramente presente no episódio das tentações no deserto, até seu último episódio na Cruz onde é tentado a fazer o mesmo que fez com tantos: libertar-se, passando pela própria tentação de entender-se como simples curandeiro e com isso trazer as atenções para si e não para a missão que o Pai lhe confiara. Seja como for entendida a realidade satânica contida nos Evangelhos, no seu enfrentamento com ele não sobram dúvidas que Jesus, em nenhum momento, banalizou o mal e seu poder sobre o homem. Jesus reconhece que esse mal, seja qual ele for, e seja qual for sua origem é tremendamente devastador. Em diversas passagens das narrativas dos Evangelhos percebe-se que a intenção de Jesus não é a de explicar o mal, ou suas causas.

⁵¹ PEÑA, J.L.R. *La otra dimensión. Escatología cristiana*. 2.ed. Madrid: Razon y fe /"Sal Terrae", 1975.

Principalmente quando elas permanecem dentro do mistério e portanto, além da compreensão humana. Mas ao perceber essa realidade de sofrimento e dor que esse mal transfere ao homem, o próprio Jesus não hesita em abandonar qualquer explicação teórica e parte imediatamente para libertá-lo de sua dor. Quando os discípulos buscando justamente uma explicação para o mal que a lei não lhes proporcionava, lhe apresentam um cego de nascença e lhe perguntam sobre sua cegueira como resultado do “pecado”, como castigo de Deus (Jo 9,1). Esse pecado que o fez ser cego, vem de seu próprio pecado ou de pecados de seus pais e avós? A solução apresentada por Jesus não tarda e nos mostra o caminho a seguir: a libertação do mal, a cura imediata.

Caminhando, viu Jesus um cego de nascença. Os seus discípulos indagaram dele: Mestre, quem pecou, este homem ou seus pais, para que nascesse cego? Jesus respondeu: Nem este pecou nem seus pais, mas é necessário que nele se manifestem as obras de Deus. Enquanto for dia, cumpre-me terminar as obras daquele que me enviou. Virá a noite, na qual já ninguém pode trabalhar. Por isso, enquanto estou no mundo, sou a luz do mundo. Dito isso, cuspiu no chão, fez um pouco de lodo com a saliva e com o lodo ungiu os olhos do cego. Depois lhe disse: Vai, lava-te na piscina de Siloé (esta palavra significa emissário). O cego foi, lavou-se e voltou vendo. (Jo 9,1).

Libertar esse homem imediatamente de suas dores e sofrimentos “para a glória de Deus” torna-se a urgência de Jesus naquele momento. A Glória de Deus deve ser entendida então, como a realização total do homem, enquanto criatura de Deus. A realização do homem passa, portanto, pela ação libertadora através da misericórdia e de ações concretas de uns sobre os outros, sem exclusões. Jesus apresenta nesse, bem como em outros episódios, uma nova alternativa de sociedade: a substituição da lei pelo seguimento à Ele, Jesus. Tudo começa entre Cristo e os homens com uma proposta: “siga-me!” (Mc 2,14; Mt 9,9; Lc 5,27; Jo 1,43). Mas esse “siga-me” tem uma proposta, uma missão: a de libertar o homem. A de retirar dele suas dores e suas feridas, até antes mesmo de combater as causas desse mal.

Nessa proposta está implícito um “vir atrás”, seguir seus passos, num caminhar e numa práxis de um comprometimento com o destino de muitos. Segundo von Balthasar essa prática de comprometimento é mais profunda que apenas a de uma orientação espiritual em direção àquele que ao chamar, ordena⁵². Jon Sobrino tem a mesma opinião, onde afirma que o chamado ao seguimento é a

⁵² BALTHASAR, H.U.V. *Ensayos teológicos II*, Sponsa Verbi. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1964. p.105.

exigência maior, mais abrangente e específica de Jesus: “Jesus não propõe uma doutrina acerca do seu seguimento, mas o oferece e o exige, ‘Quem quiser vir após mim!’, é um convite. ‘Segue-me’ é um imperativo”.⁵³ O seguimento de Jesus é o “princípio estruturante e hierarquizador de toda a vida cristã, a partir do qual é possível organizar todas as outras dimensões dessa vida”⁵⁴. Dietrich Bonhoeffer, percebendo a importância do comprometimento do cristão e da práxis para reencontrar a identidade, a relevância da vida cristã, dizia: “Segue-me, foi a primeira e a última palavra de Jesus a Pedro”⁵⁵. O seguimento à lei, irrestrita é desumana, fria, calculista, não considera o ser humano como um “próximo”, alguém que mesmo passível de falhas, ainda deve manter as esperanças na reconciliação libertadora.

Nas situações difíceis em que vivem as pessoas mais necessitadas, a Igreja deve pôr um cuidado especial em compreender, consolar e integrar, evitando impor-lhes um conjunto de normas como se fossem uma rocha, tendo como resultado fazê-las sentir-se julgadas e abandonadas precisamente por aquela Mãe que é chamada a levar-lhes a misericórdia de Deus. Assim, em vez de oferecer a força sanadora da graça e da luz do Evangelho, alguns querem «doutrinar» o Evangelho, transformá-lo em «pedras mortas para as jogar contra os outros». (Papa Francisco, *Amoris Laetitia*, n. 49).

É nessa constante reconciliação que reside o princípio básico da pregação de Jesus: O reino de Deus. O seguimento de Jesus é o do amor. Amor incondicional, capaz de perdoar, setenta vezes sete (Mt 18,21-22; Lc 17,4), porque o que está em jogo é a salvação e a libertação do objeto de amor do Deus Criador: o homem.

Jesus não apresenta a resposta para a lei questionada pelos discípulos (Ex 34,7): quem pecou? Ele ou seus pais? Na sua atitude imediata é quase um relegar a lei e os questionamentos legais a último plano quando trata-se de eliminar o sofrimento de alguém. Nesse primeiro momento, nem sequer a causa do mal é o que importa.

Um dos casos paradigmáticos e alvo de críticas de Jesus em suas atitudes práticas (milagres) é o episódio da cura do paralisado (Mc 2,2-17) no Novo Testamento. Este homem paralisado queria a cura para voltar a ter uma vida normal. Com a ajuda de quatro amigos e com muito esforço e confiança, foi colocado perante Jesus. As primeiras palavras de Jesus: “Filho, os teus pecados estão

⁵³ SOBRINO, Jon. *La identidad cristiana*, *Diakónia*, 46, p. 101.

⁵⁴ SOBRINO, Jon, Seguimiento. In: *Conceptos fundamentales de pastoral*, p. 940.

⁵⁵ SOBRINO, Jon. Seguimiento. In: *Conceptos fundamentales de pastoral*, p. 943.

perdoados” (Mc 2,5). Ao invés de proferir palavras de cura, mostram claramente que este homem paralisado vivia há muito tempo aprisionado pelas suas culpas, provenientes dos seus erros mas principalmente das acusações que a cultura judaica transmitia aos sujeitos humanos, que infringiam as leis hebraicas. As doenças e os sofrimentos eram atribuídos aos erros e pecados do sujeito humano, bem como aos seus antepassados. Essa carga de culpa era tão grande neste homem que provavelmente o paralisou fisicamente. Jesus vê que este homem é vítima de muitas acusações quer sejam merecidas ou imerecidas, mas o importante neste momento é libertá-lo desta carga e torná-lo livre e capaz de viver novamente. Mas isto só pode ocorrer através do perdão total, de modo que este possa recomeçar a vida sem ter de carregar “culpas passadas”. Quando este homem é liberto da culpa, a partir das palavras de Jesus: “os teus pecados estão perdoados” (Mc 2,5), volta a estar em condições de exercer a sua humanidade na totalidade das suas faculdades corporais, intelectuais, emocionais e espirituais. Por isso, Jesus lhe diz: “levanta-te, pega no teu catre e vai para tua casa” (Mc 2,11), ou seja, volta para a tua vida normal porque estás livre de todas as acusações. Naturalmente haverá lugar a um mal moral fruto da ação do próprio homem, mas muito do seu mal, ao ponto de o paralisar, tem a ver com um mal imerecido, mal sofrido, mal que a sociedade do seu tempo classificava de mal castigo, consequência dos seus erros e dos erros dos seus antepassados e da aplicação fria da lei.

A fé de Jesus em seu Abba o acompanhou até na profundidade de um abandono total, até chegar ao “porquê” quando não lhe sobreveio uma resposta. Mesmo a não compreensão daquele abandono num momento de sofrimento indecifrável não impediu seu amor. Se seu sofrimento final foi extremo, sua paixão pelo mundo e pelo homem também foi extremo. Antes do grito final e do porquê desesperado, veio o “Pai, perdoa-lhes; porque não sabem o que fazem” (Lc 23,34). A visão de Jesus sempre foi a do próximo. Do alto da cruz, esse homem que sofria um julgamento injusto se transformou no maior quadro de protesta do Pai, frente a irresponsabilidade e maldade humana. Mas o Cristo, pendurado nessa cruz, foi o Deus solidário que olha desse alto para o mundo de injustiçados, de oprimidos e crucificados como Ele. Os olha do alto do sofrimento próprio, se juntando a eles. Como que plantando a sua própria cruz em cada campo de refugiados, em cada albergue de famintos e excluídos do mundo ou em cada leito de hospital.

O silêncio de Deus na cruz, como silêncio que dói ao próprio Deus, pode ser interpretado, muito paradoxalmente, como solidariedade de Jesus com os crucificados de história: é a parte de Deus na luta histórica pela libertação no que esta tem de sofrimento necessário.⁵⁶

Mas essa dimensão apresentada, se relaciona ao chamado “mal físico”. Aquele mal que em muitas vezes não se tem acesso ao seu porquê. É uma realidade, muitas vezes devastadora e inquietante. Como o é a morte. Sobre esse sofrimento e sobre a morte não existem discussões filosóficas ou teológicas que consigam responder a isso. Mas não pode servir como discurso em que se banalizem as causas de outros males! Não de servir para apenas isentar o homem da responsabilidade que lhe cabe quando a causa do sofrimento de seu semelhante é ele próprio na sua ganancia excessiva ou criando situações que impeçam o homem de se realizar completamente e com isso impedir o que chamamos de “glória de Deus”. A glória de Deus está sempre na superação do mal.

O mesmo amor, colocado em sua dimensão prática frente aos pobres e doentes de seu tempo, curando-os e inserindo-os novamente no mundo é o que deve orientar unicamente o seguimento de Jesus desde aquele então. Esse seguimento, que é o que inicia o Reino, se baseado no amor, não abre brechas para o mal “explicável”, o mal que tem responsáveis. O seguimento de Jesus e a prática do amor não impedem e nem respondem o porquê uma criança tenha câncer terminal. Mas explica e impede que uma pessoa ao se deparar com tal doença, tenha a mesma rapidez e acesso aos tratamentos médicos independente de sua classe social ou situação financeira.

As práticas de amor, realizadas pelo seguimento de Jesus, não explicam tsunamis nem terremotos. Mas colocam exércitos de pessoas de várias nações em mobilização para ajudar a minimizar o sofrimento causado por esse mal “inexplicável”. Por que o cego nasceu nessas condições? Sob a ótica de Jesus, isso não é o mais importante. Mas sim reunir forças para eliminar as consequências do mal e devolver a vida aquele homem. Dentro do que é possível ao humano.

Começamos a encontrar elementos que nos levam as respostas sobre o silêncio de Deus que, em diversos episódios da história podem muito bem ser refletidos sob esse prisma. O descaso do mundo com os povos desnutridos da África é algo que a sociedade contemporânea parece se mostrar indiferente. Os próprios

⁵⁶ SOBRINO, Jon. *Jesus o libertador*, p.356.

meios de comunicação, indiscutivelmente escondem essa realidade dos olhos do mundo ocidental. Esconder o mal devastador e imoral causado por uma sociedade injusta parece cumprir o seu propósito de anestésiar. Dezenas de baleias encontradas mortas em alguma praia da Europa, desperta mais interesse e compaixão, do que imagens quase nunca mostradas em grandes mídias de campos e mais campos de crianças desnutridas, colhendo migalhas deixadas por animais. Se a ciência natural ainda não pôde explicar a causa do “suicídio” coletivo das baleias, e nem evitar; ela, bem como as ciências humanas, pode muito bem encontrar as causas desse horror que se estende sobre a África desde que ela foi “colonizada” pelo ocidente.

Interessante perceber nesse viés que os sofrimentos de Jesus se equivalem as da dimensão do mal, que descrevemos anteriormente: Jesus sofre fisicamente, moralmente (psíquico) e socialmente. Experimentou, portanto todas as dimensões do mal que assolam o homem. Sua humanidade teve de assumir todos os locais preenchidos e percorridos por cada homem que já existiu e que viria a existir. Nenhum poderia ficar de fora de sua experiência de sofrimento, sob pena de não ter sido a humanidade de Jesus completa. Ele não apenas sofre fisicamente uma tortura indescritível, mas se defrontou com o fracasso de sua missão (Lc 23,35), do descrédito público e escárnio de suas pretensões (Lc 23,37) e pela negação e o abandono dos seus amigos (Lc 14,37). No auge de sua dor nos três sentidos descritos, ainda experimenta o silêncio de Deus, que parece não lhe responder. Esse silêncio assustador que assola o homem em alguns momentos de sua vida, independentemente de sua fé é poeticamente descrito por São João da Cruz como “noite escura”⁵⁷.

A própria experiência de Jesus do mal, não se dá unicamente nas dores físicas nos episódios finais de sua vida, na paixão. Mas também no rechaço de sua mensagem por parte dos homens, pela falta de compreensão as suas palavras, pela má interpretação de outras. Enfim, pelo aparente abandono a sua causa e a seu seguimento, percebido pelo abandono de todos os que o seguiam. Por outro lado,

⁵⁷ O poema de São João da Cruz narra a jornada da alma desde a sua morada carnal até a união com Deus. A escuridão representa as dificuldades da alma em desapegar-se do mundo e atingir a luz da união com o Criador. A ideia principal do poema pode ser vista como sendo a dolorosa experiência que as pessoas têm de suportar ao buscar crescimento espiritual e a união com Deus. O poema foi escrito no período em que João da Cruz esteve preso devido a seus irmãos carmelitas não aceitarem suas reformas na Ordem do Carmo.

os Evangelhos nos mostram muito mais do que apenas um Jesus preocupado com o mal e as trevas do mundo. Ele também transbordava de esperança ao falar sobre o Reino como algo que Ele inaugurava com Sua presença e a sua prática, “Jesus andava pelas cidades e aldeias anunciando a boa nova do Reino de Deus” (Lc 8,1). Sua experiência do mal parece conviver com a esperança, na medida em que esta é seu anúncio do Reino que é salvífico. Esta salvação é, em efeito, a salvação que “preparastes diante de todos os povos, como luz para iluminar as nações, e para a glória de vosso povo de Israel” (Lc 2, 31-32). É o surgimento de um novo amanhecer, “graças à ternura e misericórdia de nosso Deus, que nos vai trazer do alto a visita do Sol nascente, que há de iluminar os que jazem nas trevas e na sombra da morte e dirigir os nossos passos no caminho da paz” (Lc 1,78-79). É finalmente a proclamação dessa salvação para todos os “pobres, cegos, oprimidos e cativos” (Lc 4,18)⁵⁸.

Reino de Deus é uma utopia que responde a uma secular esperança popular em meio a inúmeras calamidades históricas. Mas é também algo libertador, porque advém no meio e contra a opressão do antirreino. Necessita e gera esperança que é também libertadora da compreensível desesperança histórica acumulada de que o antirreino triunfa na história.⁵⁹

Jesus transmite a multidões a esperança que os poderosos lhes arrancaram de suas vidas e os preenche com uma acolhida repleta de uma novidade para todos: o amor incondicional. Os que pecam por fragilidade e os considerados pecadores pela estrutura religiosa vigente. Deles Jesus exige uma mudança no modo de conceber Deus: não mais a partir da imagem neles projetada pelos opressores, mas como amor verdadeiro que veio não para condenar, mas para salvar os pecadores, os quais não devem ter medo, mas alegrar-se pela sua vinda.⁶⁰

O comportamento do misterioso Viajante no caminho de Emaús, resulta, portanto, antes de tudo daquele que se faz próximo ao outro: ele faz companhia no caminho dos dois. ‘Jesus, em pessoa se aproximou e caminhava com eles’ (v. 15). Acompanhar, fazer perguntas, escutar as respostas, ler o coração do outro e fazer

⁵⁸ BALTHASAR, H.U.V. *Ensayos teológicos II*, Sponsa Verbi. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1964. p.111.

⁵⁹ SOBRINO, Jon. *Jesus o libertador*, p.112.

⁶⁰ SOBRINO, Jon. *Jesus, o Libertador*, p.146-147.

ardê-lo com o anúncio da Palavra de vida, acender o desejo e corresponder com gestos de compartilhar. Esta é a companhia da vida.⁶¹

3.1

Escatologia como resposta

Jesus é o grande escatólogo. Se algo podemos afirmar sobre este tema, isso deve vir dos ensinamentos de Jesus. Nenhum profeta do AT poderia se referir “ao que vem depois do fim” senão o verbo encarnado. Justamente pela sua filiação com o Pai, por Ele ter “visto” a casa do pai, pode prometer “preparar um lugar” (Jo 14,2); condição histórica e temporal do homem, segue com o reino de Deus como conteúdo e sentido da revelação, e termina com o juízo final.

Geralmente se aceita que as partes principais do grande Sermão Escatológico são estas:

1. O princípio das dores (Mt 24.4-14; Mc 13.5-13; Lc 21.8-19), onde Jesus informa aos seus discípulos os sinais dos tempos a acontecerem no período interino, não como uma indicação da proximidade do fim, mas como uma garantia de que o mesmo virá.
2. O tempo da grande aflição para a Judéia (Mt 24.15-28; Mc 13.14-23; Lc 21.20-24), onde Jesus aparentemente retorna à pergunta dos discípulos sobre a destruição do templo, com o fim de adverti-los a fugir da destruição iminente de Jerusalém.
3. A vinda do Filho de Homem (Mt 24.29-31; Mc 13.24-27; Lc 21.25-28), onde Jesus trata da sua segunda vinda, com uma descrição dos sinais que acontecerão imediatamente antes dela.
4. O pronunciamento acerca da proximidade da sua vinda e seu caráter repentino e inesperado (Mt 24.32-44; Mc 13.28-37; Lc 21.29-36), com o propósito de impressionar os discípulos quanto à iminência da parousia.
5. A exortação para vigiar e estar preparados para aquele dia (Mc 13. 33-37; Lc 21.34-36; Mt 24.37-51).

⁶¹ FORTE, Bruno. *Dialogo e annuncio*. L'evangelizzazione e l'incontro con l'altro. p. 296 “Il comportamento del misterioso Viandante sulla via di Emmaus resulta, dunque, anzitutto quello di chi si fa próximo all'altro: egli fa compagnia al cammino dei due. 'Gesù in persona si accostò e camminava con loro.' (v. 15). Accompagnarsi, porre domande, ascoltare le risposte, leggere il cuore dell'altro e farlo ardere con l'annuncio dela parola di vita, accendere il Desiderio e corrispondervi com i gesti della condivisione: questo è la compagnia della vita”.

6. As parábolas da Parousia (Mt 25.1-30), visando reforçar as exortações para estar prontos e vigiar.
7. O Dia de Juízo (Mt 25.31-46), onde Jesus descreve o ajuntamento e o julgamento de todas as nações diante do seu próprio trono na parousia, com a felicidade subsequente dos justos e a condenação dos ímpios.

Os Evangelhos foram escritos num período apocalíptico. Podemos aceitar que historicamente esse período se inicia em cerca de 200 A.C. e termina entre 100 e 200 D.C. Os “apocalipses”⁶² são um certo tipo de literatura judaica e cristã escrita no Egito e na Palestina, cujo propósito era, de modo geral, revelar, por meio de visões e audições, certos mistérios sobre o céu e a terra, a humanidade e Deus, anjos e demônios, a vida do mundo presente e o mundo por vir, contendo pretensas revelações recebidas de Deus através de visões e trazendo soluções para o problema do mal e o futuro do reino de Israel e de seus inimigos. Um de seus temas característicos era que Deus haveria de vindicar Israel contra os gentios no fim dos tempos.

O apocalipse longe de ser apenas um gênero literário, constitui-se numa forma de pensar dos judeus desse período em relação ao seu destino e encontrar uma resposta ao agir de Deus. Saídos de um longo período de exílio na Babilônia⁶³ e confrontados com a beleza e esplendor de sua cidade, ficava difícil para os Judeus, explicarem para a nova geração como podiam ser eles herdeiros de uma presença de Deus por serem seu povo escolhido e estarem passando por esse exílio.

A ideia quase natural, era que o exílio, bem como a posterior invasão do império romano, fosse visto como um castigo de Deus. Como um afastar-se desse

⁶² Os apocalipses judaicos mais importantes são 1 Enoque, o Testamento de Moisés (também chamado de A Ascensão de Moisés), 4 Esdras (ou 2 Esdras), 2 Baruque e o Apocalipse de Abraão. No presente trabalho usaremos o termo “apocalíptica” para nos referirmos a estas obras bem como aos conceitos nelas expressos.

⁶³ Babilônia foi uma das cidades mais importantes da Antiguidade, cuja localização é assinalada, atualmente, por uma região de ruínas a leste do rio Eufrates, a 90 km ao sul de Bagdá, no Iraque. Babilônia foi a capital do Império Babilônico durante os milênios II e I a.C. Na Antiguidade, a cidade se beneficiava de sua posição na importante rota comercial terrestre que ligava o golfo Pérsico com o Mediterrâneo. Sob o imperador Nabucodonosor, que reinou entre os anos de 612 e 539 a.C. A civilização babilônica vivenciou o auge do desenvolvimento arquitetônico, representado pela construção das muralhas que protegiam a cidade, os luxuosos palácios e os Jardins Suspensos da Babilônia, admirado como uma das Sete Maravilhas do Mundo Antigo. Foi durante o seu governo que ocorreu o exílio do povo judeu. Colocado como escravo, forçado a abandonar a sua família e a “terra prometida”, defronta-se com o esplendor da cidade e com a beleza dos templos dedicados ao panteão de deuses babilônico. É um profundo momento de crise religiosa para o povo de Israel.

Deus que os acompanhou até aquele momento, por que não cumpriram a Sua lei. A esperança foi colocada sobre a linha dura da lei e sua observância era a única garantia que eles tinham de sobrevivência e de permanência de Deus entre eles. Esse tipo de pensamento afastava toda e qualquer iniciativa de desenvolvimento. Tudo estava amarrado a essa observância da lei e, por lógica, o templo e os sacerdotes eram os “juízes” das atitudes humanas, determinando dessa forma quem era puro ou impuro. O “castigo” viria portanto dessa não observância.

O final dos tempos estaria próximo e a “salvação” se daria apenas aqueles que não apenas observasse a lei mosaica, mas se dedicassem a sacrifícios no tempo. O grande discurso escatológico de Jesus que se pode filtrar dos Evangelhos é justamente a “boa nova”, ou seja, a percepção clara de que Deus, criador que ama a sua criatura, além do pensável pelo humano, jamais destruiria a sua criação. O mundo não seria destruído por um deus crítico e julgador. Mas modificado para que pudesse ser o lugar da Glória de Deus. Um lugar de justiça, de amor e cuja única lei que seria condição de observância era a lei do amor. A essa situação, real e concreta, Jesus chamava de Reino de Deus. Um Reino que começava naquele instante, não apenas pela presença de Deus encarnado, mas pela motivação de um convite, de uma proposta de vida diferente, da qual ele mesmo, Jesus, era o primeiro a percorrer. Um Reino que começa agora. Na justiça e no perdão. No amor ao próximo. No tornar concreto uma proposta de Deus, pela ação do homem.

É inegável que essa proposta de Jesus, por vezes torna-se incompatível com certas passagens em que Ele mesmo se mostra “julgador”, “implacável” até “apocalíptico”. Esta abordagem influenciou também o estudo do Sermão Escatológico de Jesus em Marcos 13, uma das passagens do Novo Testamento mais semelhantes aos apocalipses judaicos. Para Rudolff Bultmann, Marcos 13 é basicamente um apocalipse judaico que foi adaptado por editores cristãos e colocado na boca do Jesus histórico⁶⁴. A teoria do “pequeno apocalipse” de T. Colani, declara categoricamente o Sermão Escatológico reproduzido em Marcos 13 nunca foi pregado por Jesus da maneira como se encontra em Marcos, embora reconheça que “ainda está faltando uma prova definida” para sua teoria⁶⁵. Para ele,

⁶⁴ Ver Graystone, “*The Study of Mark 13*,” 371-87. Ele menciona que Bultmann considera os versos 7,8,12, 14-22 e 24-27 como o núcleo do apocalipse original usado por “Marcos.”

⁶⁵ T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953) 260.

o Sermão Escatológico de Marcos 13 é um complexo trabalho editorial feito pela Igreja, obcecada pela segunda vinda de Cristo, e pelo juízo final que acabou acrescentando este “sermão” feito por ela mesma às verdadeiras declarações de Jesus. A compilação final acaba transmitindo uma impressão errada do ensino escatológico de Jesus. Marcos 13 “opõe-se ao ensino de Paulo, tem contradições internas e contradiz o que lemos em outros lugares do Novo Testamento sobre a Parousia,” conclui Manson, sem dar qualquer prova adicional.

Da mesma forma é possível que Marcos tomou material apocalíptico usado pelos cristãos para despertar especulação e talvez entusiasmo sobre a vinda do Senhor, e o “historicizou” em termos de eventos de sua época, removendo assim seu caráter apocalíptico e pondo um freio no processo inteiro.

O Sermão Escatológico aparece nos três Evangelhos sinóticos e em todos eles desempenha a mesma função na narrativa. Jesus tinha alguns propósitos gerais e óbvios, como:

1. Corrigir a visão dos seus discípulos sobre a destruição do templo, a sua vinda e o fim de tempos —aparentemente eles confundiram estes eventos como sendo uma e a mesma coisa;
2. Adverti-los a não serem enganados pelos falsos profetas e “cristos” que viriam, e também pelos sinais e maravilhas que os mesmos seriam capazes de produzir;
3. Estabelecer uma visão ampla e geral da história, começando com sua morte e ressurreição até o julgamento final;
4. Adverti-los a que estivessem preparados para o dia e a hora desconhecidos de sua vinda.

A esperança cristã no Sermão Escatológico centraliza-se em um Messias que rejeita o caráter de um messias-guerreiro, em contraste com o caráter bélico do Messias da literatura apocalíptica. A escatologia permeada de ideias apocalípticas não é uma escatologia social e tampouco necessita do engajamento do homem para a construção de um novo Reino.

A teologia moderna, finca suas raízes em pressupostos exegéticos. Os Evangelhos não nos mostram o Jesus histórico, mas a fé que as primeiras comunidades tinham.

Parece-me importante observar que Cristo não é um indivíduo do passado, distante de mim, mas criou um caminho de luz que invade a História. Esse caminho

começou com os primeiros mártires, com essas testemunhas que transformaram o pensamento humano, que compreenderam a dignidade humana do escravo, que se ocuparam dos pobres, dos que sofrem, e assim trouxeram uma novidade ao mundo, também pelo seu sofrimento; depois, com os grandes doutores que transformaram a sabedoria dos gregos, dos latinos, numa nova visão do mundo que, inspirada precisamente em Cristo, encontrou em Cristo a luz para interpretar o mundo; enfim, com figuras como São Francisco de Assis, que criou o novo humanismo, ou ainda com figuras do nosso tempo: pensemos na Madre Teresa [de Calcutá], em Maximiliano Kolbe... É um caminho de luz ininterrupto que abre passagem na História, e uma ininterrupta presença de Cristo. Parece-me que este fato - de que Cristo não ficou no passado, mas foi sempre contemporâneo de todas as gerações e criou uma nova História, uma nova luz na História, na qual está presente e é sempre contemporâneo - leva a entender que não se trata de uma grande personalidade histórica qualquer, mas de uma realidade verdadeiramente Outra, que sempre traz luz. Assim, associando-nos a esta História, [...] não entramos em relação com uma pessoa distante, mas com uma realidade presente.⁶⁶

Os discursos de Jesus que estão presentes em todos os Evangelhos são nitidamente uma crítica ao homem “velho” e pregam a necessidade de sua morte (Jo 3,3), a morte desse homem pecador é a que vai permitir a chegada de um novo homem, com novos valores, disposto a aceitar a missão de Jesus e com isso tornar-se ele próprio, sinal visível da presença desse Reino que se inicia. A morte aqui não se refere a morte física, mas a morte de atitudes que levam o homem ao pecado (Jo 3,5). O reino dessa forma chegaria como oposição ao anti-reino.

O mais histórico do Jesus histórico é sua prática, isto é, sua atividade para operar ativamente sobre a realidade circundante e transformá-la numa direção determinada e buscada, na direção do Reino de Deus. E a prática que em seu tempo desencadeou história e que chegou até nós como história desencadeada.⁶⁷

Se a história é o exemplo maior da liberdade humana, a escatologia que aponta unicamente para uma dimensão transcendental, contradiz-se com o Reino apreendido por Jesus. Embora em suas palavras Ele sempre citasse um mundo que sobreviria a morte, como plenitude, isso jamais afetou a sua práxis no mundo real. Muito pelo contrário, sua missão estava no mundo real e no anúncio de uma nova realidade que estava já sendo fundada. O presente da história, com miséria, opressão, injustiças é um distanciamento do futuro esperado. De tal forma que esse futuro exerce uma crítica ao presente e, nisso constitui-se como força contra o presente.⁶⁸

⁶⁶ RATZINGER, J. Entrevista a António Succi, em *Il Giornale*, em 26 de novembro de 2003.

⁶⁷ SOBRINO, Jon. *Jesus na América Latina*, p. 102-103.

⁶⁸ SOBRINO, Jon; *Jesus o libertador*. P. 177.

O Vaticano II (GS 12) reafirma a centralidade antropológica da criação. Como imagem de Deus, o homem é constituído por este como “senhor” das realidades terrenas, as quais são colocadas por Deus à frente do homem para serem “dominadas e usadas” como forma de glorificação a Deus. Ainda como imagem de Deus, é capaz de amá-Lo e conhecê-Lo (GS 12,3). O concílio retoma o centro da concepção cristã do homem: sua condição de imagem de Deus.

A antropologia cristã aponta inexoravelmente para a cristologia. A pergunta sobre a identidade do ser humano é esclarecida pelo mistério cristológico. “O mistério do homem se esclarece à luz do mistério do Verbo encarnado” (GS 22,1). A fé cristã não postula uma definição abstrata e idealista do ser humano, mas concreta e a partir de seu referencial, Cristo⁶⁹, homem realizado e perfeito que revela o verdadeiro rosto de Deus e o homem ao homem. Este se torna consciente de sua vocação e de seu fim através de Cristo, imagem de quem o homem é chamado a ser. O pecado deformou a semelhança divina dos “filhos de Adão”, mas em Cristo a mesma é restaurada (GS 22,2). Assumindo a natureza humana, Cristo a eleva em seu grau máximo de dignidade, demonstrando seu quilate axiológico. “Criados à imagem de Deus todos os homens têm a mesma natureza e origem” (GS 29,1) e devem ser tratados com a mesma dignidade, pois existe uma igualdade fundamental que abarca a todos.

O cristão, feito à imagem de Cristo, é impelido pelo Espírito a fim de vivenciar “a nova lei do amor” (GS 22,4). O Espírito renova o homem interiormente e o faz viver sua vocação divina de imagem de Deus. O ser humano se auto reconhece imagem de Cristo, à luz do Espírito. “É impossível ver a Imagem do Deus invisível a não ser por iluminação do Espírito”⁷⁰.

Sob esse aspecto o caminho escatológico, dentro da ótica de Jesus dá um novo significado ao pecado. Deixa de ser uma violação à lei fria para apresentar-se como um “erro” ao alvo a ser atingido: o plano de Deus.

A humanidade, hoje, está sujeita à pobreza, à violência institucionalizada. em muitos casos à morte lenta ou violenta. Dito teologicamente, a criação de Deus está ameaçada e viciada. A protologia, e não só a escatologia, continuam sendo problema fundamental. Além disso, como essa realidade não é simplesmente natural, mas histórica, por causa da ação de alguns homens contra os outros, a

⁶⁹ Cf. RAHNER, Karl. *Fundamentação geral da protologia e da antropologia teológica*. In: MS. Petrópolis: Vozes, 1972. v.II/2, , p.186.

⁷⁰ BASÍLIO DE CESARÉIA. *Tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 1998. p.167.

realidade é pecado, negação absoluta da vontade de Deus, gravíssimo e fundamental pecado.⁷¹

Todo pecado é portanto uma atitude que impõe a seu semelhante dor e sofrimento, ou o impede de plenificar a sua existência, segundo a vontade de Deus (Gl 5,13-15). A liberdade torna-se real e concreta no mundo quando o amor reconhece e promove o outro. “O amor é o sacramento da liberdade”⁷². Quanto mais a pessoa dispõe de si, entregando-se para os outros, mais livre e “imagem de Deus” se torna.

Daí que para Jesus o pecado não só tinha a dimensão pessoal de não aceitar o futuro de Deus, que se aproxima em forma graça, mas também a dimensão social de não antecipar a realidade deste futuro. Disto também se segue a óbvia formulação do duplo mandamento do amor a Deus e ao próximo, fundamentada na lógica do Reino. O pecado não se dirige sem mais contra Deus, mas contra o Reino de Deus; a ruptura da filiação se dá através da ruptura da irmandade.⁷³

Um cristão não se realiza se auto afirmando, mas ofertando-se. É reconhecendo sua vida como oferta gratuita, que a criatura é chamada a se desprender de si, doando-se no serviço aos irmãos. Para a fé cristã, “Jesus é o arquétipo da liberdade”⁷⁴. Jesus não retém sua vida para si, mas abandona a si, entregando-se, por amor aos outros (cf. Jo 10,18). A liberdade humana, do ponto de vista cristão, é chamada a se formatar à liberdade de Cristo.

Para isso o homem atual tem de passar pela crítica cristã e adotar a sua própria negação. Sua esperança não reside apenas num evento contra a miséria e a injustiça num plano transcendental, mas num momento presente que deve ser buscado e exigido como parte da vontade de Deus. Essa esperança não é apenas do indivíduo que “ouve” a Palavra de Deus passivamente, mas de toda uma sociedade, de tal forma que o futuro se antecipe a história. Esse Deus esperança é o Deus que se revela na Ressurreição de um crucificado e injustiçado abrindo-lhe a pedra que fecha seu túmulo, devolvendo-lhe a vida. A ressurreição de um crucificado transforma-se numa expressão de justiça para as demais vítimas do mundo. O filho de Deus injustiçado e crucificado é a expressão da presença de Deus no mundo, solidário com os menos favorecidos.

⁷¹ SOBRINO, Jon. *Espiritualidade da libertação*, p. 25-26.

⁷² GEVAERT, Joseph. *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*. Torino: Elle Di Ci, 1974. p.168.

⁷³ SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América Latina*, p. 74.

⁷⁴ LADARIA, *Introdução à antropologia teológica*, p.74.

O crente é alguém que tem esperança com base na ressurreição de um crucificado. Por isso mesmo faz parte da esperança cristã o escândalo de haver um crucificado e de existir uma história crucificada. E por isso também a ressurreição – por ser a de um crucificado – é expressão da justiça para as vítimas – não só de sobrevivência no além – no que Moltmann vê a intenção última da apocalíptica.⁷⁵

O olhar para o Filho de Deus crucificado não aponta para um caso isolado, ou de uma necessidade de expiação divina. Mas aponta necessariamente para uma injustiça real que surge do medo de uma classe dominante de perder privilégios, de uma classe religiosa que se servia de regras e leis para oprimirem os semelhantes. Em suma, esse Homem crucificado e ensanguentado aponta (e denuncia) para a situação de centenas de milhares de homens na mesma situação. A figura de um homem massacrado e crucificado, longe de ser uma figura sacra, colocada nas paredes para veneração, é uma figura que reporta o homem a sua responsabilidade pelo crucificado e pelos crucificados da história. Esse Jesus crucificado, estampado em tantas imagens e pinturas é na verdade um grito de protesto do Pai à humanidade que massacra e vilipendia seu semelhante, colocando-se contra a vontade de Deus para o destino de sua criatura, impedindo a instauração de Seu Reino.

Que Jesus morresse crucificado, condenado como blasfemo e subversivo, constitui na América Latina – onde tantos são assassinados também como blasfemos e subversivos – a prova mais fidedigna de que Jesus procurou uma transformação de sua sociedade; de que seu amor não se destinava somente aos pobres ou ricos individuais, mas às maiorias pobres; de que seu amor foi, portanto, também um amor político e libertador.⁷⁶

Através da escatologia de Jesus, percebe-se que é possível viver agora a história escatologicamente, realizando, ao mesmo tempo, a esperança presente na ressurreição de um crucificado e o amor à vida de Jesus. “Dito em linguagem de ressurreição, já se pode viver como ressuscitado nas condições da história. E isto não é outra coisa senão o seguimento de Jesus”.⁷⁷

A ressurreição de Jesus mostra diretamente o triunfo da justiça sobre a injustiça; não é simplesmente o triunfo da onipotência de Deus, mas da justiça de Deus, embora para mostrar esta justiça Deus ponha em ato o poder. A ressurreição de

⁷⁵ SOBRINO, Jon; *Jesus o libertador*. p. 178.

⁷⁶ SOBRINO, Jon. *Espiritualidade da libertação*, p. 203-204; Seguimento de Cristo e espiritualidade. In: *Vida, clamor e esperança*, p. 157.

⁷⁷ SOBRINO, Jon; *Jesus o libertador*. p. 178.

Jesus converte-se assim em boa notícia, cujo conteúdo central é que uma vez, e na plenitude, a justiça triunfa sobre a injustiça, a vítima sobre o verdugo.⁷⁸

3.2

Deus na pós modernidade

A pergunta inicial só pode ser respondida se nos afastarmos de um teísmo simplório que ainda mantém Deus imutável e alheio aos destinos e da aventura da sua criação. O Teísmo é uma corrente de pensamento que coloca em cheque um dos principais aspectos da fé cristã histórica: sua concepção acerca de Deus. Seu propósito primordial é primeiramente abandonar o conceito tradicional de Deus que, segundo seus proponentes, é fruto de uma síntese de pressupostos bíblicos com pressupostos da filosofia grega clássica, mais especificamente o platonismo e neoplatonismo, o que formou um Deus distante e não relacional. Em segundo lugar, propor um novo conceito de Deus baseado unicamente na exegese bíblica, livre de pressupostos filosóficos, que apresenta um Deus mais pessoal, relacional e envolvido com a história humana. Esse edifício teológico-filosófico apresenta um “Deus” que, por amor, dotou o homem de completa autonomia e se abriu para novas experiências, dentre elas, a de conhecer progressivamente os acontecimentos históricos, à medida que eles se processam, colocando em cheque atributos divinos essenciais, tais como sua soberania, onisciência, providência e imutabilidade, dentre outros:

Há um só Deus vivo e verdadeiro, o qual é infinito em seu ser e perfeições. Ele é um espírito puríssimo, invisível, sem corpo, membros ou paixões; é imutável, imenso, eterno, incompreensível, - onipotente, onisciente, santíssimo, completamente livre e absoluto, fazendo tudo para a sua própria glória e segundo o conselho da sua própria vontade, que é reta e imutável. É cheio de amor, é gracioso, misericordioso, longânimo, muito bondoso e verdadeiro remunerador dos que o buscam e, contudo, justíssimo e terrível em seus juízos, pois odeia todo o pecado; de modo algum terá por inocente o culpado. Deus tem em si mesmo, e de si mesmo, toda a vida, glória, bondade e bem-aventurança. Ele é todo suficiente em si e para si, pois não precisa das criaturas que trouxe à existência, não deriva delas glória alguma, mas somente manifesta a sua glória nelas, por elas, para elas e sobre elas. Ele é a única origem de todo o ser; dele, por ele e para ele são todas as coisas e sobre elas tem ele soberano domínio para fazer com elas, para elas e sobre elas tudo quanto quiser. Todas as coisas estão patentes e manifestas diante dele; o seu saber é infinito, infalível e independente da criatura, de sorte que para ele nada é contingente ou incerto. Ele é santíssimo em todos os seus conselhos, em

⁷⁸ SOBRINO, Jon. *Jesus na América Latina*, p. 218.

todas as suas obras e em todos os seus preceitos. Da parte dos anjos e dos homens e de qualquer outra criatura lhe são devidos todo o culto, todo o serviço e obediência, que ele há por bem requerer deles⁷⁹.

O teísmo identifica o divino com um ser próprio, particular, mesmo se tratando do Ser Supremo. O teísmo filosófico, que diz respeito à natureza de Deus, propõe uma ideia de Deus feita à imagem e semelhança, de acordo com uma analogia racional de tudo o que o homem julga atributo de uma divindade, de um ídolo (*eidôlon*, espelho) a serviço das nossas necessidades e dos nossos interesses. O teísmo, como construção do espírito, aproxima-se daquelas imagens-deuses de argila feitos pelas mãos humanas. Poderíamos afirmar que é uma forma intelectual de idolatria, na qual o espírito humano se compraz nas suas próprias construções. O homem como ser de linguagem em sua estrutura mental, elabora uma forma de comunicar Deus. O problema é que esse Deus não explica o sofrimento humano, que não tem lugar num mundo criado por amor. Não explica o mal em todas as suas nuances e possibilidades. O Deus judaico é o fundamento criativo de tudo o que tem existência. Ele é o poder infinito e incondicional do ser ou, utilizando uma abstração ainda mais radical, que ele é o ser-em-si. Neste sentido, Deus não está ao lado das coisas nem “acima” delas, mas está mais próximo das coisas do que elas de si mesmas⁸⁰.

Ele é o seu fundamento criativo, aqui e agora, sempre e em todo lugar. Podemos chamar de “autotranscendente” ou “extática” uma ideia de Deus que supera o conflito entre naturalismo e supranaturalismo. Dizer que Deus é transcendente não significa que se deva estabelecer um “supermundo” de objetos divinos. Significa que, em si mesmo, o mundo finito aponta para além de si mesmo, isto é, é autotranscendente. A finitude do finito aponta para a infinitude do infinito. Na

⁷⁹ Confissão de Fé de Westminster II. 1, 2

⁸⁰ Tillich desenvolve essa ideia numa reação a uma palestra de Albert Einstein de 1940, publicada na *Teologia da Cultura*. Einstein tinha desferido um ataque contra a ideia do Deus pessoal com o auxílio de quatro argumentos, aos quais Tillich vai esforçar-se de responder: “o conceito não é essencial para a religião; resultou da criação da superstição primitiva; é autocontraditório; contradiz a visão científica do mundo (TILLICH, P. *Teologia da cultura*. São Paulo, Fonte Editorial, 2009, p.177-178).” Para Tillich, o primeiro argumento resulta de redução da religião à ética. O segundo não demonstra porque a imaginação primitiva teria criado precisamente a ideia de Deus, pois a ideia transcende todos os elementos da experiência presentes na base da mitologia. O terceiro argumento traz a contradição entre a onipotência de Deus, que seria então criador do mal, e sua bondade e justiça, contidas ao mesmo tempo na ideia de Deus. Einstein entende erradamente a onipotência como atividade sem limites em termos de causalidade física. Ao contrário, “o símbolo da onipotência expressa a experiência religiosa de que nenhuma estrutura da realidade e nenhum evento da natureza e da história podem nos afastar da comunhão com o fundamento infinito e inesgotável do sentido e do ser” (TILLICH, P. *Teologia da cultura*. São Paulo, Fonte Editorial, 2009, p.179). É isso que Paulo afirma em Romanos 8, quando diz que nenhum poder terrestre ou celeste pode nos separar do “Amor de Deus”. Se a ideia for entendida como descrição de uma forma especial de causalidade, ela não se torna apenas autocontraditória, mas absurda e irreligiosa.

expressão “ideia extática de Deus”, o termo “extático” indica a experiência do sagrado, experiência que transcende a experiência comum sem anulá-la.⁸¹

O ocidente esqueceu a resposta as perguntas fundamentais, particularmente as perguntas sobre o sentido da sua vida. O ser humano de hoje não tem mais consciência de “estar tocado por uma preocupação última e incondicionada”⁸². No mundo dominado pela ciência e maravilhado com suas conquistas palpáveis por meio da tecnologia, a vida humana não se realiza mais na direção do interior, da profundidade, mas numa única dimensão horizontal⁸³.

A ideia de Deus e os símbolos usados para descrevê-lo expressam a preocupação mais profunda do ser humano. Reduzidos ao único plano horizontal, fazem de Deus um ser entre outros cuja existência ou não-existência precisa ser provada⁸⁴.

O mundo secularizado vive sem Deus. Não precisa Dele e dispensa maiores reflexões sobre o valor do transcendente no homem. O que o homem precisa para poder ser feliz é tudo aquilo que o mundo pode lhe dar: Alimentação, lazer, consumo... Seu ser interior quase que foi apagado pelas necessidades que lhe foram impostas e que agora se impõem sobre sua vida. O termo “secularização”, quase que é um símbolo de orgulho de uma sociedade que finalmente se viu liberta das religiões. Geralmente se compreende como a “vida sem Deus e sem religião”. Isto porque no passado eram esses componentes a ditar a visão de mundo, a autocompreensão e definição humana e a orientação do agir.

A tentativa de estabelecer um binômio ou oposição com o Deus-mundo, fé-razão, ciência-crença, não são verdadeiros deste período. Na verdade, a secularização não quer eliminar Deus e a religião, mas simplesmente fazer que ocupem o seu novo espaço dentro do novo horizonte de compreensão, e isto significa deixá-los fora do cotidiano da vida comum, alheios aos destinos dos homens que seriam regidos apenas pela razão. O termo “secularização” faz referência ao processo gradual de abandono dos preceitos culturais que se apoiam na religiosidade. Está relacionado com o surgimento de um modo de vida que não mais está estruturado em torno de uma visão firmada em hábitos ligados à religiosidade. É a separação dos âmbitos culturais que estão ligados à crença das demais estruturas da vida social, como a política, os aspectos monetários e os

⁸¹ TILLICH, P. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2005. p. 301-304.

⁸² TILLICH, P. *La dimension perdue*. Paris: Desclée De Brouwer, 1969, p. 48.

⁸³ TILLICH, P. *La dimension perdue*. Paris: Desclée De Brouwer, 1969, p. 48.

⁸⁴ TILLICH, P. *La dimension perdue*. Paris: Desclée De Brouwer, 1969, p. 55.

processos legais no âmbito do Direito. Na visão e compreensão do homem moderno, o centro do universo passa a ser ele mesmo. Deus e o mundo passam para um segundo ou terceiro plano. Isentos e ausentes da história.

A pós-modernidade participa de todos os pós-ismos (pós-histoire, pós-industrialismo, pós-estruturalismo, pós-socialismo, pós-marxismo, pós-cristianismo, etc.) com aquilo que eles têm em comum: a vontade de distanciamento de certo tipo de passado ou a recusa a certo tipo de vida e de consciência, a percepção de descontinuidade sentida e sofrida no curso comum da história, e a sensação de insegurança generalizada”. O certo é que a pós-modernidade se conjuga com uma série de fatores que vão desde a crise da industrialização, da massificação dos meios de comunicação e transporte, da informática, da eletrônica, da telemática, se reforça com as mudanças sociais marcadas pelo desenvolvimento econômico e a crise do mercado, a diversificação e crise das instituições sociais, a urbanização crescente e o surgimento das megalópoles, dos protestos e lutas sociais, da alteração de papéis sociais, passando pelo crise do racionalismo, a eliminação de mitos, a quebra de tabus e preconceitos, a secularização e, finalmente, a um retorno ao sentimento, a explosão religiosa e a um novo comportamento diante do mundo, do outro, de si mesmo e de Deus. Em poucas palavras, do “moderno” nasce a “modernidade” e esta foi transformada em “pós-modernidade”⁸⁵.

Temos aqui duas fases na história que colocadas em prática, não explicam o homem que sofre e nem lhes dá esperanças de um mundo melhor, quer o chamemos de Reino de Deus, quer o chamemos de um mundo mais justo vindo apenas de leis e estatutos meramente humanos, impostos pela razão.

3.3

Deus: Diretor, ator ou espectador?⁸⁶

A ideia nos vem da idade média: um Deus que domina o mundo e o julga segundo suas regras e suas leis. Um Deus “no céu”, pronto pra castigar esse mundo em um minuto de deslize sequer, provindo de uma sombra milenarista que assombrou a humanidade por séculos, por ter perdido a paciência com sua criação

⁸⁵ BOFF, Leonardo. *A voz do arco-íris*. Brasília: Letraviva, 2000, p.18.

⁸⁶ O teólogo suíço, Hans Urs von Balthasar foi o criador de uma magistral obra intitulada “Teodramática”, em que compara a história da humanidade com um imenso drama teatral, ocorrido no mundo e tendo Deus como ator, ator e diretor, juntamente com os seres humanos. Na Teodramática, temos como dado fundamental o encontro da liberdade infinita com a liberdade finita. Os personagens do drama são Deus (liberdade infinita), o homem (liberdade finita) e Cristo como o protagonista e grande realizador do drama universal. Balthasar salienta que no teatro os seres humanos procuram uma transcendência na qual podem ao mesmo tempo regular e contemplar sua própria verdade graças a uma transposição –a dialética de uma máscara que vela e desvela- que lhes permite se colocarem a nu sobre si mesmos e receberem uma revelação sobre si mesmos. Nisso por analogia pode se abrir uma porta sobre a revelação real.

e seu eterno pecado. Essa é a visão cúllica, soberana de Deus, que enchia de incenso as Igrejas e templos e recobria as vestes sacerdotais de roupas sempre ornamentadas. Era um cristianismo de fachada. Presente na espera de uma ação externa de Deus no mundo. Um Deus que não era diretor e sequer ator desse imenso drama. Mas apenas um executor. Como um censor que assiste uma peça para criticar seu desenvolvimento da mesma e a performance dos atores.

Durante muitos séculos, a Igreja esteve totalmente convicta de sua missão e de sua doutrina. Isso lhe bastava para responder ao mundo de então e seus questionamentos sem nunca se preocupar em questionar-se ou definir-se teologicamente⁸⁷. A Igreja continuava a ver-se como a forma que transcendia a si própria no corpo da humanidade.

A Renascença, com raízes no final do século XIV e prolongando-se até o século XVII, representou uma reação natural ao espírito escolástico da Idade Média, que criou um conceito metafísico da vida e limitou com isso, as possibilidades humanas. Veio, portanto, como um movimento de libertação:

Ao afastar-se das ideias dominantes na Idade Média, tratando de substituí-las por uma concepção mais humana do mundo, a renascença foi uma fermentação prodigiosa, na agonia de uma nova concepção do ser humano e do mundo. O pensamento tendia a uma emancipação da tutela da Igreja.⁸⁸

O Humanismo e a Renascença constituem o início de um processo de secularização, que aos poucos foi sobrepondo os valores terrestres aos espirituais. A Idade Moderna traz inúmeras inovações, tais como: o capitalismo mercantilista com seu espírito aventureiro e conquistador, o contato comercial e cultural com o Oriente, o movimento filosófico que afirma a supremacia da razão e do indivíduo racional, as manifestações artísticas e o humanismo renascentista. O mundo de então via o lento desmonte da ideia-chave do pensamento medieval, a saber, a ordem universal determinada por Deus, na qual todas as coisas têm seu lugar.

Assim, o chamado século das luzes traz o otimismo no poder da razão de reorganizar o mundo humano. O homem estende o uso da razão a todos os domínios: político, econômico, moral e religioso. É o liberalismo. A emancipação do homem, traço distintivo do Iluminismo, é a emancipação de uma classe, a burguesia, em

⁸⁷ Nem mesmo Tomás de Aquino escreveu um “tratado sobre a Igreja”, segundo Hans Urs von Balthasar in *por qué soy todavía cristiano?* Ediciones Sígueme, Salamanca, 1974

⁸⁸ BRIGHENTI, Agenor. *A Igreja perplexa: a novas perguntas, novas respostas*. Coleção Soter/São Paulo. São Paulo: Paulinas, 2004, p.29-30.

plena ascendência. Dá-se o fortalecimento do sistema capitalista como modo de produção predominante (Revolução Industrial, marcada pelo surgimento da máquina a vapor, meados do século XVIII), que introduz o processo de mecanização pela indústria.

Podemos concluir este período com a seguinte afirmação:

Tanto o humanismo como a renascença e o movimento social como um todo, enquanto reação a uma sociedade subjugada pelo regime de cristandade, não deixaram de estar marcados pela ambiguidade: para afirmar o ser humano, ora se exaltam suas possibilidades, ora se nega Deus. E não faltaram as radicalizações: para a teocracia, os ‘direitos do ser humano’ contrapõem-se aos ‘direitos de Deus’; para alguns dos novos pensadores, como é o caso da exasperação máxima dos valores do humanismo na poderosa síntese de Friedrich Hegel, materializada na tese de Friederich Nietzsche, só é possível afirmar o ser humano à condição de erradicar Deus. Passa-se do teocentrismo a um antropocentrismo, ‘senhor da natureza’ e fechado e absoluto, construindo-se no ‘drama do existencialismo ateu’, no dizer de Henri de Lubac⁸⁹.

O século XIX alimentou a crença nos ideais políticos revolucionários: anarquismo, socialismo, comunismo, que utopicamente criariam uma sociedade justa e feliz, pela ação consciente dos oprimidos. Porém, com o surgimento, no século XX, dos regimes totalitários provindos justamente desses ideais outrora revolucionários como fascismo, nazismo, stalinismo, maoísmo, e com o aumento do poder autoritário, déspota e ditatorial em territórios outrora colonizados, como América Latina, Filipinas, África do Sul, caíram em descrença essas utopias e o otimismo revolucionário na mesma medida em que cresciam as injustiças. a opressão e a pobreza.

No século XX, principalmente após a primeira guerra mundial, o homem perde seu euforismo e se percebe frustrado do outrora otimismo com o domínio das ciências e da tecnologia, como único critério da sociedade para alcançar o seu desenvolvimento. Aos poucos, no conturbado período entre guerras essa frustração leva o homem a uma posição de fragilidade frente as ideologias que se impõe e que, aparentemente lhe devolvem a esperança que a guerra tinha lhes tirado. O surgimento do fascismo na Itália e do nacional socialismo na Alemanha, mostram bem como a miséria e a humilhação, decorrentes do final da guerra, foram determinantes para que estes regimes absurdos tivessem amplo apoio popular.

⁸⁹ BRIGHENTI, Op. Cit., p. 29-30.

As causas dessa frustração voltam a se repetir, dessa vez com conotações de medo. Pela primeira vez o homem se depara com o mal causado por ele mesmo, como quando da descoberta dos campos de concentração nazistas e stalinistas e percebe-se impotente para preveni-lo ou eliminá-lo. Pela primeira vez, sua tecnologia que lhe causava conforto e uma inegável melhoria nas condições de vida, poderia destruir o planeta, como na surpresa do nefasto bombardeio de Hiroxima e Nagasaki. O último quarto do século XX coloca o homem frente a sua própria degradação em virtude de vários fatores sociais, entre eles: as guerras da Coréia, do Vietnã, do Oriente Médio, do Afeganistão, as invasões russas da Hungria e da Tchecoslováquia, as ditaduras sangrentas da América Latina e da África⁹⁰. Sem contar outros fatos como intempéries naturais, agressões ecológicas, doenças físicas e mentais, problemas éticos, políticos e de toda espécie, que, quase sempre em nome do desenvolvimento, agridem o ser humano.

Nos dias atuais, mesmo com a segurança nas conquistas tecnológicas, se vai difundindo sempre mais a percepção de que o progresso é insuficiente para fundamentar, de modo consistente, as identidades, individuais ou coletivas, e fornecer respostas adequadas às exigências vitais relativas ao sentido da vida e às orientações valorativas das ações. Na era das comunicações via-satélite, da notícia instantânea e do império do “ao-vivo” crescem o isolamento e o individualismo, fronteiras ideológicas são reforçadas, guetos e muros continuam a ser construídos... Se a comunicação midiática trouxe e tornou acessíveis experiências longínquas, aproximou igualmente conflitos nunca resolvidos e ódios que ardiam sob as brasas do esquecimento. Escancarou à “aldeia global” suas diferenças e idiossincrasias de uma maneira nunca vista, sem que houvesse tempo de preparação ou adaptação para tal (*Gaudium et Spes* 4 – 10).

Nesse caldeirão efervescente de alternativas e propostas, também a religião viu-se às voltas com novas necessidades e imperativos a exigir-lhe posturas e respostas que, muitas vezes, não estava totalmente preparada para dar. Ou mesmo admitir que o cristianismo não tem uma resposta para tudo. Assim, o século XX constatou quão perigosos podem ser o fanatismo e obscurantismo religioso numa “era de extremos”, e a própria palavra “extremista” incorporou-se definitivamente ao vocabulário atual.

⁹⁰ A lista poderia continuar e se estender monotonamente, por exemplo com o 11 de Setembro nos Estados Unidos, a guerra do Iraque, Israel...

O Concílio Vaticano II (1962-1965) foi um marco para toda a vida da Igreja no século XX: não apenas pelas próprias marcas, mas do que o precedeu e do que lhe seguiu. Constituiu uma verdadeira revolução pelos assuntos que teve coragem de enfrentar e pela forma como o fez. É, ao mesmo tempo, ponto de chegada e de partida de um longo processo no qual se insere, e que viu confrontarem-se concepções diversas e diferentes, muitas vezes opostas, sobre o modo de ser Igreja e sua relação com as realidades temporais.

Nessa mesma época (década de 60) toma força uma nova maneira de “fazer teologia” e “ser Igreja” vinda, sobretudo da América Latina: a Teologia da Libertação. Nascida dos ambientes mais pobres e marginalizados, refletida nas Conferências Episcopais (sobretudo Medellín, e depois Puebla), fará sua reflexão a partir do terceiro mundo e da desigualdade geradora dos marginalizados.

Nesse ambiente plural o discípulo de Jesus Cristo vê-se desafiado a uma resposta, ao mesmo tempo em que a Igreja experiencia, também internamente, a multiplicidade de alternativas e de grupos, muitas vezes extremados. Como ser cristão e como essa opção poderia tornar-se relevante ao mundo? Que prática traduz a adesão a Cristo? Onde Ele se manifestou na história, mesmo nesses momentos que chamamos de silêncio de Deus? Sua posição terá sido mesmo a de um espectador silencioso e crítico, ou estaria ele no tablado, presente no grande drama humano?⁹¹ É ainda válido seguir a tradição depois desses horrores ad humanidade? E se a resposta for “não”, onde inovar? Se “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 da Igreja ...” (*Gaudium et Spes* 1) o que fazer e como agir? São questionamentos que permeiam toda a realidade e vão suscitar a contribuição de diversos autores desse período.

⁹¹ “Na teologia europeia o ‘seguimento de Jesus’ normalmente foi relegado à teologia espiritual e quase não influenciou na cristologia, e quando o fez foi para mostrar a consciência peculiar de Jesus que se mostra na experiência de um seguimento incondicional.” (Jon SOBRINO, *Ressurreição da verdadeira Igreja*, p. 32). Alguns autores referem-se ao seguimento de Jesus, como por exemplo, Dietrich Bonhoeffer em sua obra *El precio de la gracia*, Salamanca: Sígueme, 1968, p. 37-250 e Hans Urs Balthasar em *Ensayos teológicos II, Sponsa Verbi*, Madrid: 1965, p. 97-174. Entretanto, o tema do seguimento de Jesus, na sua verdadeira abrangência para a cristologia e para a existência cristã, esteve ausente em renomadas cristologias sistemáticas como a de Paul Tillich, *Teologia sistemática*, São Paulo: Sinodal/Paulinas, 1984 e a de W. Pannenberg, *Fundamentos de cristologia*, Salamanca: Sígueme, 1974. (BOMBONATO, Ivanise. *Seguimento de Jesus*, dissertação de mestrado, p.85).

Mas como acreditar numa vontade divina no mundo? Os acontecimentos do século XX não parecem de maneira alguma como escolha de alguma forma de amor, mas sim resultado de fatalismo. Um fatalismo mau, jamais benéfico em suas intenções iniciais.

O homem pagão dá muitas vezes a impressão, senão no plano moral e cívico, ao menos no plano metafísico e religioso, de ter vivido num mundo onde a última palavra foi necessidade, acaso, fortuna, fatalidade, sorte⁹².

Em nenhum desses momentos da história o homem se apercebeu até então do envolvimento de Deus na história do mundo e com isso, talvez, procurar um sentido ao sem-sentido. A teologia que surge dessas catástrofes, a assume numa história maior e mais profunda, que é a história de Deus com o mundo que dá sentido à insensatez humana e até a própria ideia de salvação. A teologia do século XX insere dessa forma a história da humanidade na história da salvação, dando a compreensão da existência humana. No novo mundo pluricultural, globalizado, volta a buscar na religião seu sentido:

De um lado, com presença mais patente na cultura comum, o retorno do religioso (como exigência, como nova vitalidade de Igrejas, seitas, como busca de doutrinas e práticas outras – a ‘moda’ das religiões orientais, etc.) é antes de mais nada motivado pela premência de riscos globais que nos parecem inéditos, sem precedentes na história da humanidade. Começou-se logo depois da Segunda Guerra Mundial com o medo da guerra nuclear, e hoje, que este risco parece menos iminente por causa das novas condições das relações internacionais, difunde-se o medo da proliferação descontrolada desse mesmo tipo de arma e, de forma mais geral, a ansiedade diante das ameaças que pesam sobre a ecologia planetária e os receios ligados às novas possibilidades de manipulação genética. Outro medo, também bastante difundido, ao menos nas sociedades mais avançadas, é o da perda do sentido da existência, do verdadeiro tédio que parece acompanhar inevitavelmente o consumismo [...] mesmo aquela forma de retorno do religioso que se expressa na busca e afirmação das identidades locais, étnicas, tribais – amiúde de modo violento – pode ser remetida na maior parte dos casos a uma recusa da modernização enquanto causa de uma destruição das raízes autênticas da existência.⁹³

Se Auschwitz foi na segunda guerra mundial considerado o pior dos horrores acometidos numa guerra como aquela, sem precedentes na história e até hoje é considerada a vergonha da humanidade, porque não considerar a exclusão de bilhões de seres humanos as mínimas condições de sobrevivência ou a morte de

⁹² GESCHE, Adolphe. *Deus para pensar, volume 3: Deus*. São Paulo, Paulinas, 2004, p.89.

⁹³ VATTIMO, Giani. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*. Trad. de Cynthia Marques. Rio de Janeiro, RJ: Record, 2004, p. 91.

milhões de pessoas indefesas que não têm nenhum tribunal a quem recorrer para defender sua inocência ou para denunciar os culpados? Os excluídos constituem o grande grito de nossa história e não apenas de nosso tempo. Eles são o reflexo de que a modernidade tem de maldade e indiferença pelo seu semelhante. Uma sociedade que causa sofrimento e dor e, pior, causa indiferença àqueles que se não podem mudar essa situação, ao menos podem (e devem) protestar e gritar em nome daqueles cujo grito esta afônico pela fome. No entanto, sobre essas estruturas se estende um vergonhoso véu de silêncio, talvez com a intenção de negar sua existência.

É inegável que o campo escatológico foi o responsável, ao longo do século XX, pelo foco principal de toda a reflexão teológica. O início de toda essa reflexão deve-se ao liberalismo teológico, manifestado em suas diversas formas, que propôs uma homologação entre fé e cultura, através da aplicação de métodos de investigação e de crítica à exegese bíblica. O resultado é um liberalismo do lado protestante que representou o fruto de dois séculos de trabalho e que correspondem, como fenômeno paralelo ou colateral, à crise modernista no âmbito católico. Embora não se possam ignorar as importantes contribuições acerca desse despertar escatológico na Teologia protestante devidas a Johannes Weib e a Albert Schweitzer, que pela primeira vez focaram na proclamação do caráter estritamente escatológico da mensagem de Jesus, foi Karl Barth o primeiro a sistematizar essa ideia⁹⁴.

⁹⁴ RATZINGER, J. *Escatología. La muerte y la vida eterna*. Barcelona, 1984, p. 56.

4

As teologia no mundo atual

O período obscuro que sobrevém as guerras é justamente quando elas terminam e a humanidade se defronta com os horrores do que foi capaz de fazer. A história nos mostra que o período das pós guerras foram para a Igreja como etapas formativas daquilo que culminará no grande evento Concílio Vaticano II, principalmente analisando como uma nova postura do cristianismo em seu diálogo com a modernidade. O problema da relação entre Igreja e mundo já estava na pauta dos debates no campo católico, antes do Concílio, sobretudo em forma de Doutrina Social Cristã, na teologia das realidades terrestres e no tema da *consecratio mundi*⁹⁵. Também se fazia presente no mundo ecumênico, em debates sobre a realidade do mundo do Conselho Mundial de Igrejas. “Nada que se tornará uma efetiva mudança na história nasce de repente. É necessário um processo de preparação. A história não é simplesmente uma narrativa de eventos.”⁹⁶ Nesse processo histórico encontram-se as raízes dessa nova postura da Igreja e o embrião dos documentos conciliares como a *Gaudium et Spes* que representa uma nova consciência para a Igreja e dá início a uma nova era eclesial.

A *Gaudium et Spes* é um documento carregado de novidades para a consciência da Igreja. Um desses documentos que, por si só, bastaria para assinalar o Vaticano II e contra distingui-lo de todos os outros Concílios que o precederam. Nele se torna particularmente visível o que aflora, com maior ou menor clareza, em todos os outros documentos do Concílio ideado por João XXIII: que a Igreja aceitou definitivamente o convite – bem antigo, aliás – de desinstalar-se de posições seculares e milenárias,

⁹⁵ O novo tipo de humanismo que nega a Deus e a religião, engendrado pelo secularismo atual, afeta uma boa parcela do mundo contemporâneo, bem como suas mais diversas atividades. Torna-se indispensável, por essa razão, que a influência da Igreja volte a permear o âmago da sociedade e da cultura. Eis a tarefa designada pelos Papas como a "*Consecratio Mundi*", ou seja, influenciar as realidades temporais com o espírito cristão, uma verdadeira sacralização do mundo. São muito expressivas as palavras de Pio XII a esse respeito : "As relações entre a Igreja e o mundo exigem a intervenção dos apóstolos leigos". Essa é, no essencial, obra dos próprios leigos, de homens que estão intimamente entremeados à vida econômica e social, que participam do governo e das assembleias legislativas.

⁹⁶ SOUZA, N. GONÇALVES, P.S.L. Catolicismo e sociedade contemporânea: do concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II. São Paulo, Paulus, 2013. p.99.

admitindo inequivocamente que uma era completamente nova de sua história acaba de inaugurar-se⁹⁷.

O terceiro capítulo da *Gaudium et Spes*⁹⁸, dedicado à atividade humana no mundo, se inicia (GS 33) abordando um problema: servindo-se do progresso técnico-científico, o ser humano tem estendido seu “domínio sobre quase toda a natureza” (GS 33,1). Infelizmente o que se percebe é que esse domínio que ocasionou mais conforto, mais desenvolvimento da medicina e em outros campos da atividade humana, não tem sido utilizada apenas para prover os meios necessários para a subsistência, mas também para aumentar o domínio humano sobre a criação. Esta voracidade pela dimensão objetiva da atividade humana, gera algumas indagações a respeito do “sentido”, do “valor”, do objetivo, deste “esforço imenso” do homem (GS 33,2). A Igreja não tem resposta para as questões delineadas, mas acredita que iluminada pela revelação divina e com a colaboração de todos (GS 33,2), “pode contribuir para o esclarecimento do caminho empreendido pela humanidade”⁹⁹.

4.1

A guinada da Igreja em direção ao Concílio Vaticano II

Inicia-se um período conturbado de gestação das relações entre estado, Igreja e sociedade, onde Roma, apresenta ao mundo uma grande diversidade de pontificados, como por exemplo, o existente entre Pio XII (1939-1958) e o de João XXIII (1958-1963). “Ângelo Roncalli, talvez sem consciência disso, foi um catalisador histórico dos tempos”¹⁰⁰. Para contextualizar um pouco melhor a postura da Igreja no período formativo do fascismo e do terceiro reich, que acabaram por eclodir na guerra de 1939, convém iniciar no pontificado de Pio X (1903-1914) com sua preocupação em renovar

⁹⁷ BARAÚNA, G. (Org.), A Igreja no mundo de hoje. Petrópolis: Vozes, 1967, p. 9.

⁹⁸ Anteriormente ao Vaticano II, o magistério eclesiástico não havia tratado “explicitamente” a despeito da atividade humana no mundo. Implicitamente, a temática se insere em duas teses defendidas pela tradição cristã: “a bondade da matéria e do tempo” e “a doutrina da glória de Deus como fim da criação” (*Id.*, p.220-221.).

⁹⁹ *Id.*, p.222.

¹⁰⁰ SOUZA, N. GONÇALVES, P.S.L. Catolicismo e sociedade contemporânea: do concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II. São Paulo, Paulus, 2013. p.99.

a Igreja *ad intra*, na formação de seminários e seminaristas, na catequese, eucaristia e reforma litúrgica. Ainda sob esse matiz, reorganizou a cúria romana e inicia a formulação do Código de direito canônico, posteriormente promulgado por Bento XV em 1917. Suas intervenções no magistério provocaram uma reação antimodernista, refletida na formação seminarística. O *Motu proprio Sacrosanctum Antistitum*, de 1910 impõe um juramento antimodernista aos professores, incluindo relatórios “com acusações sobre homens acima de qualquer suspeita, como foi o caso do próprio cardeal Ângelo Roncalli (...) ‘esse Roncalli permanece sempre como suspeito de modernismo’”¹⁰¹. A I Guerra Mundial deu início a revolução global que se tornaria mais explícita terminada a II Guerra Mundial: O paradigma eurocêntrico de modernidade, que sempre carregou uma marca profundamente colonialista, imperialista e capitalista se desloca totalmente. O novo modelo que começou a se desenvolver e que vai se denominar de pós-modernidade, seria mais universal, global, policêntrico e de com claras evidências de orientação ecumênica. A Igreja católica veio a reconhecer isso somente em parte. E talvez um pouco tarde.

Neste âmbito, o sentido do pontificado de Pio XI (1922-1939), no entreguerras, precisa ser compreendido dentro dos acontecimentos políticos de seu tempo: uma humanidade oprimida pelo totalitarismo gerado pela sociedade de massa, as profundas diferenças ideológicas que tornaram particularmente dura a guerra civil, os valores cristãos e uma Igreja hostilizada e perseguida. O desenrolar do pontificado de Pio XI acontece durante a dramaticidade de grandes eventos que irão marcar o mundo contemporâneo: fascismo, nazismo e totalitarismo stalinista. Todo esse contexto justificava, de certo modo, sua política concordatária realizada na Itália através dos Pactos Lateranenses, de 1929. O desenvolvimento de suas atividades será explicitado através de suas encíclicas: *Non abbiamo bisogno* (1931), *Quadragesimo anno* (1931), *Mit brennender Sorge* (1937), e, *Divini Redemptoris* (1937).

A questão que envolve o nosso tema de estudo pousam sobre suas relações *ad extra*, ou seja, sua política externa onde, entre outras coisas, reprime a reconciliação da doutrina católica com a ciência e o conhecimento moderno. Sua caça aos teólogos

¹⁰¹ SOUZA, N. GONÇALVES, P.S.L. *Catolicismo e sociedade contemporânea: do concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II*. São Paulo, Paulus, 2013. p.100.

reformistas, exegetas e historiadores, como Lagrange, Fiunk, Delehaye, Duchesne entre outros ajudou a determinar que a então renovada Congregação para o Santo Ofício assumisse o adjetivo *suprema* e fosse a interventora e o critério de avaliação desses e outros teólogos tidos como “modernistas”.

A Igreja Católica e seus pontífices começaram lentamente a aceitar o mundo moderno com o papa Leão XIII. Ele era marcado por um discurso brando, divisor de opiniões, porém, não abandonava totalmente o conservadorismo papal, reafirmando as orientações do Concílio Vaticano I e o “*Silabo de Erros*”, do papa Pio IX. Embora ainda mantendo a linha conservadora, a ponto de declarar, em 1885, na Encíclica *Immortale Dei* que a democracia era incompatível com a autoridade da Igreja, ele deu uma série de passos construtivos no relacionamento com diversos governos europeus. É neste contexto, que as inovações técnicas, que ao longo do século XIX, se espalham por toda a Europa, vão delimitar todos os rumos da produção, numa sociedade formada de pessoas que vivem na alma e no corpo os efeitos de um salto gigantesco em termos científico-tecnológicos.

A revolução industrial trouxe avanços inegáveis, especialmente através da imensa capacidade de produção, através da máquina. Mas esse conjunto de transformações trouxe também efeitos negativos. Se for verdade que o poder das máquinas multiplicou em muito a capacidade de produzir bens, alimentos e equipamentos, também é verdade que os benefícios de semelhante progresso não foram equitativamente distribuídos. Os “tempos modernos” ou a “era da máquina” vieram acompanhados, simultaneamente, de um enorme potencial produtivo e de uma crescente desigualdade social.

A indústria nasce sob o domínio do sistema capitalista de produção e sob a orientação da filosofia liberal. A livre concorrência e o lucro desmedido acelerou a economia capitalista. No mesmo campo, como forças desiguais, patrões e operários lutam por seus interesses. Uns detêm o capital e os meios de produção, outros apenas a força de trabalho. Em tais condições, instala-se a lei do mais forte. Na verdade, o liberalismo econômico é um jogo de cartas marcadas, no qual os mais fortes vão devorando os mais fracos.

Em tais condições, a realidade apresenta-se sob um duplo aspecto: por um lado, as fábricas crescem, multiplicam-se por toda parte; Por outro lado, os trabalhadores, primeiramente expulsos de suas terras, veem-se, depois, submetidos às condições de trabalho e de vida extremamente precárias e desumanas. A riqueza de poucos é a contra-face da pobreza de muitos.

E dessa forma, a mão-de-obra da classe dos trabalhadores, vai ocupar os postos de trabalho nas nascentes fábricas. Dentre os trabalhadores, nas cidades destacam-se as massas vindas dos campos, com o êxodo rural e os artesãos, falidos pela injusta concorrência de preços com as nascentes fábricas e imigrantes judeus e irlandeses. Dentro das condições de trabalho, esses grupos submetem-se à tarefas intensas e longas jornadas de trabalho, em troca de baixíssimos salários, e condições precárias de subsistência.

Assim sendo, essas mudanças na estrutura econômica em âmbitos continentais, a sede por lucro e o grande avanço dessas tecnologias vão modificar o cenário europeu dos anos oitocentos, marcando o surgimento de novas relações de trabalho e o novo cenário social.

O Papa Leão XIII começa, no fim do século XIX, uma intervenção mais clara e definida na questão social. A encíclica *Rerum Novarum* (*Das coisas novas*), apesar de ser dirigida à Igreja, universalmente, responde à anseios da situação da classe operaria europeia. É a primeira vez que um documento do magistério católico dedica-se integralmente à chamada “questão social”. Isto não quer dizer que os problemas sociais estivessem ausentes das publicações anteriores na história da Igreja.

O próprio Leão XIII, na introdução da *Rerum Novarum*, refere-se à abordagem do tema, em encíclicas precedentes sobre soberania política, liberdade humana e constituição cristã dos Estados. Mas, enquanto anteriormente essas questões apareciam de forma secundária, à margem de outros assuntos de maior relevância, agora o papa faz da condição social dos operários o tema central de sua carta.

Leão XIII sublinha a importância da classe trabalhadora e seu direito de criar e organizar sindicatos para reivindicar a realização de seus legítimos interesses. Ele não só rejeita o socialismo e responsabiliza o capitalismo pela questão social, como também

propõe uma verdadeira política social que inspirou a política trabalhista contemporânea.

Nota-se aqui uma mudança de enfoque ou de perspectiva: a Igreja, na pessoa do Papa, deixa em segundo plano os assuntos internos e volta-se para os problemas que afligem os trabalhadores da época. O olhar da Igreja dirige-se ao mundo exterior, identificando nele os principais desafios sociais à fé cristã e buscando alternativas para as contradições da sociedade em que vive. Em suas palavras Leão XIII expressou o pensamento social da Igreja e fez a defesa dos direitos dos trabalhadores no contexto da revolução industrial e do capitalismo em expansão.

O Papa questiona a realidade social, em uma sociedade que a grande riqueza se concentra nas mãos de um número reduzido de pessoas, que com sua riqueza dominam os trabalhadores, assemelhando-se a um estado de escravidão. Além disso, Leão XIII apresenta uma “descristianização” da sociedade, na distensão das relações entre a Igreja e o Estado e no comportamento das pessoas.

A partir da Industrialização e do mundo moderno, provocado pela Revolução Francesa e o Iluminismo, fragilizou-se as influências da Igreja Católica, como algo essencialmente “necessário” para a vida cotidiana das pessoas. Desta forma, é importante compreender até que ponto esta classe operária urbana frequentava a Igreja e os sacramentos.

A partir dessa doutrina social, Leão XIII argumenta no sentido de que os ricos devem ajudar aos pobres, muito além da caridade. O papa afirma que o Estado deve desempenhar seu papel de diminuir as desigualdades sociais, que a prosperidade do Estado depende da atuação dos trabalhadores pobres, fazendo assim surgir um compromisso com a integridade e com a plena garantia de seus direitos, tanto espirituais como materiais.

Com esta preocupação, o papado passa a assumir, em seu magistério, uma postura mais clara para os diversos temas conflituosos da sociedade do século XIX. Leão XIII inaugura com estas críticas ao capitalismo e ao socialismo, um novo rumo de discussões na vida da Igreja. O Papa Leão XIII, em 1881, revela outra face dinâmica do seu pontificado. A abertura dos Arquivos do Vaticano à produção acadêmica,

anteriormente sufocada pelo papado de Pio IX, fato esse que é aplaudido por historiadores Católicos e Protestantes.

Em um contexto em que a Igreja Católica ia ficando em segundo plano, cada vez mais à margem dos acontecimentos da história moderna, Leão XIII deixa como herança a Pio X, a concepção de que o papado não é instituição de arbitrariedade de conflitos políticos, sociais, econômicos. No fim de seu longo pontificado (1878–1903), Leão XIII conseguiria recuperar o prestígio do “representante de Pedro”, que havia se perdido em tempos difíceis.

Leão XIII concentrou sua atividade pontifícia também em temas ligados a eclesiologia. Dentro dessa perspectiva se destacam a atividade doutrinal e a de política eclesiástica com a finalidade de restabelecer a unidade das Igrejas cristãs. A centralidade da questão eclesiológica no pontificado de Leão XIII obedeceu a sua convicção pessoal de que a Igreja tinha um papel imprescindível na realidade do mundo, e que era imperativo garantir isso diante das forças contrárias que lutavam contra a Igreja. Inclusive, e principalmente, nas novas nações que surgiam nesse período pós colonialismo. Ele estava convencido da necessidade de restituir à Igreja e ao papado seu lugar no mundo¹⁰². E para isso abriu seu papado ao diálogo com seus bispos. “Para desenvolver seu programa pastoral, Leão XIII lançou mão da experiência sinodal da Igreja”¹⁰³.

4.2

Em busca de uma nova teologia: Karl Barth

O contexto histórico das duas primeiras décadas do século XX constitui o pano de fundo da teologia. A efervescência da Europa, envolvida numa primeira grande guerra e em violentos choques ideológicos, assim como a expansão do pensamento científico e a timidez do liberalismo teológico são, sem dúvida, agentes causadores da reflexão crítica que contribuiu para pesquisa e construção de novas linhas de pensamento teológico. Depressão social, miséria, tragédia e bestialidade, marcas

¹⁰² ANTON, A. *El misterio de la Iglesia – Evolucion histórica de las ideas eclesiológicas*, BAC, 1987

¹⁰³ SARANYANA, J.I. *Cem anos de Teologia na América Latina*. Paulinas-Paulus, p. 17.

sombrias da guerra, marcaram indelevelmente a nova reflexão sobre o cristianismo e as necessidades do homem moderno. Até o caos e a destruição da primeira Guerra Mundial envolverem a Europa, a teologia estava emaranhada em discussões como a imanência de Deus e o ser humano como agente moral e livre, a centralidade de Deus, a religião ética, a fé racional e experimental, o criticismo bíblico e a escatologia, sendo esta última sempre otimista e progressista. É importante observar que a teologia liberal, como qualquer reflexão, traduzia preocupações de época, assim dava ênfase ao racionalismo do século 18, época em que nasceu, cresceu e amadureceu. A teologia liberal afirmava, entre outras coisas, que o homem pode chegar ao conhecimento de Deus por meio da revelação geral, ou seja, através da revelação de Deus na criação/natureza, ou ainda, que o homem é capaz de chegar ao conhecimento de Deus por meio da razão. Tal compreensão do fazer teológico é característico da teologia natural, segundo a qual a base da fé é a revelação comprovada pela razão. Assim, a teologia liberal procurou sempre estabelecer teorias acerca do conhecimento de Deus, partindo de fontes como as ciências e as filosofias. Se teorias podiam levar ao conhecimento de Deus, práticas e/ou processos que expressassem essas teorias poderiam levar à salvação. E aqui entram, por exemplo, a ética e justiça social. Ora, o contraste entre o panorama histórico desses anos de guerra e destruição e o que propunha a teologia liberal era difícil de conciliar. Como conciliar a tragédia da maldade humana e o racionalismo evolucionista, detentor das chaves para um mundo melhor? Sob essa perspectiva que cresce para o teólogo Karl Barth a importância dos reformadores do século 16: de Lutero com as teologias do *Sola Gratia*, *Sola Fide*, *Sola Scriptura*, *Coram Deo*, *Christus per Me*, *Anfechtung*, e, logicamente, de Calvino¹⁰⁴. A partir dessas realidades Barth foi construindo sua reflexão teológica, inicialmente enquanto reação ao naturalismo da teologia liberal do século XIX e enquanto redescoberta da catedral teológica levantada pela reforma protestante.

A biografia de Barth, dentro de uma época onde o nacionalismo radical era fato determinante – constitui um elemento importante para a compreensão dos fundamentos

¹⁰⁴ OLIVEIRA, Clory T. *A Teologia de Karl Barth e a missão da igreja*, **Revista Teológica da Associação de Seminários Teológicos Evangélicos**, Simpósio 3, p. 235, dez. 1979.

de seu pensamento e de sua obra¹⁰⁵. “A grandeza de Barth é que ele corrige-se a si mesmo, continuamente à luz da ‘situação’, buscando cuidadosamente não se tornar seguidor de si mesmo”¹⁰⁶. Sua influência se estende a vários seguimentos da teologia entre as grandes guerras e depois, no pós-guerra. Ao lado de outros grandes teólogos do século XX, buscou compreender a importância da teologia para a Igreja. Seus escritos são dificilmente compreensíveis à margem da sua pessoa e dos condicionamentos históricos – inclusive políticos – que enfrentou e que fez da sua figura um “revolucionário intelectual”¹⁰⁷, sem dúvidas devido ao “realismo teológico” que foi capaz de superar a oposição entre continuidade e mudança, entre vínculo e ruptura com a tradição. Em relação à situação política que se avizinhava, sempre manifestou de maneira clara sua oposição ao nazismo, já a partir de 1933.

Após a devassidão da primeira guerra mundial, e ainda sob os efeitos dos horrores que presenciou, a teologia de Karl Barth surge como uma acusação ao século XIX de haver forjado uma Teologia do homem em vez de uma Teologia de Deus. A guerra, para Barth, representou o fim inexorável dos deuses nos quais havia acreditado o racionalismo do século XIX, e trouxe consigo o primeiro esboço do que seria o fim de um mito: o mito de um progresso humano sem limites. No meio dessa convulsão, Barth inicia em 1916 a redação do seu comentário à Carta aos Romanos, que será publicado em 1919. Igualmente que em Lutero, também em Barth a Carta aos Romanos será o ponto de partida de um novo caminho de reflexão teológica, agora mais radical.

¹⁰⁵ Karl Barth (Basileia 1886-1968). Teólogo suíço, exerceu por onze anos o ministério pastoral (acompanhado de uma intensa militância política socialdemocrata). Foi professor nas Universidades alemãs de Gotinga (1921); Münster (1925) e Bonn (1930). Em 1935, foi privado da sua cátedra por causa do seu compromisso com a Igreja confessional antinazista. Radicado em Basileia, ministrou aulas de Teologia até 1962. Suas obras mais importantes são: *Der Römerbrief* (1919); *Das Wort Gottes und die Theologie* (1924); *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (1931); *Die Kirchliche Dogmatik*, 2v. (1932-1955); *Offenbarung, Kirche, Theologie* (1934); *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* (1947); *Die Menschlichkeit Gottes* (1956); *Theologische Fragen und Antworten* (1957) e *Ad limina apostolorum* (1967) (cf. M. G. GARZA, Karl Barth. In *GRAN ENCICLOPEDIA RIALP*, III, Madrid, 1991, p. 763).

¹⁰⁶ TILLICH, P. *Teologia Sistemática*, p. 5.

¹⁰⁷ “Para trazar la historia de la evolución de la teología protestante en el siglo XX es necesario retroceder a los años de la primera guerra mundial y el período inmediatamente posterior. En ese momento tuvo, en efecto, lugar un suceso que tiene ciertas analogías con lo que representó, en el contexto católico, la conmoción provocada por la crisis modernista: en ambos casos nos encontramos, aunque con manifestaciones e implicaciones muy diversas, con una reacción frente a la disolución de la fe a que abocaban, de una u otra forma, el protestantismo liberal y los planteamientos que de él derivan. En el contexto protestante esta reacción tiene por protagonista a un pensador concreto: Karl Barth” (J. L. ILLANES-J.; I. SARANYANA, *Historia de la teología*. Madrid, 1996, p. 345).

Barth irá enfrentar-se com a Teologia liberal, que considera uma traição à fé, pois antepõe radicalmente o cultivo da Palavra de Deus ao respeito pela história e dissocia a Teologia da revelação divina (que nos vem de Deus como uma graça ou dom gratuito) de uma Teologia da Palavra de Deus, que emerge da interioridade da consciência religiosa ou do dinamismo da história¹⁰⁸.

Toda a evolução do pensamento de Barth pode ser considerada a partir de algumas intuições fundamentais: o trabalho da Teologia é falar de Deus, porém isso somente é possível se entendemos a “Teologia da cruz” como uma condenação de todo tipo de discurso humano sobre Deus e aceitando em Jesus a palavra – a única possível – que Deus pronuncia ao homem sobre si mesmo¹⁰⁹.

Barth insistirá em que a Palavra de Deus e sua verdade não são deduzíveis, nem “psicologicamente”, a partir da vivência religiosa do homem (daí a sua recusa a toda religiosidade – e religião – natural), nem “historicamente”, a partir do processo evolutivo da humanidade, nem “filosoficamente”, partindo de um raciocínio especulativo em torno a um Ser absoluto, a partir do seu reflexo na criação (a Teologia natural). A conhecida expressão “Teologia dialética”¹¹⁰ refere-se a um movimento

¹⁰⁸ Teologia liberal (ou liberalismo teológico) foi um movimento teológico cuja produção se deu entre o final do século XVIII e o início do século XX. Relativizando a autoridade da Bíblia, o liberalismo teológico estabeleceu uma mescla da doutrina bíblica com a filosofia e as ciências da religião. Oficialmente, a teologia liberal se iniciou no meio protestante, com o alemão Friedrich Schleiermacher (1768-1834), o qual negava essa autoridade indiscutível bíblica e igualmente a historicidade dos milagres de Cristo. Em seus estudos vasculhou por toda a doutrina bíblica e praticamente contestou todas. Em sua teologia o que valia era o sentimento humano: se a pessoa "sentia" a comunhão com Deus, ela estaria salva, mesmo sem crer no Evangelho de Cristo. Meio século depois de Schleiermacher, outro teólogo questionou a autoridade Bíblica, Albrecht Ritschl (1889). Para Ritschl, a experiência individual vale mais que a revelação escrita. Assim, pregava que Jesus só era considerado Filho de Deus porque muitos assim o criam, mas na verdade era apenas um grande gênio religioso. Negou assim sistematicamente a satisfação de Cristo pelos pecados da humanidade. Pregava que a entrada no Reino de Deus se dava pela prática da caridade e da comunhão entre as pessoas, não pela fé em Cristo. Ernst Troeschl (1923) foi outro destacado defensor do liberalismo teológico. Segundo ele, o cristianismo era apenas mais uma religião entre tantas outras, e Deus se revelava em todas, sendo apenas que o cristianismo fora o ápice da revelação. Dessa forma, tal como Schleiermacher, defendia a salvação de não-cristãos, por essa alegada "revelação de Deus" em outras religiões.

¹⁰⁹ Seu trabalho de 1931 sobre Santo Anselmo, *Fides quaerens intellectum*, é uma espécie de refutação da analogia entis e da apologia da “prova ontológica” da existência de Deus como sendo o único caminho possível no interior da própria fé. Na sua obra Dogmática eclesiástica (iniciada em 1932 e incompleta) volta a expor a totalidade da Teologia, com ampla discussão das fontes, a partir da premissa fundamental, a revelação de Deus em Jesus e a negação de todo tipo de discurso analógico no âmbito da Teologia (cf. Enciclopédia de La Filosofia Garzanti, Barcelona, 1992, p. 82).

¹¹⁰ A Teologia dialética ou da crise foi um movimento teológico originado e estimulado pelo Comentário à Carta aos Romanos. Supôs uma profunda reviravolta na Teologia protestante, reunindo teólogos como R. Bultmann, E. Brunner e F. Gogarten, além do próprio Barth. Propriamente falando, não foi sua

iniciado por Barth e por outros teólogos protestantes, que se auto apresentavam como “teólogos da controvérsia”. O ponto de partida de tal Teologia é de fácil formulação: a maior compreensão há de vir da maior distância. Dessa maneira, nega de uma só vez a ortodoxia positiva, que corre o risco de tratar Deus como uma coisa entre as coisas, e o liberalismo negativo, místico, que somente consegue ver a inadequação entre a palavra humana e Deus mesmo. Barth, ainda nos anos de 1950, é capaz de dizer que:

A justiça humana requerida por Deus e estabelecida em obediência, a justiça que, segundo Amós (5,24) jorraria como poderoso rio, tem necessariamente caráter de reivindicação de direito em favor do inocente, ameaçado, do pobre oprimido, da viúva, dos órfãos e dos estrangeiros. Por esta razão, nas relações e eventos na vida do seu povo, Deus sempre se coloca incondicional e apaixonadamente deste lado e deste lado apenas: contra os soberbos e ao lado dos humildes; contra os que já gozam do direito e do privilégio, ao lado dos que são excluídos desses bens e renegados. Que significa tudo isso? Essas coisas não podem ser entendidas pelo estudo abstrato da tendência política, especialmente do caráter forense do Antigo Testamento e da mensagem bíblica em geral. Não podemos ouvir essa mensagem nem crer nela sem o sentimento de responsabilidade em relação à orientação indicada¹¹¹.

A citação bem que poderia fazer parte de um bom autor da conhecida teologia da Libertação surgida na América Latina décadas depois. Nesse trecho não consta a palavra “socialismo”, mas a tendência é quase óbvia: estar ao lado do pobre, humilde, posicionar-se frente aos que detém o poder, o que é uma posição que aponta aos pressupostos básicos do socialismo. É o mesmo Barth de 1915 que continua a dizer, por meio de sua obra monumental, que seu trabalho consiste exatamente em denunciar todas as formas de injustiças e produzir um discurso profético que se ajuste a esse combate. Se isso é ser socialista, ele o era.

A Teologia de Barth, após a ruptura com a Teologia liberal, passou a chamar-se Teologia Dialética. Um nome que surgiu a partir de um artigo de Friedrich Gogarten

intenção renegar a Teologia liberal, criticava nela o fato de não ter tratado de Deus – que é o objeto da Teologia – mas do homem. Pretendia assumir, crítica e responsabilmente, a situação criada pela Teologia liberal, sem com isso renovar a ortodoxia no seu sentido mais simples. Os teólogos dialéticos falaram de Deus, de Cristo e da revelação de Deus em Cristo, não do homem. Afirmava, não somente a prioridade absoluta da revelação frente à religião ou ao esforço humano para aproximar-se de Deus, mas que a transcendência radical, que atribuía a Deus, leva a uma dialética na qual a afirmação de Deus significa a crise e a negação de todo valor humano (cf. M. G. GARZA, Karl Barth, em GRAN ENCICLOPEDIA RIALP, p. 763).

¹¹¹ BARTH, Karl. *Church Dogmatics, II/1*. p. 386. Edição Inglesa.

(1887-1967) em que este dizia que apresentava Deus como crise absoluta para todo homem. No artigo Gogarten rompeu definitivamente com a teologia liberal e afirmou:

O destino de nossa geração é o de encontrar-se entre os tempos. Jamais chegaremos a pertencer ao tempo que hoje chega ao fim. Será que algum dia pertenceremos ao tempo que virá? Encontramo-nos no meio. Num espaço vazio. O espaço tornou-se livre para a pergunta a respeito de Deus. Os tempos separaram-se um do outro e agora o tempo está em silêncio. Um instante? Uma eternidade? Não devemos necessariamente agora poder ouvir a palavra de Deus? Não devemos necessariamente agora poder ver sua mão no momento em que opera? Em primeiro lugar, aqui deve ser tomada a decisão¹¹².

Sua principal característica consiste em enfatizar a transcendência de Deus em relação ao mundo e a soberania da sua revelação. A Revelação tem estrutura dialética na medida em que mantém unidos elementos que se excluem reciprocamente: Deus e homem, eternidade e tempo, revelação e história. A isto se segue que os enunciados teológicos devem também observar uma metodologia dialética, exprimir posição e negação, o sim e o não, corrigindo o sim mediante o não e o não mediante o sim. Então a teologia dialética não é conciliadora como a teologia liberal que tentava harmonizar Deus e o Homem, Fé e Cultura e sim uma teologia que procede por contraposições dialéticas. É uma teologia que nasce de um tempo de crise, que tanto pode estar relacionada com a crise daqueles tempos, mas acima de tudo, crise porque concebe Deus como juízo, como crise de todo o humano. Isto conduz ao paradoxo que evidencia a infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem¹¹³. O movimento da Palavra é descendente: vem de Deus e se dirige ao ser humano. A teologia de Barth é uma teologia do alto. Toda iniciativa parte de Deus. A pesquisa histórica jamais chegaria à verdade sobre Deus. Cabe ao ser humano ouvir a Palavra; não encontrá-la, mas, ser encontrado por ela.

Dizer que Deus é Deus não pode ser dito senão reconhecendo que Ele está ao lado do ser humano. Sua divindade não é revelada no espaço vazio de uma

¹¹² Cf. o texto de Gogarten em GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. Tradução de João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1998. p. 23. Entre 1923 e 1933 KB editou, junto com os amigos F. Gogarten, Thurneysen e G. Merz a revista *Zwischen den Zeiten* (Entre os Tempos), que se tornou o ponto de união da Teologia Dialética. Alguns dos artigos de KB foram relançados na coletânea *Das Wort Gottes und die Theologie* (A Palavra de Deus e a Palavra do Homem). Cf. nota 103.

¹¹³ Tillich afirma que a teologia de Barth nunca foi uma teologia dialética. Considera o termo inadequado quando usado para definir um estágio no pensamento de Barth. A dialética, afirma, supõe um progresso interno que vai de um estado a outro impulsionado por dinâmica própria. Id. *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*. op. cit. p. 223.

transcendência inalcançável ou em um ser-para-si divino, mas justamente no fato de que Sua revelação sempre se configurou em um existir, falar e agir como parceiro do ser humano. A divindade de Deus, para ser corretamente entendida, precisa necessariamente incluir sua humanidade. Se for possível, nesse contexto, perceber que se pode excluir a humanidade de Deus de sua divindade, perde-se completamente a Sua abertura para o amor, sua capacidade de estar também nas profundezas da dor e do sofrimento que o próprio homem é responsável. Esse Deus, presente na vida do humano provoca um enfoque diferente: aponta para o outro, nos leva a encontrar a humanidade. E com ela a dor e o sofrimento do homens em tantos e tantos momentos de sua história. Em Cristo essas falsas divindades foram ridicularizadas. Nele percebeu-se definitivamente que Deus não é sem o ser humano. Na humanidade de Cristo se revela a humanidade de Deus. Por meio de Cristo, Deus participa do ser humano, se engaja em seu favor, nos momentos de dor, de sofrimento e de abandono. É o mesmo Deus de Abraão que se compadece. O Deus de Moisés que vê a aflição de seu povo que está no Egito, e ouve os seus clamores.

Outros nomes da teologia protestante como Rudolf Bultmann (1884-1976), Albert Schweitzer (1875-1965), Paul Tillich (1886-1965) e Ernst Käsemann (1906-1998) são também referenciais. Eles trabalharam muito a discussão da religiosidade no mundo moderno. Albert Schweitzer representa uma crise produtiva na teologia. Ele se empenhou na busca do Jesus histórico e acabou concluindo que é um grande fracasso tentar descobri-lo. Depois dele, Rudolf Bultmann, vai tentar dar uma resposta ao Jesus histórico. A pergunta de Rudolf Bultmann é muito direta: Como é possível fazer Jesus ser um objeto de fé para o ser humano do século XX? Como se pode falar de algo expresso em uma linguagem mítica? Como retirar o mito para tornar Jesus crível? Bultmann fez a seguinte discussão: é impossível o ser humano que vive no meio de avanços da medicina acreditar em milagres de cura. Para Bultmann, o ser humano do século XX precisa de outros elementos para tornar a sua fé crível. É preciso que se vá ao cerne da mensagem. Essa separação entre mito e razão é equivocada. Só isso não representa o ser humano, ele não é só razão. Essa nova teologia tenta pensar a fé dentro de uma realidade que se lhes apresenta.

4.3

Dietrich Bonhoeffer e a nova teologia política

Outro teólogo importante a ser analisado no período de guerra, foi Dietrich Bonhoeffer (1906-1945). Ele participou de um atentado contra Hitler, fundou a Igreja Confessante, uma igreja saída do luteranismo que criticava abertamente o regime do Terceiro Reich. Foi preso, ficou preso até o fim da Segunda Guerra e, quando a Alemanha já estava derrubada, a última ordem de Himmler foi para matá-lo. Ele foi morto para que não sobrasse nada de seu testemunho.

Dietrich Bonhoeffer escreveu na prisão em 1944 para o dia do batizado do seu sobrinho:

Não nos cabe prever o dia, embora esse dia virá, em que os homens serão novamente chamados para pronunciar a Palavra de Deus para que o mundo possa ser transformado e renovado por Ela. Será uma linguagem nova, talvez totalmente não-religiosa, mas libertadora e redentora como ao foi a linguagem de Cristo; o os homens se espantarão com Ela, mas ao mesmo tempo serão vencidos pelo seu poder. Ela será a linguagem de uma nova justiça e de uma nova verdade, que vai anunciar a paz do Senhor com homens e a proximidade do seu reino¹¹⁴.

Bonhoeffer foi preso em abril de 1943, suspeito de participar na oposição Hitler. Assim começou a fase final desta pastor luterano. Nascido em 1906 em uma família de burguesia prussiana. Ele tinha estudado e ensinado teologia, talvez querendo seguir os passos de seu bisavô. Subsequentemente, o compromisso com a sua fé e um único sentido de responsabilidade transformou-o em testemunha ativa da Igreja e um homem de ação¹¹⁵.

¹¹⁴ BONHOEFFER, D. *Resistencia y sumisión*, Ariel, Barcelona 1969, 210, In R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998, p.323.

¹¹⁵ A teologia de Bonhoeffer está profundamente vinculada e marcada, como não poderia deixar de ser, aos momentos de sua vida e de sua época conturbada politicamente. Razão pela qual essas referências à sua vida e biografia, tornam-se indispensáveis.

4.3.1

Mundanismo da fé

Suas reflexões na prisão, já no final de sua vida, sobre a importância do comprometimento do cristão para as coisas terrenas, o fizeram repensar na sua própria teologia da época de docente em Berlim. A percepção de Deus em relação ao que ele chamou de "coisas penúltimas" era já uma velha intuição de Bonhoeffer, já que para ele as abordagens teológicas e ações concretas têm uma relação estreita. Bonhoeffer questionava-se como entender a revelação de Deus de modo que esta possa criar um carácter vinculativo.

Em 1932, ele deu uma palestra em Berlim intitulada "Venha nós o Seu reino", denunciando a religião que promove um escape do mundo, colocando-se acima dessa realidade temporal e com isso ignorando a, por vezes, dura realidade enfrentada pelos homens. Cristo, na teologia de Bonhoeffer, "não conduz o homem a mundos idealizados pela visão religiosa, mas o devolve ao mundo real, como filho fiel"¹¹⁶. Por outro lado recusa o secularismo piedoso que impõe ao mundo uma religião fechada e hostil, pois Deus não quer ser imposto pela força, nem quer um zelo piedoso, "Deus gosta de levar pessoalmente sua causa e de cuidar ou não do homem, livre e gratuitamente"¹¹⁷.

Assim, tanto a fuga do mundo como o secularismo são apenas duas faces do mesmo problema: a falta de fé no Reino de Deus, tanto daqueles que o buscam fora do mundo, quanto àqueles que acreditam que este reino deve existir unicamente neste mundo"¹¹⁸. Somente se pode pedir a vinda do Reino de Deus quando se está completamente no mundo. Não se pode rezar pelo reino, esquecendo-se da miséria do mundo.

As circunstâncias em que se reza pela vinda do reino, continua Bonhoeffer em sua palestra de 1932, nos força a uma plena participação ativa na sociedade, para bloquear toda e qualquer solidariedade como mal e fazê-lo não deforma isolada, mas

¹¹⁶ BONHOEFFER, D. *Creer y vivir*, Sígueme, Salamanca 1985, p.102.

¹¹⁷ Ibid, p.103.

¹¹⁸ Ibid, p.104.

ressoando num grito de toda uma comunidade. Para Bonhoeffer acabou-se o tempo de esconder-se em utopias ou moralizando a sociedade com receitas prontas. “Venha a nós o vosso reino” é a oração, súplica, da comunidade dos filhos deste mundo que fixam seu olhar na ressurreição de Jesus Cristo. É dessa forma que vem a nós o reino de Deus aos homens: com a ruptura da sentença de morte, com a ressurreição.

A Alemanha de Bonhoeffer é um país que vive momentos conflitantes e onde o desejo de uma teologia levada ao compromisso social é mais do que uma ideia. A ascensão do nacional-socialismo em Julho 1932 com as suas medidas contra os judeus, e a formação dos " Alemães Cristãos", composto por pastores e leigos partidários dessa ideologia, levará outros pastores a adotar uma atitude crítica e a constituir a chamada “igreja confessante” na qual Bonhoeffer atuará de modo significativo, com críticas aos aspectos sociais e políticos, como a sua oposição a eliminação de pessoas doentes através de leis e sua recusa a uma igreja racista que deixa de ser cristã (postura esta compartilhada com Karl Barth) e inclusive com críticas ao próprio Führer: "Se o Führer permite e quer que seu súdito o transforme em seu ídolo, e é isso o que está acontecendo, então a imagem de Führer se desliza até a posição de sedutor (...) o Führer se diviniza e com isso se burla do próprio Deus"¹¹⁹.

Em seus contatos ecumênicos critica a situação da igreja na Alemanha que considera como um assunto que afeta o cristianismo em toda Europa: “Acreditar significa decisão”¹²⁰. Em suas cartas a representantes do conselho mundial das Igrejas deixa clara a sua posição: “a decisão está na nossa frente: ou nacional-socialista ou cristão!”¹²¹

Suas posições frente ao avanço do nacional-socialismo se acirram na medida em que suas palestras e cartas começam a inibir a sua atuação. Sua teologia cada vez mais se posiciona frente a um horizonte cristológico; Para ele, a fé cristã verdadeira não tem seu fundamento nas desorientações humanas, mas no fato da própria encarnação de Deus:

¹¹⁹ EBERHARD BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer, teólogo, cristiano, hombre actual*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1970, p. 361.

¹²⁰ BONHOEFFER, D. *Redimidos para lo humano. Cartas y diarios (1924-1942)*, p.68.

¹²¹ Ibid, p.85.

É porque Deus se fez homem pobre, sofredor desconhecido e fracassado e porque Deus a partir desse momento, só se revela na pobreza na cruz, por isso não podemos nos afastar dos homens e do mundo, por isso amamos aos irmãos. E justamente por que a fé cristã é de tal maneira que o “*incondicionado está incluído en lo contingente*”, el “*más allá*” se introduziu no “mais próximo” pela soberana liberdade da graça, por isso o crente não está abandonado, mas encontra neste único lugar a Deus e ao homem em um; e desde então o amor a Deus e o amor ao irmão estão indissolivelmente unidos.¹²²

Seus escritos são sempre repletos de citações e reflexões sobre o antigo testamento, por insistir na ideia de terra, carne, pais, descendência, vida. Deus é chamado de criador do céu e da terra e se declara companheiro e aliado do homem e não das potências cósmicas ou potestades celestes. Deus escolhe o homem como seu interlocutor e a sua presença no mundo não é confundi-lo com o mundo, mas negar-se a situá-lo unicamente fora do mundo. Sem sua raiz no antigo testamento, o cristianismo poderia se confundir com outras inúmeras religiões que colocam a figura de Deus numa outra esfera, longínqua de homem.

Sem a sua raiz hebraica o cristianismo se transforma nos tempo antigos, em gnosés, nos tempos modernos em idealismo. Deus já não está no meio do mundo. Volta a ascender ao céu místico e depois ao metafísico.¹²³

Para Bonhoeffer da última fase de sua vida, a fé no antigo testamento não cria uma religião de redenção, pelo contrário, as redenções que se apresentam nele são históricas, não se referem a mitos do pós vida. Por esta razão não se pode separar o Cristo do antigo testamento e interpretá-lo a partir de mitos de redenção:

O cristianismo não dispõe, como os que acreditavam nos mitos da redenção, de uma última escapatória das tarefas e das dificuldades terrenas em direção a eternidade: Semelhante ao Cristo tem de se fechar até o final de sua vida terrena (“Deus meu, Deus meu, porque me abandonastes”), e somente assim o crucificado e o ressuscitado está com ele, e Ele é o crucificado e ressuscitado com Cristo. E mais próximo não pode ser abandonado antes de seu tempo. Neste ponto coincidem o Antigo e o Novo testamento. Os mitos da redenção nascem da experiência dos homens nos limites de sua existência. Mas Cristo assume o homem como o centro de sua vida.¹²⁴

Portanto, o Novo Testamento não supera o antigo modificando-o. Ele o expande, permanecendo completamente fiel a ele. Este pensamento, constante em Bonhoeffer,

¹²² Ib.p.126.

¹²³ DUMAS, ANDRES: *Una teología de la realidad*: Dietrich Bonhoeffer, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1971, p. 147.

¹²⁴ BONHOEFFER, D. *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca 1983, p.110.

se repetirá na véspera de sua morte, em 27 de junho de 1944: "A esperança cristã da ressurreição difere da esperança mitológica no que se refere ao homem, a vida na Terra". Em suas cartas a sua noiva, Maria von Wedemeyer, dizia:

Quando o povo de Israel estava em uma de suas crises mais agudas, o profeta Jeremias os manteve instigando a "comprar casas e campos nesta terra", como sinal de confiança no futuro (...) Temo que o cristão que não se atreve a ter os dois pés no chão, tem apenas um pé no céu.¹²⁵

O pensamento ético do último, também no que diz respeito aos representantes da Igreja, denuncia o que chama seu pensamento e que opõe a doutrina à história e a sociedade religiosa à profana, quando o lugar da vida cristã é precisamente sua atuação dentro mundo profano, uma vez que Jesus Cristo reconciliou o céu e a terra. Sua oposição a Hitler já não se reduz apenas em discutir princípios, mas vai se traduzir em ação.

Bonhoeffer é central para a sua controvérsia teológica e cívica com o nacional-socialismo: ele apela para a responsabilidade moral dos indivíduos e para a defesa da tradição humanística do Ocidente. A busca de uma ética concreta e prática faz se perguntar como ela pode ser incorporada na vida cotidiana do crente, misturando-se na realidade cotidiana de Deus que se encarnou em Jesus Cristo. "É uma negação da revelação de Deus em Jesus Cristo querer ser Cristão sem ser mundano"¹²⁶.

4.4

Jurgen Moltmann

Uma das maiores tragédias, em nossa época, sem dúvidas foi a do holocausto nazista que o teólogo alemão Jurgen Moltmann viu de perto. Foi feito prisioneiro de guerra, chegando mesmo a sofrer suas consequências. O período da guerra e do pós-guerra iluminou nele uma série de reflexões sobre a questão sobre Deus, principalmente sobre a figura do Deus apático e soberano que este trabalho versa. Nos campos de

¹²⁵ BONHOEFFER, DIETRICH Y MARÍA VON WEDEMEYER, *Cartas de amor desde la prisión*, Trotta, Madrid 1998, p.52.

¹²⁶ EBERHARD BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer, teólogo, cristiano, hombre actual*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1970, p. 361

prisioneiros, experimentou o inexorável fim de suas certezas, e a partir desse colapso, em sua busca por Deus, encontrou uma nova esperança na fé em Jesus Cristo. A pergunta mais óbvia daquele período, e repetida inúmeras vezes pelo povo e até por teólogos judeus, “como falar de Deus depois de Auschwitz?”, para Moltmann, a pergunta correta era: “Como não falar de Deus depois de Auschwitz?”

A Europa do pós-guerra teve que lutar durante longo tempo com o fantasma de Auschwitz. O genocídio planejado e praticado sistemática e cruelmente de todo um povo levantava perguntas ao pensar filosófico, à fé e à teologia. Muitos judeus declararam que seu Deus havia morrido em Auschwitz. E muitos cristãos se perguntaram: "Como falar de Deus depois de Auschwitz?"¹²⁷

Não apenas nos campos de concentração, mas nas cenas de miséria dos campos devastados do pós guerra e do grito dolorido dos abandonados, Moltmann percebe a presença de Jesus em seus últimos momentos, abandonado e clamando por Deus na sua agonia da cruz. Isso o faz se sentir percebido e entendido por Ele, afinal esse Deus passou por isso também. Um Deus que conhece o sofrimento pode entender quem sofre.

Toda sua construção teológica perceptivelmente emerge desta experiência pessoal dolorosa e certamente pode trazer importantes iluminações para nosso trabalho, entre outros motivos, por causa da abrangência temática (política, ecológica, étnica, gênero, ética etc.), por ser uma teologia que tem preocupação com a vida integral (humana e não humana) e principalmente por fazer teologia não apenas com a razão, mas também com o coração, com a alma.

A teologia de Moltmann nasce, portanto, de uma experiência de sobrevivência:

Foi da morte em massa da guerra mundial que escapamos. Para cada um que sobreviveu a isso caem centenas de mortos. Para que sobrevivemos a isso e não estamos mortos como os demais? Em julho de 1943 fui ajudante da Força Aérea numa bateria antiaérea no centro de Hamburgo, e por pouco sobrevivi ao ataque desfechado pela “operação Gomorra” da Royal Air Force no leste daquela cidade. O amigo que estava a meu lado no equipamento de comando foi esfaqueado pela bomba que me poupou. Aquela noite clamei pela primeira vez por Deus: Meu Deus, onde estás? Desde então fui perseguido pela pergunta: Por que não estou morto também? Para que vivo? O que dá sentido à minha vida? É bom viver, porém é duro ser um sobrevivente. É preciso suportar o peso do luto. É provável que minha teologia tenha começado aquela noite, pois sou originário de uma família secularizada e não conhecia a fé.

¹²⁷ BINGEMER, M.C.L. Auschwitz: 60 anos depois. In agape.usuarios.rdc.puc-rio.br/jb/Auschwitz.doc. Acesso em 12/03/2016.

Provavelmente, todos os que escaparam consideraram o fato da sobrevivência não apenas uma dádiva, mas também uma incumbência.¹²⁸

Sua produção teológica é muito vasta, citarei aqui apenas algumas das mais importantes: *Protestantismo e Esperança; Teologia da Esperança; O Deus Crucificado; Trindade e Reino de Deus; O Caminho de Jesus Cristo; Deus na Criação; Quem é Jesus Cristo para nós hoje?*

Sua teologia anexa as vertentes de dois movimentos teológicos: a teologia da esperança e a teologia da cruz. Sensível às exigências culturais dessa época, e sempre obediente antes de mais nada às exigências da Palavra; sua preocupação foi de sempre fazer a mensagem de Cristo passar primeiro pela faixa das expectativas utópicas e depois das exigências críticas e contestadoras do homem contemporâneo.

4.4.1

A teologia do Deus crucificado

Dos escombros de uma Europa devastada pela violência do nazismo, numa guerra que pela primeira vez matou mais civis que militares, Moltmann inicia sua reflexão teológica e se defronta com a necessidade de buscar Deus no meio daqueles escombros. Poderia estar Deus ocultado entre a dor e a miséria dos sobreviventes que vagavam pelas ruas em busca de comida e de familiares perdidos? Não é mais admissível a ideia de um Deus oculto nos céus, totalmente indiferente a esse sofrimento humano. Dessas reflexões iniciais surgem os primeiros pontos de sua teologia:

- a) O Deus sofredor, desde a Criação. Cria por amor e se envolve com a criação se vulnerabilizando. E sofre porque ama.
- b) Deus não é um ser perfeito por toda a eternidade, indiferente ao tempo; mas alguém que cresce com sua criação no tempo.
- c) O Deus que ama e desse modo, comprometido com sua criação.

¹²⁸Cf.: <<http://cafecomalecrim.blogspot.com/2008/11/vida-esperana-e-justia.html>>. Acesso em: 20 fev. 2009.

d) A impotência de Deus, um Deus que em Auschwitz e em todos os genocídios da história guardou silêncio e não interveio, não porque não quisesse, mas porque não podia. E ao não poder, sofre.

Para Moltmann, a lembrança da história da paixão de Cristo pode responder a esta pergunta. Um Deus que reina em um trono celeste, em uma felicidade indiferente, é algo inaceitável. Um Deus incapaz de sofrer, não seria também um Deus incapaz de amar e por isso mais pobre que qualquer homem?

A concepção de Deus silencioso em Auschwitz mostraria um Deus encurvado sobre si mesmo (*Deus incurvatus in se*) e não é isto o que atesta a doutrina cristã, da qual o ser humano é a imagem e semelhança (cf. Gn 1,26); não é o que mostra a experiência do Êxodo e não é o que mostra o caminho do próprio Jesus.¹²⁹

Mas um Deus pendurado numa cruz por ação de homens também significaria um Deus impotente e fraco. Sua reflexão central parte do pressuposto do Deus que sofre na cruz e experimenta a morte. Cruz e ressurreição são inseparáveis entre si, e da Trindade. Ou seria essa figura desse Deus ensanguentado e coberto em dores uma imagem de um Deus solidário? E talvez principalmente, um protesto desse mesmo Deus, daquilo que os homens são capazes de fazer uns aos outros? Dos crimes que cometem desde o início dos tempos.

4.4.2

A teologia da esperança

Nos anos pós guerra, tanto para judeus como para cristãos era o momento em que a teologia se voltava a discutir as promessas de Deus dentro de um horizonte judaico-cristão. Nesse momento, Moltmann perguntava-se, pois, de que modo a história representava um todo e, de que maneira, as promessas de Deus ainda despertavam esperanças humanas? Com isso, a reflexão teológica se direciona, como não podia deixar de ser, para o sentido do êxodo de Israel e, também, a compreensão de Reino de Deus passa a ganhar um sentido de orientação para o futuro, totalmente

¹²⁹ KUZMA, C. *O futuro de Deus na missão da esperança cristã*. São Paulo, Paulinas, 2014, p. 48.

escatológico¹³⁰. Assim, a *base* e o *motivo* da esperança se encontram no *êxodo* e na *ressurreição de Cristo*. Vemos aqui a necessidade da teologia mergulhar na esperança do AT.

É necessário refletir como a situação que é parte da inquietação deste trabalho à qual nos referimos, fez surgir então a Teologia da Esperança?

Em 1964, a *Teologia da esperança*, evidentemente, ainda que não intencionalmente, acertou o seu *kairós*. O tema, por assim dizer, estava no ar. No Concílio Vaticano II, a Igreja Católica Romana estava mesmo se abrindo para as questões do mundo moderno. Nos Estados Unidos da América, o Movimento pelos Direitos Civis teve os seus pontos altos na luta contra o racismo. Na Europa oriental, assistimos ao surgimento de um marxismo reformista, que em Praga foi chamado de “socialismo da face humana”. Na América Latina, a revolução bem sucedida em Cuba despertou, em toda parte, as esperanças dos pobres e dos intelectuais. Na Alemanha Ocidental, superamos a estagnação do período pós-guerra com a bandeira: “Nada de experimentos!”, por meio da vontade de ter “mais democracia” e uma justiça social melhor e por meio da “luta contra a morte atômica”. Os anos sessenta realmente foram anos de pôr-se em marcha e de voltar-se para o futuro, anos do renascimento das esperanças¹³¹.

O contexto social, político e teológico, como vimos, era propício para tal formulação, uma vez que o tema da esperança “estava no ar”; fazia-se necessária uma lufada de esperança depois dos horrores dessa guerra cruenta. Um aspecto positivo que surge desse período, é a busca da Igreja católica em mudar a forma de se comunicar com o mundo. O que vai dar origem aos primeiros reflexos provocados pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), numa tentativa de modernizar seu discurso e ser ouvida por um mundo saído dessas catástrofes¹³². Sua Constituição *Gaudium et spes* (07/12/1965),

¹³⁰ MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*, p. 19.

¹³¹ *Ibid.*, p. 21-22. Grifos do autor.

¹³² Alguns Documentos da Igreja sobre comunicação, que mostram a preocupação em encontrar novas formas de ser compreendida por uma sociedade cada vez mais distante de Deus:

MIRANDA PRORSUS – Encíclica do Papa Pio XII. 1957. Voltada para os meios de comunicação eletrônicos: cinema, rádio e televisão.

INTER MIRIFICA – Decreto do Concílio Vaticano II sobre os meios de comunicação social. 1963. Foi a primeira vez na história da Igreja que um Concílio ecumênico discutiu os meios de comunicação. Com este Decreto o Concílio cria o termo “Comunicação Social”, o Dia Mundial das Comunicações e um Secretariado mundial para as comunicações. Trabalha o direito à informação, a arte, a moral. Lembra os deveres dos receptores: os jovens, os pais, os autores, as autoridades civis, a ação pastoral da Igreja, as iniciativas católicas e a formação.

COMMUNIO ET PROGRESSIO – Instrução pastoral sobre os meios de comunicação social promulgada por determinação do CONCÍLIO VATICANO II, pela Comissão Pontifícia para as Comunicações Sociais. Maio de 1971. Foi a primeira Instrução positiva sobre MCS e tida como a Magna Carta da comunicação cristã. Não enumera os direitos e deveres. Parte de uma reflexão teológica e a contribuição para o progresso que os meios prestam à humanidade. Os Meios de Comunicação são “dons

as *alegrias* e as *esperanças* que germinam do coração da Igreja. É um documento totalmente voltado para a ação da Igreja no mundo, retomando a noção de Igreja, missionária, dos primeiros séculos.¹³³ Ele também enumera outras situações onde a esperança motivou forças e abriu novos caminhos. Mas, segundo Moltmann, esse *kairós* que inicialmente suscitou tantas esperanças, não permaneceu de maneira completa ao seu final. O mundo novamente surge cercado por frustrações, como ele mesmo relata:

Contudo, os anos sessenta terminaram com frustrações amargas em relação às referidas esperanças: no outono de 1968, em Praga, os tanques e as tropas do Pacto de Varsóvia demoliram o “socialismo de face humana”. A guerra do Vietnã fez com que os EUA entrassem em um conflito trágico consigo mesmos. Em 1968, foi publicada a *Encíclica Humanae vitae* que pôs um fim à abertura da Igreja Católica para o mundo de hoje. No mesmo ano, as esperanças ecumênicas atingiram seu ponto alto na Conferência Mundial das Igrejas em Uppsala, com o lema: “Eis que faço nova todas as coisas!”, entrando em seguida em conflito com os evangélicos e conservadores. A crise econômica de 1972 – a crise do petróleo – deixou claro para todos que não vivemos na “terra das possibilidades irrestritas” e que o futuro tampouco é ilimitado, mas que temos que contentar-nos com esta terra e seus recursos limitados. Em vista disso, para muitos, a esperança de um futuro melhor reverteu em resistência ativa contra as destruições reais da vida neste planeta. A grande esperança, que naquela época, porém, ainda era de cunho muito geral, tornou-se concreta em muitas ações pequenas e restritas: nos movimentos ecológicos, no movimento pela paz, no movimento feminista e em outros movimentos¹³⁴.

Vale destacar aqui que para a Igreja Católica da América Latina, o ano de 1968 passou a ser um marco histórico com a Conferência Episcopal de Medellín¹³⁵. Essa conferência não nasce do nada, mas da esteira dessas esperanças que nascem, de uma Igreja que volta a se preocupar com o povo, o sofredor, ao se perceber novamente

de Deus”. Cristo é visto como o comunicador perfeito e a Eucaristia como a comunicação que leva à comunhão. A Trindade como modelo da comunicação.

12 Para maiores informações sobre este documento consultar o compêndio do Vaticano II: VATICANO II: mensagens, discursos e documentos. São Paulo: Paulinas, 1998. Sobre as discussões que resultaram neste documento consultar: BARAÚNA, G. (Dir.). *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965.¹³³

¹³⁴ MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 22. Grifos do autor.

¹³⁵ A Conferência de Medellín em 1968 tornou-se um marco da Igreja na América Latina e, posteriormente, um marco de toda a Igreja universal. Nela se levanta a bandeira da Igreja em favor dos pobres e com um caráter totalmente libertador. É um momento de esperança que atinge todo o continente. Sobre a conferência indicamos a seguinte obra por apresentar todas as conclusões da Conferência com o texto oficial e, como anexo, ter no seu final, comentários de Dom Candido Padin, OSB; Gustavo Gutiérrez e Francisco Catão. Tais autores discutem sobre a atualidade deste documento: CELAM. *Conclusões da Conferência de Medellín, 1968: Trinta anos depois, Medellín ainda é atual?* São Paulo: Paulinas, 1998.

missionária. No âmbito europeu, todas essas frustrações começam a terminar exatamente vinte anos depois, quando a partir de 1989 surgem *sinais* e *milagres*, os quais, segundo o autor, ninguém mais esperava¹³⁶. A esperança abre novos caminhos e traz em si o poder de novamente recriar uma nova história. Além disso sua obra e teologia percorrem parte do mundo, deixando nesses lugares a sua influência. Esta influência o autor não a assume como pessoal, mas como estritamente da obra, que fez um caminho próprio, como já foi detalhado aqui e ele disse tempos atrás no prefácio da terceira edição em 1977. Ali o autor afirma que este livro fez o seu próprio caminho pelo mundo: “A Teologia da esperança foi discutida em numerosos periódicos teológicos e não teológicos, cristãos e não cristãos. Ela deu sua contribuição para que o labor teológico se orientasse para a história do Deus da esperança”¹³⁷.

4.4.3

A Cristologia de Moltmann

Estudar Moltmann é mergulhar numa teologia que evoca momentos tristes e negros da humanidade. Suas reflexões fazem um diálogo profundo com seu tempo. Ele produz uma dialética que mistura e articula elementos teológicos de várias tradições diferentes¹³⁸, principalmente com o judaísmo.

Ao contrário da visão presente no senso comum das pessoas, Em sua obra “O Deus crucificado”, Moltmann ressalta que “Jesus Cristo” não é nome próprio (como se Cristo fosse o sobrenome de Jesus), mas trata-se de expressão de proposital duplo significado que professa e proclama uma fé: Jesus de Nazaré é e deve ser compreendido e aceito como o Cristo, o Messias prometido, o Ungido de Deus. Isso torna a conhecida relação entre o “Jesus histórico” e o “Cristo da fé” complexa e teologicamente

¹³⁶ MOLTSMANN, J. Op. cit., p. 23. Esses supostos sinais e milagres que o autor deduz, tratam-se especificamente de mudanças na política mundial: A queda do regime soviético, o fim do *apartheid* na África do Sul, mudanças de paradigmas políticos mundiais, entre outros.

¹³⁷ MOLTSMANN, J. Prefácio à terceira edição. In: MOLTSMANN, J. *A teologia da esperança*, p.27.

¹³⁸ O autor, mesmo sendo um alemão reformado, é profundamente influenciado pelos pressupostos da teologia ortodoxa oriental, conforme LORENZEN, L.F. *Introdução à Trindade*, São Paulo, Paulus, 2002, p. 81.

desafiadora. É uma aproximação à visão que já tinham os primeiros cristãos e que se foi perdendo no decorrer dos séculos, dando lugar apenas ao Cristo divino. Resumidamente, podemos afirmar que

Jesus histórico é o Jesus que pode ser reconstituído pela investigação histórica, dentro de todos os elementos histórico possíveis, daquele homem que viveu e morreu na Palestina do século I, ocupada na época pelos romanos [...] o 'Cristo da fé' é aquele anunciado pela Igreja depois da Páscoa, o Cristo dos símbolos de fé e das declarações dogmáticas. (GARCIA RUBIO, 1994, p. 11-12).

A humanidade de Jesus foi um fato concreto para o fortalecimento da fé das primeiras comunidades. As expressões passadas, enquanto corretas, permanecem em sua verdade e não devem ser descartadas, pois representam a riqueza da tradição cristã da qual se nutre nossa fé. E é o ponto de partida de Moltmann para despertar novamente no humano a consciência da presença de Deus no mundo e de sua cota de responsabilidade sobre seu próprio destino.

A humanidade de Jesus, e sua morte dolorosa e desamparada numa cruz sempre foi de difícil identificação com o próprio Deus. Como resultado disso a cristologia tradicional aproximou-se bastante do docetismo, de acordo com o qual Jesus não teria realmente sofrido, mas apenas aparentemente, e não teria sido realmente abandonado por Deus e morrido¹³⁹.

Tal perspectiva questiona teologias atuais contrárias à ideia da cruz, como as teologias da prosperidade, por exemplo. Jesus não pode ser compreendido por uma nova visão docetista, pois isso ocultaria a realidade humana da doença, do sofrimento e da morte.

No pensamento de Moltmann, não é mais possível olhar para Jesus apenas contemplando a sua transcendência. É preciso que o humano, cada vez mais se reconheça na figura encarnada do Cristo manifestada também, e principalmente, no evento pascal e se identifique com ela. A compreensão teológica da existência histórica de Jesus, em sua totalidade, possibilita ao ser humano uma melhor compreensão de si mesmo, de sua fé, e, principalmente, melhor identificação com Deus. Essa teologia

¹³⁹ MOLTSMANN, Jurgen. *El Dios crucificado*. Salamanca, Sigueme, 1975, p. 285.

permite maior acesso e compreensão à pregação do núcleo central do ensinamento de Jesus: o reino de Deus, ensejando à Igreja uma prática libertadora¹⁴⁰.

O cristianismo deve a sua origem e vitalidade a aspectos diferentes de um mesmo evento:

Jesus ser reconhecido como Cristo de Deus, Deus ser crido como o Pai de Jesus Cristo que o ressuscitou dos mortos, e a presença de Cristo ser experimentada no Espírito que vivifica¹⁴¹.

Para Moltmann, a revelação do Deus da vida na ressurreição é inseparável da revelação do Deus solidário na cruz de Jesus. Cruz e ressurreição são dois momentos inseparáveis da realidade única que é o mistério pascal. O evento da morte-ressurreição de Jesus Cristo reúne e articula as dimensões do “Jesus histórico” e do “Cristo da fé” ao integrar esvaziamento e glorificação, serviço e eucaristia, cruz e libertação.

Jesus viveu e morreu para anunciar e revelar seu Deus e Pai. Um Deus que novamente se revela na história como amor se posicionando ao lado do humano. Em Jesus mostra-Se o Deus que estava e está em função do ser humano. Essa visão se contrapõe totalmente a toda e qualquer interpretação mágica ou fundamentalista que ainda se posa fazer do divino. Aniquila o fundamento da proposta de Jesus, principalmente na atualidade, pois não considera detidamente o propósito maior presente, como fio condutor, da mensagem do Novo Testamento: o Reino de Deus. Ideologias nascidas de teologias que se afastam da verdadeira mensagem pascal prometem uma humanidade feliz e sem males. Mas expressam a eterna tentativa humana de uma salvação sem Deus e dessa forma, contradizem a fé cristã sendo desacreditadas pela própria história. São apenas manifestações da tentação constante do ser humano de se emancipar de Deus.

Dentro de uma perspectiva teológica que busca responsáveis por sofrimentos, guerras e carnificinas na história, aniquilar as propostas de Jesus e isolá-las de seu anúncio a um Reino de Deus, refuta também as mensagens, especialmente as de cunho

¹⁴⁰ Nesse sentido, há que constantemente retomar o reino de Deus como horizonte utópico dos cristãos. Trata-se da soberania de Deus, o poder que ele possui acima de toda e qualquer vontade humana. Nas palavras de Hans Küng: “Jesus não pregou uma teoria teológica, nem uma nova lei, nem a si mesmo, mas o reino de Deus: a causa de Deus (= vontade de Deus) que irá triunfar e que é idêntica à causa do ser humano (= bem do ser humano)” (KÜNG, 1979, p. 28).

¹⁴¹ MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*, p.69.

soteriológico, que não articulam a morte de Jesus com os conflitos inevitáveis com os centros de poder. Sua morte decorre em virtude da fidelidade dele ao projeto do Pai (o reino) e a não aceitação da sociedade de suas propostas.

O evangelho, por ser anúncio da boa-nova salvífica, constitui instância crítica da sociedade e da história. Para Jesus, a soberania de Deus é também um juízo crítico sobre a história. A pregação de Jesus, nesse sentido, está em tensão criativa e dialética com a história do mundo como um todo. As parábolas, as curas, os sermões, trata-se, de um novo êxodo, de esperanças anunciadas para um povo chamado a um novo caminhar em direção ao Reino. Por outro lado, as bem-aventuranças significam que já é chegada a hora. Ou seja, a presença de Jesus no mundo cumpre as expectativas pela ansiosa espera dessa novidade de vida, da chegada do Emanuel que se compadece dos pobres. A fragilidade humana ganham o seu redentor.

Da mesma forma compreendemos as curas e a atitude de Jesus de libertar as pessoas dos demônios. Os consensos exegéticos indicam que a afirmação neotestamentária de que Jesus curou e expulsou demônios possui sólida base histórica. Trata-se de atitude salvífica de Jesus com relação aos que sofrem. Os evangelhos revelam, portanto, que a salvação será considerada como boa-nova somente à medida que se manifeste aqui e agora em favor de seres humanos concretos. Juízo e novidade, portanto, estão presentes no núcleo da pregação de Jesus.¹⁴²

As narrativas do Êxodo é clara e comprova que a iniciativa de Deus ao formar um povo eleito, não pretendia, ao menos num primeiro momento, dar origem a uma religião, mas modificar o ser humano em sua vida comunitária e dessa forma fazer emergir na história uma nova humanidade. Neste sentido as narrativas do livro do Êxodo são primordiais pois mostram no episódio da caminhada pelo deserto, um povo sendo guiado na obediência a Deus e no amor ao semelhante. Nesse caminhar por quarenta anos, percebe-se uma preocupação em formar uma sociedade alternativa as que existiam na época: sociedades marcadas pelas injustiças, pela violência, pelo autoritarismo, pelas discriminações, pela ganância e pelo sofrimento. Não é difícil perceber o mesmo objetivo ao situar o anúncio do reino de Deus feito por Jesus. A

¹⁴² SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus: a história de um vivente*, p.130.

práxis de Jesus, marcada pela misericórdia, pelo perdão, pela justiça e pelo amor, chama para fora, fortalecendo o que há de melhor no ser humano. Isso gera uma comunidade humana menos deformada pela maldade, afastando o egoísmo e demonstrando que o reino de Deus, embora realizado em sua plenitude apenas na vida eterna em Deus, já acontece em nossa história.

Moltmann interpreta a figura de Cristo em termos escatológicos. Enquanto a Igreja antiga realizou grave distorção em relação à figura de Cristo e à sua mensagem quando as interpretou à luz da filosofia grega; na opinião de Moltmann, somente um quadro escatológico, é o que condiz com a esperança corresponde justamente à história de Cristo e à sua mensagem. Portanto enquanto a cristologia tradicional está voltada para o passado, a cristologia de Moltmann está orientada para o futuro; ela fala de Jesus e do seu futuro.

Sem renunciar à perspectiva escatológica, Moltmann efetua uma importante integração, que enriquece a sua cristologia, dando grande relevo, além do ministério da ressurreição, também ao mistério da cruz. Porque a ressurreição não diz respeito a um homem qualquer, mas sim àquele homem que morreu na cruz, Jesus de Nazaré. Ele morreu por nós, para nos tornar mortos, afim de que sejamos partícipes de sua nova vida de ressurreição e do seu futuro de vida eterna. Sua ressurreição contém o significado de uma morte na cruz 'por nós', porque o Ressuscitado outro não é que o Crucificado. Nesse ponto Moltmann ressalta um aspecto muito importante pois assim como a cruz e a ressurreição não podem ser separados na pessoa de Cristo, da mesma forma elas não podem ser dissociadas em nossa vida. Para ressuscitar com Cristo, devemos participar de sua paixão e de sua crucifixão.

A teologia de Moltmann é uma teologia da esperança, mas também uma teologia da cruz¹⁴³, que faz urgir ainda uma teologia trinitária. A cruz de Jesus revela o relacionamento de amor entre Pai e Filho, porquanto quem ama não se furta ao sofrimento. A ressurreição por sua vez é o fato que permite a manifestação do Espírito Santo, que enche de coragem, de alegria e fé, entre os homens fracos e amedrontados

¹⁴³ Para conhecer a tese de Moltmann sobre a cruz de Cristo como chave para a teologia, ver J. MOLTSMANN, *O Deus crucificado*. A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã, São Paulo, Academia Cristã, 2011.

pela visão horrenda de uma cruz. A reinterpretação dessa cruz é a ação do Espírito Santo nesses homens, que deste desfecho que parecia final, transforma-se no início da esperança para toda a humanidade. Essa reinterpretação faz emergir esperança aos crucificados de hoje.

Uma das particularidades da teologia de Moltmann, a saber, é a facilidade com que tem de articular com clareza cristologia e pneumatologia¹⁴⁴. Após sua cristologia, ele escreveria justamente uma importante obra sobre o Espírito Santo, ainda pouco conhecida no Brasil¹⁴⁵.

Portanto, a cristologia de Moltmann será decorrente de uma visão do Deus que *sofre*. Não como a divindade imóvel e impassível dos antigos gregos, mas como dinâmica da real relação entre o Pai e o Filho cuja cruz é base da argumentação teológica cristã.

4.4.4

A ressurreição escatológica de Jesus Cristo

Sua concepção de reino de Deus é uma concepção trinitária da liberdade dos servos, dos filhos e dos amigos de Deus. É o fruto de uma caminhada de fé dos que buscaram em Deus e no seu reino em promessa, o sentido e a satisfação para a alma e não tiveram medo, mas ousaram aceitar ao convite à vida e à superação do mal na criação¹⁴⁶. A liberdade no reino de Deus é a expressão de uma realidade trinitária,

¹⁴⁴ Notadamente, o autor articula com mais detalhes cristologia e pneumatologia na primeira parte do capítulo III da obra de cristologia em foco, sob o título “A Missão messiânica de Cristo”, *ibid.*, pp. 123-154. Esta não é a primeira ocasião em que Moltmann desenvolve essa articulação, pois já havia sido feita bem antes, sob o título “A transfiguração do Espírito”, *Idem, Trindade e Reino de Deus*, pp. 132-137, e de forma embrionária em outras obras e artigos da década de 1970. Essa articulação o próprio Moltmann denomina de “Cristologia do Espírito”, chamada por outros teólogos como “cristologia pneumatológica”.

¹⁴⁵ MOLTSMANN, J. *O Espírito da Vida*. Uma pneumatologia integral, Petrópolis, Vozes, 1999.

¹⁴⁶ RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 667-673. Em sua preocupação acerca do mistério do mal na história, Rubio Garcia lembra que a esperança da plenitude escatológica não deve produzir uma teologia e uma pastoral superficiais e alienantes. Ao estimular uma atitude fundamental na luta contra o mal, o autor propõe duas posturas básicas: combater o mal sem utilizar a sua lógica, isto é, vencer o mal com o bem (Rm 12: 21; Mt 5: 20) e ampliar a percepção do mal para percebê-lo também nas estruturas mais amplas das relações humanas e sociais. É o engajamento ao

permanentemente aberta para a vida, para o outro, para a comunhão e a partilha e também aberta para a transformação, a mudança e a superação dos valores e modelos contrários à vida, à liberdade e ao próprio reino¹⁴⁷. Sendo assim, tanto a liberdade quanto a libertação constituem expressões da mesma vida trinitária. O Deus uno e trino que ao criar, deseja, alicerça e dispõe esta criação para a liberdade é também o mesmo que se coloca como possibilidade da sua realização¹⁴⁸.

O reino de Deus (...) não revela apenas o aspecto ético no Sermão do Monte, mas também o aspecto apocalíptico do fim “do mundo presente” (Mc 13; Mt 24; Lc 21). Compreendido de modo apocalíptico, o reino de Deus acarreta o fim do tempo presente deste mundo e o começo da nova criação. Por isso ele vem com tribulações e tentações apocalípticas. Para o “mundo presente”, elas significam o fim catastrófico. Na verdade, porém, são as dores de parto do novo mundo. No caso desses “mundos”, trata-se de “tempos do mundo” (éones), não do próprio céu e da terra. A libertação das “amarras ímpias do mundo presente” dispõe as pessoas para o serviço grato nas criaturas de Deus. Apocalíptica nada tem a ver com maniqueísmo, mas é esperança no Criador de uma nova criação.¹⁴⁹

É o Deus poderosamente revelado na ignominia e no sofrimento da cruz, que revela a história trinitária da criação, da redenção e da liberdade em pleno sentido salvífico, libertador e comunitário; a cruz é a história do amor sofredor que se auto

amor-serviço em sua *dessolidarização* com os sistemas injustos; é a busca cristã por libertação do oprimido e do opressor, visto que na diabólica dialética opressor-oprimido, ambos se desumanizam.

¹⁴⁷ LUTERO, Martinho. *Da liberdade do Cristão*, p. 25-35. Martinho Lutero (1483-1546) além de teólogo da **justificação** é também o teólogo da **liberdade**. Em trecho da sua obra publicada em 1520 (*Da liberdade do Cristão*), Lutero afirma: *Um cristão é um senhor livre sobre todas as coisas e não se submete a ninguém. Um cristão é um súdito e servidor de todas as coisas e se submete a todos*. Com isto ele afirma que o cristão é livre interiormente, em seu espírito (natureza espiritual e interior), de todas as coisas inclusive da Lei e dos mandamentos (por causa da sua fé na Palavra de Deus: a pregação de Cristo) visto que por nenhuma delas o homem pode se tornar **justo e livre**, tendo em vista que sua maldade e sua prisão não são corporais nem externas. No entanto, exteriormente ele é servo de todos pois é livre interiormente para servir.

¹⁴⁸ FORTE, Bruno. *Teologia da História*, p. 350-358. Quando Moltmann afirma que o Deus triuno é aquele que *deseja, alicerça e dispõe* a criação para a liberdade e ao mesmo tempo se coloca como possibilidade da sua realização, o faz por causa da sua firme fundamentação cristológica: a cruz como eixo central da criação, redenção e consumação. Neste sentido, B. Forte também enfatiza a necessidade de uma visão equilibrada do processo evolutivo da história, isto é, por um lado não enfatizando o escatologismo da demolição da obra da criação (rejeição dos progressos humanos na história), por outro não suprimindo o caráter transcendente da revelação pascal, o qual não dever ser esvaziado ou minimizado (supervalorização do potencial humano). O otimismo antropológico deve acertar contas com a ulterioridade divina. Torna-se, então, necessário conceber a relação entre o *amanhã* escatológico e o *hoje* do homem e da natureza em termos propriamente *pascais*.

¹⁴⁹ MOLTMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*. Cristologia em dimensões messiânicas, São Paulo, Academia Cristã, 2009, p. 238.

restringe, que se permite ao abandono para com isso se assemelhar ao homem mais humilde e mais miserável.

Para Moltmann, não há Reino de Deus em sua plenitude, como presença de nova criação, se não houver os sofrimentos do mundo presente. Jesus Cristo, em sua encarnação, participou desses sofrimentos em sua paixão e morte, a ponto de abrir o horizonte escatológico do mundo, que se confirmará na ressurreição.

4.4.5

A fé cristã na ressurreição

A ressurreição de Jesus, nos traz a necessidade de responder a algumas perguntas. Mas lembrando sempre que, independente da diferença de enfoques, morte e ressurreição são os dois lados do mesmo “evento crístico”¹⁵⁰.

Preliminarmente, perguntamos em termos históricos: Que diz a fé original cristã na ressurreição e que ela não diz? Depois perguntamos teologicamente: Como pode a fé na ressurreição ser entendida nas condições e formas de pensar dos tempos modernos? Por fim perguntamos eticamente: com que consequência há que se defender de forma verossímil hoje a fé na ressurreição?¹⁵¹

Esclarecendo uma possibilidade de resposta a uma questão histórica da fé cristã primitiva sobre a ressurreição de Jesus, Moltmann recorda sobre morte e ressurreição:

Não se trata de dois acontecimentos da mesma categoria, que se pudesse enumerar um depois do outro, mas de um contraste como não se pode imaginar mais radical: a morte de cruz de Cristo é um fato histórico – a ressurreição de Cristo é um acontecimento escatológico. A cruz se encontra no tempo presente de violência e pecado – o Ressurreto vive no tempo futuro da nova criação em justiça. Entre os enunciados cristológicos nos credos: “padeceu, foi crucificado, morto” e “no terceiro dia ressuscitou dos mortos” não cabe um “e”, mas um ponto e uma pausa, pois aí começa um enunciado qualitativamente bem diferente, ou seja, o enunciado escatológico a respeito de Cristo. Quem faz nivelção neste ponto e enumera fatos salvíficos, este destrói a característica da morte ou a característica da ressurreição de Cristo. Quem denomina de histórica a ressurreição de Cristo, como sua morte de cruz, esse não separa a nova criação que começa com ela e erra a esperança escatológica¹⁵².

¹⁵⁰ Ibid. p. 324.

¹⁵¹ Ibid. p. 323.

¹⁵² Ibid. pp. 324-325.

Moltmann entende, portanto, que *história e escatologia* se podem confrontar. A ressurreição é a finalidade da história, e a ultrapassa. “É bem verdade que História é o paradigma da moderna era europeia, no entanto, não é o derradeiro paradigma da humanidade”¹⁵³. Conseqüentemente, para Moltmann, a escatologia cristã se dá no fato de que “Jesus ressuscitou para o futuro de Deus e que ele foi visto e crido como o representante desse futuro de Deus, do homem livre e da nova criação”¹⁵⁴.

A importância da fé pascal fundamenta-se, sobretudo, com um *ver*. Destacam-se as aparições na Galileia, de Paulo, em 1Coríntios (9,1; 15,3-8), em Gálatas (1,15s.), Filipenses (3,12), e mais tarde com Lucas, no livro de Atos dos Apóstolos, capítulo 9. Estas narrativas de aparições tem uma coisa em comum: “o ser humano envolvido na aparição é passivo”¹⁵⁵.

De acordo com a teologia de Paulo é interessante observar certas expressões gregas do NT, *ver* e a *revelação* de Deus.

Paulo liga esse “aparecer” e “ver” em Gl 1,15 à expressão *apokalypsis*. Ao relacionar esse grupo do aparecer e do ver com o grupo do manifestar, a intenção é dizer algo bastante específico: Deus revela algo que está oculto para o conhecimento ao mundo. Ele revela algo que, dadas as condições do conhecimento do século presente, é irreconhecível. Mas, o que está oculto e não é reconhecido, devido às condições presentes, são os “mistérios do fim dos tempos”, i.e., o futuro de Deus e a justiça de seu Reino¹⁵⁶.

Logo, a Ressurreição de Jesus é uma revelação de Deus mesmo, não como um evento totalmente ininteligível.

4.4.6

O Ressuscitado é o Crucificado!

Na sua obra *O Deus crucificado*, Jurgen Moltmann articula a cruz e a vitória de Deus sobre a morte.¹⁵⁷ “Entre a fé pascal escatológica e a apocalíptica tardia do

¹⁵³ Ibid., p. 326.

¹⁵⁴ MOLTSMANN, *O Deus crucificado*, p. 210.

¹⁵⁵ Ibid., p. 208.

¹⁵⁶ Id., *O Deus crucificado*, p. 208.

¹⁵⁷ MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*, São Paulo, Herder, 1971.

judaísmo, em suas diversas formas, estava Jesus e sua cruz”¹⁵⁸. Desta forma, pela ressurreição, a cruz é compreendida, e com a compreensão da cruz, o aprofundamento de uma compreensão correta sobre a ressurreição.

Neste sentido, a ressurreição relaciona o *passado* e o *futuro* do mundo: “O ver pascal tem dois lados: as testemunhas oculares viram 1) um resquício da glória vindoura do Reino de Deus na figura de Jesus e 2) reconheceram Jesus nos sinais de sua crucificação”¹⁵⁹.

Qual a novidade de sua teologia no ver e constatar que o crucificado, morto e sepultado agora vive? Reside essencialmente na implicação que existe entre *reconhecer* o crucificado e *ver* aquele que vive. Lembrando o que aconteceu aos discípulos:

Deste modo, pode-se dizer: foi um reconhecer no ver o que está por vir e um ver o que está por vir no reconhecer. Eles viram Jesus na glória do Deus que vem, e a glória do Deus que vem em Jesus. Logo, foi um processo de identificação intercambiável¹⁶⁰.

Assim, explica-se o retorno dos discípulos a Jerusalém, “local para a chegada do esperado Messias – Filho do Homem”¹⁶¹.

A fé cristã primitiva na ressurreição não se fundou apenas nas aparições de Cristo, mas foi motivada pelo menos com a mesma intensidade pela experiência do Espírito de Deus. Por isso Paulo denomina a esse Espírito de “o Espírito” ou “o poder da ressurreição”. Lucas coloca depois do fim das aparições pela “ascensão” o derramamento do Espírito pentecostal. Crer no Cristo ressurreto significava ser tomado pelo Espírito da ressurreição. No Espírito experimentava-se a presença do Cristo vivo. Crer na ressurreição de Cristo, portanto, não significa aceitar um fato, mas ser tomado pelo Espírito vivificador e participar das forças do mundo vindouro (Hb 6,5).¹⁶²

Temos assim quatro consequências teológicas essenciais ao afirmar que o ressuscitado é o crucificado:

a) A postura dos homens perante o crucificado é fator decisivo ao juízo final¹⁶³. Juízo e Reino de Deus se identificam no crucificado, então “na ressurreição do crucificado jaz, também, o evento da encarnação do Deus que vem e da sua glória no

¹⁵⁸ MOLTSMANN, *O Deus crucificado*, p. 207.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 209.

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Id.*, *O caminho de Jesus Cristo*, p. 331. Cf. também: *Ibid.*, pp. 370-373.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 210.

Jesus Crucificado”. Quem encarnou (história) foi aquele que virá (futuro), em glória manifestada já desde a sua cruz (Jo 12,23-24.28).

b) Tendo a cruz como o pressuposto da ressurreição, reafirma ainda o teor da transcendência e da imanência de Deus e da fé cristã. “A fé cristã da ressurreição não fundamenta só a transcendência, mas, também, a imanência dessa fé, pois ela vê o Deus transcendente, imanente em Jesus e, inversamente, o Jesus imanente, transcendido em Deus”¹⁶⁴.

c) Por conseguinte, Moltmann relembra a necessidade de deixar claro o que a ressurreição *não* significa. Em primeiro lugar, a Tradição afirma que a ressurreição de Jesus Cristo não é um mero reavivamento de cadáver. “A fé pascal jamais pode implicar que o Jesus morto tenha voltado a esta vida, que conduz à morte.”¹⁶⁵. Em segundo lugar, a ressurreição de Jesus é um evento ímpar, por não ser vida após a morte. A vida na ressurreição “expressa a aniquilação da morte na vitória da nova vida eterna (1Co 15,55)”¹⁶⁶.

d) Resta o entendimento soteriológico da cruz-ressurreição. A ressurreição, então, “qualifica o Crucificado como Cristo e seu sofrimento e morte como um evento de salvação por nós e por muitos. A ressurreição não torna a cruz inútil (1Co 1,17), mas a plenifica com escatologia e sentido salvador”¹⁶⁷.

4.4.7

A esperança que vem da ressurreição

Neste ponto da reflexão, não podemos mais questionar Deus sobre seu silêncio. Como descrito anteriormente, Deus pai ao enviar seu filho, assume o destino dos homens mais humildes e mais injustiçados colocando-se ao lado deles. Portanto, se na morte do Filho, Deus se revela como Goél, o Deus que acompanha o homem em sua

¹⁶⁴ Ibid. p. 210-211.

¹⁶⁵ Ibid. p. 212.

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Ibid., p. 228.

aventura de vida, é na sua ressurreição, e na ressurreição de sua missão e boa nova que renascem as esperanças que mantem a humanidade.

Ainda dentro do pensamento de Jurgen Moltmann, em que ele fundamentou e refletiu na sua teologia, traçou também um caminho próprio e deixou marcas e influências em várias linhas teológicas atuais. Muito claramente na teologia da América Latina ou a teologia da libertação. Assim, teremos por base e ponto de partida a sua obra *Teologia da Esperança*. Essa obra é a primeira de suas grandes obras e, com certeza, foi um marco para a teologia do século XX. Além do mais, ela é um ponto essencial e obrigatório para quem quer aprofundar e conhecer mais a respeito de sua teologia.

Ao querer estudar esta obra neste momento de nosso estudo, verificamos que a esperança sempre fez parte da vida do autor, sobretudo no período guerra e pós-guerra, conforme suas próprias experiências. O surgimento da *Teologia da Esperança*, de maneira mais sistemática, ocorre entre os anos de 1958 e 1964, quando se discutia as controvérsias existentes entre a *Teologia do Antigo Testamento*, de Gerhard von Rad e, a *Teologia do Novo Testamento*, de Rudolf Bultmann, com o objetivo de chegar a uma sistemática que fosse bíblicamente fundamentada. A questão central da discussão era a compreensão da história¹⁶⁸.

Moltmann expressa que “podemos afirmar que Deus ‘promoveu’ a Jesus, pela sua ressurreição dos mortos, a Filho de Deus no poder. E isso aconteceu por meio do ‘Espírito que santifica’”¹⁶⁹. Para ele, Pai e Filho são mais do que títulos ou designações teológicas, mas *nomes* que indicam a natureza da filiação divina. Soma-se a isso a presente atuação do Espírito no Filho ressuscitado, sinônimo de glória do Pai (Rm 6,4) e de poder de Deus (Rm 6,14). Isto traz consequências para nossa concepção de ressurreição:

¹⁶⁸ Essa busca pela compreensão da história fez com que o autor disponibilizasse parte de sua obra para confrontá-la com as promessas de Deus. O Deus da esperança, apresentado por ele, é um Deus que se insere na história, que se faz história, que a assume e a transforma. Na *Teologia da Esperança* encontramos um bom ensaio que retrata as promessas feitas por Deus na história de Israel no capítulo II, mas ela é estudada com mais magnitude no capítulo IV de sua obra. Vale destacarmos também que esta insistência pela história perpassa toda a sua teologia, desde a discussão para esta obra até as suas obras mais recentes.

¹⁶⁹ Ibid. p. 100.

A ressurreição não deve ser entendida unicamente no seu sentido escatológico, mas também no seu processo trinitário. Isso faz com que seja necessário o emprego expresso do nome do Filho nessa relação. Qual é, nesse contexto, a forma da Trindade reconhecível na história do Filho? - O Pai ressuscita o Filho, pela força do Espírito. - O Pai revela o Filho, pelo Espírito. - O Filho é estabelecido como Senhor do poder de Deus, mediante o Espírito ¹⁷⁰.

Na Encarnação, Jesus é também causa e autor da Revelação, juntamente com o Pai e o Espírito Santo. Por isso, sendo Ele próprio Deus e Verbo eterno, Ele também testemunha de Si mesmo. Sua presença como Verbo encarnado na humanidade cria uma via de acesso ao homem para conhecer a verdade. Através da sua natureza humana, Deus se faz acessível ao homem.

Deus, portanto, responde ao homem com a sua encarnação ao mistério do silêncio que percorre o homem na sua dor. Após o evento da cruz, Deus, o grande diretor desse drama pode continuar sendo visto como mero espectador e juiz do mundo? ou se encontra comprometido diretamente com o drama de sua criação? Se a resposta levar a primeira definição de Deus, então Ele seria o soberano porém inacessível, tal como descrito por várias imagens do antigo testamento, ou ainda no Islã e sobretudo no deísmo, no qual Deus se encontra em aliança com o mundo, mas não pode entrar em intercâmbio com ele. Se esta for a definição correta, estaríamos dentro dos mitos antigos de deuses que historicamente se reciclam, morrem e ressuscitam.

Deus não é um mero espectador do drama humano. Ao mesmo tempo em que é o co-autor desse drama, o protagoniza, enviando ao palco seu Filho e o Espírito. Nunca é demais lembrar que graças à referência de Jesus por um lado, ao Pai, e, por outro, ao Espírito, vemos aparecer a realidade do que em sua formulação explícita se chamará de Trindade de Deus. Pois apenas em Cristo a Trindade se encontra aberta e acessível. Isso não quer dizer que o Deus cristão explique completamente o mundo, mas que se compromete com o mundo e com o homem inserido nele e na sua história, sem, com isso, se perder nele ou perder sua personalidade e divindade. Dessa forma a história deve ser experimentada na sua dureza de um combate entre vida e morte, segundo a dramaticidade do desenrolar dos acontecimentos.

¹⁷⁰ Ibid. pp. 100-101.

Deus é mistério e somente no âmbito da Trindade e da Revelação Cristã aparece precisamente este aspecto de mistério. Quanto mais entendemos a Deus, mais misterioso e insondável resulta para qualquer conhecimento finito. A teologia de Moltmann, nesse sentido, se assemelha a de Karl Rahner na aproximação da cristologia, onde Cristo se torna o lugar privilegiado dessa autocomunicação de Deus. Recupera assim, na história, o lugar da percepção dessa autocomunicação divina: a história humana é o lugar privilegiado em que a Trindade se revela, embora não se esgote nela.

A fim de que Deus seja em Si mesmo vida, amor e intercambio eterno em plenitude, precisa do mundo para seu ato de amor. Na criação do mundo realiza um ato completamente livre, pelo qual cria um vínculo voluntário com a sua obra que requer acompanhamento. Deus pode comprometer-se pelo seu mundo, ficando a partir daí enredado pelo seu destino. O processo do drama que se desenvolve ante si é seu próprio processo. Nesta representação dramática, o Pai entra na representação e deixa a imagem de mero espectador e se iguala à imagem do Filho atuante. Pode se dizer que age como ator principal e central, posto que Ele “amou tanto o mundo que deu seu Filho único...” (Jo 3,16). O abandono de Deus, que experimenta o Filho na cruz, não pode ser interpretado como um sentimento unilateral daquele que morre.

Propondo um modo místico de viver a fé como caminho para todos, Karl Rahner afirma que o cristão do século XXI “será místico ou não o será”, na medida em que os homens façam do mistério de Deus seu próprio testemunho de vida. “Adotar a universalização da experiência na linha mística, na medida em que esta se encontre ligada à comunicabilidade do inefável por meio da palavra humana, como a relação entre viver e pensar, entre ação e palavra, entre experiência e reflexão”.¹⁷¹ Nesse sentido, o conceito teológico de mística distingue-se de uma noção ampla muito frequente na linguagem corrente, que a identificaria com a própria definição de espiritualidade: “A atitude prática ou existencial fundamental de uma pessoa, consequência e expressão de sua maneira de entender a vida religiosa, ou, em sentido

¹⁷¹ PALUMBO, Cecilia A. Prólogo. In BALTHASAR, H.U; HAAS, A.M.; BEIERWALTES, W. *Mística Cuestiones Fundamentales*. Buenos Aires: Ágape, 2008, p. 7-11.

mais geral, a vida eticamente comprometida.”¹⁷² Balthasar propõe uma acolhida objetiva do mistério revelado como ponto de partida da experiência subjetiva do divino.

João Paulo II, na sua Exortação apostólica *Christifideles laici*, descreve a vivência mística cristã, abandonando a centralidade da relação interpessoal entre o crente e o Espírito Santo e relacionando-a como um caminhar cristão, seguindo os passos do Jesus homem, ao meditar sobre a Sua Palavra e no seguimento de sua práxis, associando a espiritualidade cristã com a prática do bem comum, como forma de evitar o mal:

A vida segundo o Espírito, cujo fruto é a santificação (cf. Rm 6,22; Gl 5,22), suscita e exige de todos e de cada batizado o seguimento e a imitação de Jesus Cristo, na acolhida das suas bem-aventuranças, na escuta e na meditação da Palavra de Deus, na consciente e ativa participação na vida litúrgica e sacramental da Igreja, na oração individual, familiar e comunitária, na fome e sede de justiça, na prática do mandamento do amor, em todas as circunstâncias da vida e no serviço aos irmãos, especialmente aos menores, os pobres e os sofredores (n. 16).

Qualquer tentativa de reflexão sobre a questão do mal deve sempre ser buscada na mística e no próprio silêncio dos místicos, na resposta que eles encontraram sobre o mal e na presença de Deus no mundo. Uma presença que o mundo, não sendo capaz de percebê-la, culpa seu Deus de omissão e de descaso. Contrariamente ao que se possa pensar, a vida mística não é uma fuga do mundo, mas um enfrentar o mal com as armas da fé. Para o homem de fé, notadamente aquele que bebe dos grandes místicos, é clara a consciência que crer não é compreender tudo. O místico coloca-se humilde e pacientemente ante o Mistério, entrega-se num total abandono e silêncio. A Teologia, quando chamada a responder ao mundo atual, deve articular a mística contemplativa e a ação, já que a mística tem raízes na experiência e preocupada a ela retornar, pois a própria revelação de Deus é sempre operativa e voltada para a ação. Num mundo que sobreviveu a duas grandes guerras, um Deus transcendente e distante não tem nada a dizer ao ser humano.¹⁷³ Nesse contexto, é necessário perceber que a Teologia chamada a responder ao mundo não pode excluir a humanidade de Deus de sua divindade.

¹⁷² BALTHASAR, H.U. *Puntos centrales de la fe*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1985, p.283.

¹⁷³ BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão; cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 488.

4.4.8

O Silêncio de Deus e a dimensão trinitária na Paixão de Cristo

Na economia salvífica há um silêncio do Pai por causa da encarnação. Esse silêncio existe porque a Palavra do Pai é o Filho, que também é Sua sabedoria e Sua inteligência. Mas, se o Pai é o silêncio expresso pela palavra que é o Filho, então o Espírito é a força desse silêncio, na qual a Palavra se expressa e se faz compreender, a palavra que se expressa na antiga criação e a palavra que se encarna:

As afirmações do Novo Testamento, de que Cristo é o ‘primogênito de toda criação’, de que ‘tudo foi criado por Ele e para Ele’ e de que ‘tudo tem Nele sua consistência’ (Col. 1,1-17), de que Deus o constituiu herdeiro de tudo, ‘por quem também fez os mundos’ (Hb.1,2), de que tudo foi feito pela Palavra (que estava junto a Deus), e ‘sem a Palavra não foi feito nada do que existe’ (Jo1,1-3), somente pode-se justificar desde a fé em Jesus de Nazareth como Filho eterno de Deus. E esta fé manifesta que o Espírito Santo, diferente tanto Daquele que Jesus chama de Pai criador como do Mesmo Jesus, mas enviado por ambos. Esse Espírito Santo exerce senhorio, levando-O a Sua perfeição sobre o mundo criado pelo Pai no Filho.

Portanto, para que a Palavra de Deus seja ouvida pelo homem é preciso que o Espírito atue e, justamente nesse ponto, o silêncio tem a ver com a mística. Ao silêncio divino corresponde o silêncio humano. Quando o místico se retira, ele o faz para se relacionar com Deus de maneira mais profunda e automaticamente silencia na sua totalidade. Silencia o ambiente que o cerca e silencia na sua interioridade. Porque a busca de Deus é a busca da própria centralidade que pode ser encontrada apenas quando o Espírito impulsiona a Palavra através do silêncio de Deus, que para os místicos é a Fonte pura do Verbo, “a Origem sem origem e o princípio sem princípio da divindade”.¹⁷⁴ Na interioridade silenciada, há um falar mais alto dentro da pessoa, um momento único de transcendência que a faz ser o que deveria ser, resgatando o seu ser interior e impulsionando-a em direção à vontade salvífica de Deus. No silêncio humano, acolhedor como destinatário e como espaço aberto para um novo começo,

¹⁷⁴ FORTE, B. *Creer y pensar la Trinidad a partir de la estructura trinitaria de la «re-velatio»*. Secretariado Trinitario, Salamanca 1991, p.234.

“uma escuta em espera de ser fecundada pela Palavra”. O silêncio une os dois mundos: o de Deus e o dos homens, num momento de proximidade entre ambos, tão próximo quanto possível das infinitas diferenças¹⁷⁵: é o ponto de intersecção entre o transcendente e o humano.

A obediência da fé prestada à Palavra se abre para as veredas inexauríveis do Silêncio divino. [...] O Verbo encarnado é a única porta para irmos contemplar o Silêncio, para além da palavra, na escuridão do naufrágio de todas as possibilidades da palavra humana, na luminosidade velada do Amor primordial, na unidade e distinção entre a Palavra e sua Origem, entre o mediador e o Primeiro Princípio da vida divina e da história, entre o Revelado no ocultamento e o Oculto na Revelação.¹⁷⁶

Mas as respostas que o mundo busca e exige não podem ser buscadas numa mística preocupada apenas com uma linguagem que possa reconstruir em palavras o acontecimento inaudito da experiência de Deus. Sem a experiência, a linguagem perde seu sentido. Essa relação entre experiência e palavra encontrou em Meister Eckhart seu ponto culminante na sua recusa aos “mestres de leitura” e a opção pelos “mestres da vida”, cuja experiência de Deus encontra-se no centro de sua reflexão. Meister Eckhart compõe uma interessante equação de silêncio de Deus e do homem, colocando-os lado a lado, num quietismo, num calar a alma, misturado ao intenso ativismo no mundo que se transforma em obra.¹⁷⁷

Este trabalho sobre o silêncio de Deus levou necessariamente a um olhar sobre o lugar que ocupa cada pessoa da Trindade em perspectiva kenótica e nas suas relações divinas. E, nessa perspectiva, deter-se no alcance do abandono sofrido e sentido por Jesus. O olhar da dinâmica trinitária no evento da Paixão e Morte de Jesus nos revela um novo significado da cruz e do mistério pascal, elevando-o como critério hermenêutico de toda verdade cristã.

Para isso, faz-se necessário olhar sobre a segunda pessoa da Trindade, no evento da cruz, o que obriga o homem a uma mudança no seu conceito de Deus. Deste seu olhar humano sobre a cruz de Cristo emerge uma nova perspectiva teológica sobre a

¹⁷⁵ Ib. p.235.

¹⁷⁶ FORTE, B. *Teologia da história. Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação*. São Paulo: Paulus, 1995, p.73.

¹⁷⁷ TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. 4ª. Edição. São Paulo: Aste. 2007, p. 206.

vida divina interpessoal interna e externa, refletida como repleta de dinamismo e de realização mútua. Sob essa ótica, portanto, é impossível imaginar um Deus imutável ou impassível, excluída toda mutação e paixão que fosse imposta pelas criaturas, o que colocaria Deus como dependente delas. Para o teólogo italiano Giuseppe M. Zanghì, o Pai se revela sobre a cruz do Filho mediante seu silêncio¹⁷⁸.

O conceito trinitário, elaborado a partir da cruz de Cristo, concebe Deus na sua liberdade infinita a abrir-Se às realidades, acontecimentos e às decisões de suas criaturas, trazendo, com isso, para Si uma vulnerabilidade na Sua realidade divina. Como ouvir a oração de David em que põe a sua confiança num Deus cheio de compaixão, presente e atuante na sua própria história (Sl 86,15; 103,8,145,8)? “Mas vós, Senhor, sois um Deus bondoso e compassivo; lento para a ira, cheio de clemência e fidelidade. Olhai-me e tende piedade de mim, daí ao vosso servo a vossa força...” (Sl 86,15).

No entanto, a dimensão trinitária de Deus compreende a ideia de um Deus de compaixão, o que é mais coerente com toda a Sua presença na história do homem, descrita nas páginas da Sagrada Escritura como o “Emanuel”, e revelada na sua totalidade em Jesus Cristo. Com a encarnação do Filho, é eliminada definitivamente a ideia de um Deus impassível e imutável. Deus é aquele que por amor cria, e ao criar, abandona a sua onipotência absoluta e abrindo a liberdade ao homem, ele se permite sofrer e até fracassar em sua criação. Ao criar, por ato de amor Deus se permite ser débil e sua transcendência absoluta lhe permite ser parte deste mundo. Suas decisões e atitudes são espelho das decisões da justiça divina que se aplicam de modo a “fechar os olhos aos pecados dos homens, para que se arrependam” (Sb 11,23), ou como em tantas outras passagens do Antigo Testamento, onde o poeta hagiógrafo coloca na divindade uma atitude tipicamente humana, como alguém que “se arrepende” e suprime o castigo que “tinha decidido” impor aos homens (Jr 26,3; Ex 33,12-17). Todos esses elementos da personalidade divina são elementos de revelação trinitária já presentes antes do advento de Jesus e que se tornaram sinais de anúncio do Cristo que estava por vir.

¹⁷⁸ ZANGHÌ, M.G. *Dio che è amore*. Trinità e vitta in Cristo. Roma: Città Nuova, 1991. p. 100-104.

A grande revelação daquele que se autoproclamou “filho de Deus” foi seu agir e seu viver: “[...] A palavra que tendes ouvido não é minha, mas sim do Pai que me enviou.” (Jo 14,24). Absolutamente coerente com o agir do Pai em toda a história da criação até então. Da mesma forma como seu modo de julgar foi coerente com a justiça divina (Jo 8,26). No evento da cruz, surge a situação onde esse Deus que se permitiu ser “parte” do mundo assume também o sofrimento e as consequências de nosso pecado presente no mundo por causa do homem. A ideia de imutabilidade e impassibilidade de Deus não é bíblica, mas provinda de conceitos pagãos sobre Deus. Portanto, não podem mais serem lidas como categorias ontológicas da filosofia grega¹⁷⁹ ou moderna.

Essa perspectiva, enfim, nos leva a reinterpretar sua “imutabilidade” como “fidelidade”, pois é dessa forma que se revela esse “Deus misericordioso e clemente, tardio em cólera e rico em amor e fidelidade” (Ex 34,5-6). Fidelidade para consigo mesmo, sua promessa, seu chamado, sua graça. Em Jesus, isso não são apenas virtudes éticas, que poderiam ser interpretadas como humanas, mas algo que constitui a Sua própria essência divina, herdada do Pai. Da mesma forma que João nos abre para o conceito de que “Deus é amor” (1Jo 1,5), Paulo insiste em “Deus é fiel” (1Cor 1,9; 10,13; 1Ts 5,24), ou como no breve hino Paulino, onde afirma que Cristo sempre permanece fiel, pois não pode negar-se a Si próprio (2Tm 2,13).

Todas essas noções recuperam uma das inspirações originárias que guiaram o pensamento de Martinho Lutero, e deixando de lado controvérsias e confrontações entre Catolicismo e Reforma, alguns teólogos como Moltmann¹⁸⁰, von Balthasar¹⁸¹ e Bulgakov¹⁸² afortunadamente colocam em relevo o horizonte trinitário, numa nova perspectiva que se esconde na Paixão e cruz de Cristo: o Deus que se revela *sub contraria specie*, o Deus Trino revelado totalmente na cruz.

Se se compreende a cruz de Jesus como acontecimento de Deus, como acontecimento que envolve tanto Jesus como o seu Deus e Pai, dever-se-á

¹⁷⁹ A grande diferença da compreensão do Deus bíblico para a compreensão na visão grega é a personalidade de Deus. O Deus bíblico é um Deus pessoal. No pensamento grego Deus é um poder, uma força, uma abstração, nunca alguém com quem se possa se relacionar. Na filosofia grega o homem pode amar a Deus, mas nunca Deus amar o homem.

¹⁸⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *El Dios crucificado*, Salamanca: Editora Sígueme. 1975.

¹⁸¹ Em praticamente toda a trilogia abordada nesta dissertação, Balthasar discorre sobre a Trindade e sua relação.

¹⁸² BULGAKOV, S. N. *El Paraclito*. Bologna. EDB, 1971.

necessariamente falar trinitariamente do Filho, do Pai e do Espírito. A doutrina trinitária não será portanto uma especulação sobre Deus, gratuita e isenta de qualquer incidência prática, mas apenas o compêndio da história da paixão de Cristo no significado que essa assume para a liberdade escatológica da fé e da vida da natureza opressa... O conteúdo da doutrina trinitária é a cruz de Cristo. A forma do Crucificado é a Trindade.¹⁸³

Jurgen Moltmann condena a definição de um amor impassível de teólogos escolásticos, como Anselmo e Aquino. Para Moltmann, é impossível amar sem participar do sofrimento, pois um Deus incapaz de sofrer é um Deus incompleto e não um Deus perfeito. Posição compartilhada com Walter Kasper para quem, o ser de Deus é sua liberdade no amor:

Deus revela o seu poder na impotência; a sua onipotência é simultaneamente sofrimento ilimitado; a sua eternidade supratemporal não é rígida imutabilidade, mas movimento, vida, amor que se comunica a si mesmo ao distinto dele. Por isso, a transcendência de Deus é ao mesmo tempo a sua imanência; o ser Deus de Deus é a sua liberdade no amor.¹⁸⁴

Não que Deus seja forçado a sofrer, mas ele opta pelo sofrimento no momento em que assume a encarnação com finalidade salvífica. “Um Deus que não pode sofrer é mais pobre do que qualquer ser humano”. E mais: “Contudo, quem é incapaz de sofrer também é incapaz de amar.” Na cruz, de acordo com a teologia de Moltmann, tanto o Pai como o Filho sofrem. O Pai e o Filho sofrem de formas distintas:

A morte de Jesus põe então em jogo a divindade do seu Deus e Pai. O seu abandono põe em jogo a divindade do seu Deus e a paternidade do seu Pai [...] então na cruz não é somente Jesus que está em agonia, mas também Aquele para quem Ele viveu e falou, o Pai. [...] O seu grito na cruz deve ser interpretado como um acontecimento entre Jesus e seu Pai e desta forma como um acontecimento entre Deus e Deus [...] é um acontecimento no próprio Deus, é cisão em Deus - Deus contra Deus. [...] a cruz do Filho separa Deus de Deus até à intimidade e à diferença completa.¹⁸⁵

Por isso, parte de um conceito de Deus não simples, mas trinitário. Para Jürgen Moltmann, Deus é Deus em Cristo¹⁸⁶, pois "na morte do Filho Deus sofre também a

¹⁸³ MOLTSMANN, Jurgen. *El Dios crucificado*. Salamanca: Editora Sígueme, 1975, p 287

¹⁸⁴ KASPER, Walter. *Jesus el Cristo*. Salamanca: Sígueme 1974, p. 207.

¹⁸⁵ MOLTSMANN, Jurgen. *El Dios crucificado*, Salamanca: Editora Sígueme, p.176-178.

¹⁸⁶ *Ib.* p.231.

morte no seu ser paternal".¹⁸⁷ Para Moltmann, Deus não sofreu nem morreu em Jesus Cristo, mas apenas morreu para a sua paternidade e o Filho apenas morreu para a sua filiação. É justamente esta nuance que o teólogo Walter Kasper enfatiza mais taxativamente que Moltmann, pois dentro de um conceito trinitário de Deus, também o Pai morre de alguma forma para a sua paternidade e o Filho para a sua filiação. Ainda que, para ambos, a cruz faça parte da própria e nova compreensão de Deus, Walter Kasper procura a identidade de Deus naquilo que é o cerne de sua teologia trinitária, o amor em liberdade e a liberdade no amor, capaz de unir o distinto sem dissolver a diferença.

O famoso axioma de Karl Rahner sobre a Trindade imanente e a Trindade econômica¹⁸⁸ também é fundamental para desbloquear o vínculo entre os acontecimentos históricos salvíficos e a estrutura das *hipóstases* de cada uma das Pessoas divinas. Para von Balthasar, numa reflexão também compartilhada com Moltmann¹⁸⁹ e Rahner, quem morre na cruz não é apenas a dimensão humana do *logos* encarnado. Isso seria trair a autêntica dimensão cristã.¹⁹⁰ A morte de Jesus é a morte de Deus em todas as suas dimensões e em tudo o que isso pode implicar e significar. Principalmente nas dimensões mais profundas do quanto isso afeta o homem. Naquele escurecer da Sexta-feira, que o homem chama de “santa”, no instante em que o túmulo se fecha, abre-se um período de silêncio no universo, um silêncio que faz a humanidade mergulhar no mais profundo do mistério da encarnação e, nesse hiato, Deus se torna inacessível para o homem.¹⁹¹ Ao término da escandalosa Paixão, a Palavra estava morta e a semente de trigo morria, sem que nada se pudesse colher. Nesse entardecer - que é na verdade o início do dia em que Deus esteve morto -, a razão humana é impedida de penetrar na totalidade do mistério:

Se ninguém pode ver o Pai sem o Filho (Jo 1,18), se ninguém pode vir ao Pai (Jo 14,6) e se o Pai não pode se manifestar a ninguém sem o Filho (Mt 11,27), então, quando o Filho, a Palavra do Pai morresse, ninguém veria a Deus, ninguém o ouviria falar nem

¹⁸⁷ Ib. p.281.

¹⁸⁸ RAHNER. K., “*O Deus Trino, fundamento transcendente da história da salvação*”, in *Mysterium Salutis II/1*, Petrópolis, Vozes, 1972, p. 285.

¹⁸⁹ MOLTSMANN, Jurgén. *El Dios crucificado*, Salamanca. Editora Sigueme, ano 1975.

¹⁹⁰ MOLTSMANN, Jurgén. *El Dios crucificado*, Salamanca. Editora Sigueme, 1975, p 278.

¹⁹¹ BALTHASAR, H.U. *O evento Cristo*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus, *Mysterium Salutis*, v. III/6Vozes, Petrópolis, RJ, 1974, p.31.

chegaria até Ele. E houve esse dia, em que o Filho esteve morto e, conseqüentemente, Deus se tornou inacessível.¹⁹²

Todo esse desenvolvimento é a resposta à pergunta sobre se esse sofrimento de Jesus afetou o Pai em Sua totalidade. Ou como nas palavras de Moltmann: “E quem é então Deus: o que faz morrer a Jesus ou, ao mesmo tempo, também Jesus na Sua morte?”¹⁹³ O mistério pascal é um acontecimento trinitário. A Trindade é o pressuposto de uma teologia da cruz e a cruz é a única demonstração da Trindade. Essa entrega, na dor e na morte do Crucificado, é a plenitude das relações trinitárias de Deus. Isolando as relações intratrinitárias entre Pai, Filho e Espírito Santo torna-se insuficiente a maneira de se falar de Deus: “Quanto mais se interpreta todo o acontecimento da cruz como ação de Deus, tanto mais se rompe o conceito simples de Deus... Desde o exterior do mistério que se chama ‘Deus’, chega-se a seu interior, que é trinitário”.¹⁹⁴

O Espírito é a Pessoa divina que expressa em Deus a comunhão pessoal tanto *ad intra*, como o laço de amor que encerra a unidade, como *ad extra*, demarcando a distinção trinitária da divindade. É preciso que se perceba de modo muito preciso o vínculo específico e existente entre a cruz de Cristo e o Espírito Santo, particularmente na articulação dessa terceira pessoa nesse acontecimento redentor, de amor máximo do Pai, para que possa ser exorcizada de vez a ideia de expiação sacrificial da cruz de Cristo. A noite da cruz não pode mais ser vista como o “inferno” suportado como sacrifício de expiação, exigência de um Deus legalista totalmente afastado da dor humana, apenas preocupado com o pecado humano. O Cristo pendente da cruz é a superação de todo vestígio da soteriologia de Santo Anselmo¹⁹⁵, francamente de difícil conciliação com a tese central de um momento de revelação definitiva do amor de Deus:

¹⁹² Ib. p.31.

¹⁹³ MOLTSMANN, Jürgen. *El Dios crucificado*. Editora Sígueme. Salamanca, 1975, p.279.

¹⁹⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *El Dios crucificado*. Salamanca: Editora Sígueme, 1975, p.283.

¹⁹⁵ A soteriologia de Santo Anselmo apresenta a imagem de um Deus legalista, que exige a reparação pelos desgostos e ofensas causados pelos pecados humanos. Isso cria uma dívida frente a Deus que, ofendido porém justo, exige o pagamento da dívida, e, dessa forma, apenas o sangue de seu filho tem um valor correspondente e necessário para pagar a dívida de Deus. Deus Pai, portanto, no seu amor infinito aos homens, exige a morte de seu Filho que se entrega para o pagamento dessa dívida. Trata-se da satisfação forense, ou seja, a pessoa humana não tem como pagar a dívida. Deus se torna ser humano a fim de que a satisfação necessária seja oferecida a Si mesmo.(Cf. CANTUÁRIA, Anselmo de. *Por que Deus se fez homem?* São Paulo: Novo Século, 2003).

A redenção do pecador mediante Cristo não é um resgate. O Mal não pode ambicionar nenhum direito sobre o homem ante Deus. A liberdade divina não está restrita nem coagida pela menor necessidade que seja, quando Deus se decide livremente a salvar o homem perdido, e toda a obediência do filho encarnado depende inteiramente da espontaneidade e gratuidade de seu amor... Esta espontaneidade, absoluta por ser divina, no sacrifício do Filho constitui seu valor supremo, infinitamente compensatório de todas as culpas do mundo, compartilhando realmente com a comum humanidade de Adão, nascendo de Maria. E, no entanto, pois, tudo depende da liberdade, não ficando submetido a escravidão de Adão.¹⁹⁶

O Espírito Santo, na teologia da expiação vicária, é quase que reduzido a um prêmio merecido por Jesus ao obedecer e cumprir a vontade do Pai, assumindo a sua morte sacrificial. Inclusive reduzindo e limitando a via de comunicação do Espírito com os homens, como se essa comunicação só pudesse ser realizada através da cruz ou do abandono. Contrariamente, o que esta nova visão teológica articulada por Moltmann, entre outros teólogos do século XX, o Espírito Santo se mostra como Aquele que impede que se separe a unidade divina: “O Espírito Santo é o elemento unificante na separação, Aquele que garante ao mesmo tempo o vínculo entre Pai e Filho e sua separação.”¹⁹⁷ Isso rompe uma longa limitação teológica e abre um novo horizonte, emergindo uma nova razão que justifica a morte cruenta de Cristo, conforme a afirmação de João Paulo II: “Por detrás de todos os sofrimentos humanos, está o próprio sofrimento redentor de Cristo”¹⁹⁸, num ato de amor, de solidariedade, mas principalmente de encontro com o homem.

No plano da espiritualidade é evidente que no mistério Pascal Jesus não quis evitar ao homem as experiências de dor. Por mais desconcertante e cruel que isto possa levar a crer, é fato que em muitas situações históricas ou mesmo particulares, muitos homens de fé se encontram tão sem explicações como os não-crentes, mesmo que a presença de Cristo na sua Cruz os encha de esperança como os testemunhos dos primeiros mártires. É justamente nesses mártires e santos, que fizeram da cruz de Cristo seu maior tesouro, é que se percebe diretamente que essa transformação é ação dessa terceira pessoa da Trindade, tão presente na cruz e no sofrimento do Filho.

¹⁹⁶ BALTHASAR, H.U. *Gloria*, v. II. Madrid: Ediciones Encuentro, 1996, p. 240.

¹⁹⁷ MOLTSMANN, Jurgen. *Trindad y Reino de Dios*, Salamanca: Editora Sígueme, 1986, p.98.

¹⁹⁸ JOÃO PAULO II, *Salvifici Doloris*. Carta Apostólica, 1988. São Paulo: Paulinas, 1988, 30.

A cruz de Cristo é o exemplo de uma vida entregue a uma missão aceita e assumida até o extremo. “Abraçada” como o evangelista João gosta de enfatizar e é descrita em algumas traduções (Jo 19,17). Os evangelhos enfocam claramente essa obediência em momentos em que Jesus enfrentou tanto como na agonia do Getsemâni, como na paixão e cruz, sempre com uma atitude de profunda oração ao Pai, de entrega e oferecimento: “Ele, nos dias de sua vida mortal, dirigiu preces e súplicas entre clamores e lágrimas àquele que o podia salvar da morte e foi atendido por sua piedade. Embora fosse filho de Deus, aprendeu a obediência por meio dos sofrimentos que teve.” (Hb 5,7-8).

Não como exemplo de sofrimento silencioso e resignado, na transformação de uma morte injusta em oferenda generosa de Si, mas como exemplo de um vínculo inquebrantável com Deus, e de Deus com o homem, que Paulo bem define: “Quem nos separará do amor de Cristo?” (Rm 8,35). A maior consequência dessa morte na cruz é justamente o vínculo extremo e eterno que se cria entre esse Deus e o homem. Nesse momento de sofrimento e de revelação, Deus mostra a Sua solidariedade e presença com a humanidade que sofre. A verdade do homem, enquanto criado livre, e da história, enquanto exercício da liberdade (e como dom recebido), encontra seu verdadeiro e último sentido na cruz de Cristo. Essa mesma cruz que une, num ato de amor máximo, a Paixão de Cristo com a “paixão do homem” provoca o encontro desse mesmo homem com sua verdade mais profunda, fazendo com que o sentido do sofrimento e da dor, das experiências de injustiça e de opressão, mudem para sempre seu significado na história da humanidade, como afirma João Paulo II:

O Sofrimento humano atingiu o seu vértice na paixão de Cristo; e, ao mesmo tempo, revestiu-se de uma dimensão completamente nova e entrou numa ordem nova: ele foi associado ao amor, àquele amor de que Cristo falava a Nicodemos, àquele amor que cria o bem, tirando-o mesmo do mal, tirando-o por meio do sofrimento, tal como o bem supremo da Redenção do mundo foi tirado da Cruz de Cristo e nela encontra perenemente o seu princípio. A Cruz de Cristo tornou-se uma fonte da qual brotam rios de água viva. Nela devemos também repropor-nos a pergunta sobre o sentido do sofrimento, e ler aí até ao fim a resposta a tal pergunta.¹⁹⁹

¹⁹⁹ JOÃO PAULO II, *Salvifici Doloris*. Carta Apostólica, 1988. São Paulo: Paulinas, 1988, 18.

4.5

Eclesiologia

Em sua obra mais sistemática Moltmann estuda a Igreja em sua natureza, suas funções, seus ministérios e suas relações com o mundo e com Reino de Deus. Sendo este ensaio articulado em sete partes. Na primeira, define a natureza e as funções da eclesiologia, a qual deve ser entrelaçada de quatro dimensões: cristologia, missionária, ecumênica e política. E a partir daí Moltmann expõe os objetivos a que se propõe esse ensaio, afirmando que quer promover “uma comunidade eclesial do povo no povo”, uma comunidade de fé, esperança e fraternidade que se torna fermento de vida para todo o mundo. Enquanto a eclesiologia do passado, segundo Moltmann, foi elaborada à luz da tradição, dentro de um horizonte estreito, ele se propõe a elaborar uma eclesiologia à luz da vocação da igreja, que é uma vocação universal. Quer apresentar uma igreja aberta a todos.

Quanto a difícil questão das relações entre Igreja e Reino de Deus ele propõe uma solução, Sua tese é que “A Igreja, na força do Espírito, é a antecipação do reino de Deus na história. Com sua missão e ressurreição, Jesus trouxe o reino de Deus para a história. Como realidade histórica, a Igreja possui um passado, um presente e um futuro. Esclarecendo suas relações com o Reino de Deus, Moltmann lançou luz sobre o momento futuro da Igreja. Ao passado da Igreja pertence antes de mais nada a história de Cristo, que e o fundador da Igreja pertencendo também a história da Trindade. Já o presente da igreja pertence a história do Espírito divino, com sua presença vivificante nos meios de salvação e nos ministérios. Estudando o fundamento da Igreja na pessoa de Cristo, Moltmann desenvolve em síntese toda a cristologia gerada por Cristo, a Igreja é a continuação de sua presença no mundo, como o seu fundador ela é uma realidade profética régia sacerdotal, “estauroológica”, eleutérica”, “doxológica”, “pneumática”, “escatológica”.

Moltmann situa a origem da Igreja na cruz, vive sob o signo da cruz e se solidariza com aqueles que vivem à sombra da cruz. Da Origem “estauroológica” da Igreja, ele deriva claras relações da Igreja. Especialmente com o mundo político e econômico. Aqui Ela tenderá a dessacralizar o poder político e democratizá-lo e

difundirá um novo tipo de relações, marcadas pela liberdade na solidariedade e na esperança. Mas não numa esperança passiva. Baseando na dimensão escatológica de Jesus Cristo, Moltmann mostra que a Igreja deve ser entendida como prolongamento e continuação de Cristo, e também como antecipação da pessoa escatológica de Cristo.

5

As vítimas como lugar de revelação

O estudo de uma nova cristologia deve debruçar-se sobre as vítimas considerando duas coisas fundamentais em relação a Jesus Cristo. A presença dos textos bíblicos nos quais está expressa a revelação; e a realidade de Cristo observada no presente. De acordo com isso, o lugar ideal da cristologia será aquele que melhor ajudar a captar as fontes do passado e que melhor atualizar a presença de Cristo no presente²⁰⁰. A realidade dos destroços de uma guerra devastadora ou da miséria e de opressão vivida pela imensa maioria dos povos crucificados tem algo em comum: o mal com causa, com responsáveis e portanto, passível de ter sido evitada. Na realidade do Cristo crucificado, iluminado nos momentos de dor e sofrimento, não é mais possível a pergunta sobre o silêncio de Deus. Se o mal fosse desconhecido, ocorresse no mundo sem a participação humana, valeria então a pergunta do por que Deus se mantém silencioso. Mas, como dito anteriormente, cada momento da história da humanidade em que a opressão ao mais fraco é percebida, ou as atrocidades de uma guerra são vivenciadas, falta ao Cristão a sua percepção de responsabilidade. O mal provocado é conhecido. Seu responsável também. Esta nova percepção converte o homem sofredor em conteúdo estritamente teológico.

O fato de perceber essa importância atual de Cristo, em geral, é em si uma grande novidade. O Vaticano II fez disso algo central, ao mencionar os sinais dos tempos. No Concílio, o discernimento desses sinais foi considerado essencial para definir a missão da Igreja, mas para Jon Sobrino é principalmente central para a cristologia. Sinais dos tempos, para o Concílio, têm duas proposições a serem investigadas. A primeira tem significado histórico-pastoral. “São acontecimentos que caracterizam uma época” (GS4), ou seja, oferecem uma novidade em relação a outras do passado. Trata-se de conhecer e investigar realidades históricas concretas para que a missão da Igreja seja eficaz e relevante em cada período da história. Na segunda

²⁰⁰ SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*, p. 42.

proposição, sinais dos tempos têm significado histórico-teológico. São “acontecimentos, existências, anseios ... sinais verdadeiros da presença ou dos desígnios de Deus” (GS11). A inclusão decisiva em relação à primeira, para Jon Sobrino, consiste na necessidade de discernir a presença de Deus, além de mencionar realidades históricas. “A história não é vista mais aqui somente em sua novidade mutável e densa, mas em sua dimensão sacramental, em sua capacidade de manifestar Deus no presente²⁰¹”. Entre os muitos sinais, que aparecem e podem aparecer na história, o central é sempre o homem sofredor, o povo crucificado. “Entre tantos sinais que, como sempre, ocorrem, uns chamativos e outros apenas perceptíveis, há em cada tempo um que é o principal, a cuja luz todos os outros devem ser discernidos e interpretados. Esse sinal é sempre o povo historicamente crucificado...”²⁰²

5.1

O despertar de uma teologia latino americana

A origem mais remota do CELAM está ligada a algumas iniciativas do Papa Leão XIII que convocou com a Carta Apostólica *Cum diuturnum*, de 25 de dezembro de 1898, um Concílio Plenário da América Latina. A essa altura já estavam terminados os processos de independência dos países e superadas as dificuldades das guerras regionais. Vale recordar que o século XIX foi um período de grandes transformações políticas e sociais na América Latina: em todo o continente nasceram 15 nações onde a fé católica constitui um elemento essencial do grande tecido social. O reconhecimento da independência desses países representou um problema político e social que teve que ser abordado com cautela pela sede da Igreja Católica Romana. Deu-se então início um lento processo de recuperação e restabelecimento da vida da Igreja Católica na América Latina. Isso aconteceu no final do século XIX. Esse Concílio foi realizado em Roma, no período de 28 de maio a 9 de julho de 1899. O poder centralizante do Vaticano à época e as dificuldades em comunicações com os países do outro lado do mundo, não permitiam que o Concilio fosse realizado na própria América Latina. Mas essa

²⁰¹ SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*, p. 45.

²⁰² SOBRINO, Jon. *Fora dos pobres não há salvação*, p. 21.

iniciativa de Leão XIII, inaugurou ações que permitiriam ao episcopado latino-americano alcançar maior integração e organização colegial. Quando convocou o Concílio, o Papa Leão XIII pretendia estudar o melhor modo de olhar para os interesses do povo latinoamericano, considerando que a reunião conciliar fortaleceria a unidade da Igreja nas terras da América Latina. De Roma foi enviado um documento de trabalho com os temas que deveriam ser abordados: A fé da Igreja, a Igreja, o Sacerdócio, o culto, as ameaças contra a fé, as relações com o Estado e com a sociedade, os bens da Igreja e alguns temas disciplinares.

Percebeu-se posteriormente que o Concílio não apresentou grandes novidades teológicas ou canônicas, embora não fosse esse o seu propósito, mas tampouco centrou o seu foco nas precárias condições dos povos desses países recém libertos após cerca de três séculos de colonialismo e exploração²⁰³. O objetivo principal era ainda as preocupações eclesiais; permeava a ênfase *ad intra*, de unificar as diretrizes sobre a disciplina eclesial, de forma a facilitar o trabalho nas dioceses da América Latina. Como resultado o Concílio Plenário aprovou 998 decretos, que propunham:

- Novas relações com o Estado baseadas nas Encíclicas de Leão XIII, especialmente na *Libertas praestantissimum*
- Condenou os erros modernos do liberalismo, do ateísmo, do racionalismo e do positivismo
- Apontou o protestantismo como causa dos erros modernos
- Apresentou as preocupações com a vida e a formação dos sacerdotes.

Apesar de ter mantido uma posição firme de conservação e defesa da Igreja, o Concílio Plenário expressa a preocupação de Roma pela Igreja da América Latina. Sem

²⁰³ Digamos que onde os chefes levantaram bandeiras de redenção social ou, mais apropriadamente, de melhores condições de vida, os povos lutaram. Mas, entenda-se bem, mais que pela independência, lutaram pela terra, pelo pão e pela liquidação do servilismo imposto pelos colonizadores. O nascimento dos Estados Nacionais na América Latina ficou marcado por uma dupla limitação: economicamente, pela inserção na nova divisão internacional do trabalho, na condição de área periférica, o que garantia a manutenção do latifúndio e do trabalho escravo; politicamente, pelas limitações democráticas, que excluía a maior parte da população até mesmo do elemental direito ao voto.

dúvidas, esse concílio tornou-se o ponto de partida da atual panorâmica teológico-ecclesial da América Latina, no que se refere ao surgimento do CELAM e consolidação das conferências episcopais nacionais:

Portanto, do ponto de vista eclesial, já existia uma consciência social em maturação e que dentro em breve seria a amálgama que desaguaria na teologia da libertação. Também não podemos esquecer que além do pensamento social que tinha seu referencial teórico na citada *Rerum Novarum, de Leão XIII, a Quadragesimo Anno*, de Pio XI (1931) adentra para a mesma perspectiva de visão e preocupação social. Afora as encíclicas sociais de João XXIII que também exerceram influência sob o pensamento social do Concílio do Vaticano II, cujo desdobramento se dá no mesmo momento teórico da Teologia da Esperança, de Jurgen Moltmann e que irá, logo a seguir, influenciar o pensamento social católico a partir da segunda metade dos anos 60, conforme se percebe a influência da teologia conciliar nas Conferências Episcopais latino-americanas, principalmente as de Medellín (1968) e Puebla (1979).

Mas é verdade também que essa conferência-geral realizada no Rio não deixou marcas maiores na Igreja do continente, a não ser a própria existência do Celam. Sua preocupação era quase exclusivamente intraeclesial, afirmando de modo um tanto apologético a Igreja diante do mundo e das outras religiões. Mesmo que haja pequenas frases que indicam uma possibilidade de preocupação pastoral, elas não dão a tônica do documento, que, por isso mesmo, não fez história mais significativa no seio da Igreja latino-americana.²⁰⁴

A Igreja Católica na América Latina, portanto, acompanhando com interesse os desdobramentos europeus do pós guerra, também promoveu mudanças. O Conselho Episcopal Latino- Americano (CELAM), através de sua Conferência Episcopal, teve a missão de adaptar as novas diretrizes conciliares para o contexto latino-americano. Mas isso está longe de ser uma novidade na Igreja de Roma.

Sempre tendo em mente as Assembleias de 1968 em Medellín²⁰⁵ – Colômbia e de 1979 em Puebla - México. Medellín, realizada anos após o Vaticano II, nasceu com

²⁰⁴ MANZATTO, Antonio, “As primeiras Conferências do CELAM” em <http://vidapastoral.com.br/artigos/documentos-e-concilios/as-primeiras-conferencias-do-celam/>, acesso em 05/03/2014.

²⁰⁵ “Medellín representou o momento mais importante da histórica eclesial da América Latina, quando, pela primeira vez, a Igreja se tornou autenticamente evangélica e autenticamente latino-americana. Em Medellín, a Igreja encontrou a pérola perdida e o tesouro escondido, vendeu tudo o que tinha – e isto lhe custou a vida – mas ganhou o gozo de ter encontrado sua identidade e relevância, seu lugar no continente

a missão de aprofundar a busca do mundo moderno iniciada com o Vaticano II, embora hoje a lembrança maior seja a colocação da Opção preferencial pelos pobres. Scott Mainwaring comentou o seguinte:

O documento [final] era particularmente enfático quanto à necessidade de ver a salvação como um processo que tem seu início na Terra, às conexões entre a fé e a justiça, à necessidade de mudanças estruturais na América Latina, à importância de se estimular as comunidades de base, à atenção privilegiada da Igreja aos pobres, ao caráter pecaminoso de estruturas sociais injustas, à necessidade de ver os aspectos positivos da secularização e à importância de se ter uma Igreja pobre²⁰⁶.

A América Latina herdou como parte do processo de colonização a que foi submetida, a imposição da visão de mundo europeia, inclusive na formação de uma cristandade americana liderada pelo clero europeu, e conseqüentemente, alinhada à ortodoxia católica ávida por reproduzir em terras americanas, seus sistemas, seus dogmas, suas respostas.

Contudo, os povos cristãos da América Latina sempre tiveram problemas concretos na sua vida diária e os confrontaram com sua fé cristã; problemas que careciam de respostas da teologia, e cujas respostas não poderiam mais ser conformadas às perguntas de outrora, respostas elaboradas por teólogos europeus que sequer conheceram o povo latino-americano com suas lutas e questionamentos. A Teologia da Libertação passou a representar a afirmação da natureza contextual da Teologia, ou seja, sua preocupação se faz presente, pronta para refletir o seu mundo e protestar contra as injustiças e pecados que estão em desacordo com os valores do Reino de Deus.

... não de uma encíclica, de uma página da Bíblia, de um credo qualquer da tradição, mas a partir dos desafios da realidade – quais são as questões que os pobres levantam, que o Brasil suscita hoje... Então a Teologia da Libertação se articula com quem já está dando uma caminhada, e tenta pensar a partir da prática.²⁰⁷

A Teologia da Libertação é, pois, uma tentativa de resposta às condições miseráveis e aos governos opressores impostos a muitos países latino-americanos. É

e sua missão, sua fé e sua esperança. Esta novidade foi experimentada como verdadeiro dom de Deus, tão íntimo e sagrado que é preciso conservar e entregar às gerações futuras.” SOBRINO, Jon. La Iglesia de los pobres, concreción latinoamericana del Vaticano II, Revista Latinoamericana de Teología, 5, p. 115.

²⁰⁶ MAINWARING, S. *Igreja Católica e política no Brasil*. São Paulo. Brasiliense. 1986. p. 133.

²⁰⁷ BOFF, Leonardo. In Revista “**Caros Amigos**”, Ano 1, nº 03; 1997; pp.31

no calor dos regimes totalitários, das repressões militares e avanço do capitalismo selvagem que a palavra *libertação* passa a ser usada com grande frequência querendo ser uma resposta concreta da Teologia ao clamor terceiro-mundista.

Por volta de 1954, com a queda dos regimes populistas na América Latina, o discurso populista foi abandonado também pelas igrejas cristãs. O período de 1930 a 1959, foi dedicado a organização nacional e continental, sendo que foram os protestantes iniciadores dessa organização criando: confederações evangélicas, congressos de escola dominical, encontros de presidentes de igrejas a nível regional. Mesmo inferiorizados numericamente, os protestantes usaram a mesma estratégia dos católicos; criaram ligas de crianças, de jovens, senhoras e homens, tendo cada uma suas próprias publicações. Promoveram encontros de agricultores, comerciantes e operários, além dos encontros de massa protestantes.

A década de 1950, foi marcada pela preocupação “social” por católicos e protestantes referente ao perigo comunista presente no meio operário. Foram criadas também associações de seminários Teológicos e associações de estudantes de Teologia.

O Continente Latino Americano viveu um período de turbulências entre 1959 a 1985. No Brasil, a partir de primeiro de abril de 1964, passou a viver um período de opressão com o regime militar. Sucederam-se golpes militares em praticamente toda a América Latina: Bolívia (1971), Uruguai (1973), Chile (1973), Peru (1975), e Argentina (1976). Toda a miséria do continente foi exposta, e nesses anos conturbados a Teologia teve que buscar de forma muito séria e responsável, subsídios para que o povo Cristão tivesse a sua dor amenizada, e não perdesse as esperanças no Reino de Deus.

Podemos citar como autênticos representantes da Teologia da Libertação, no âmbito evangélico, nomes como: Emílio Castro, Júlio de Santa Ana, José Miguez Bonino e Rubem Alves. Mas foi no período compreendido entre 1970 e 1975, o qual a Teologia da Libertação se expandiu livremente. Foram realizados vários congressos, sendo que o primeiro deles ocorreu em El Salvador no período de 8 a 15 de julho de 1972. Várias publicações ocorreram também como: “A Fé em busca de eficácia” de Bonino, e a “Theology human hope” de Rubem Alves, que ostentou esse título devido a editora não concordar com o título original “Teologia da Libertação”.

É inegável que mesmo sob regimes de exceção, houve uma grande influência do desenvolvimento político da América Latina com a Teologia da Libertação, o que levou os Teólogos latino-americanos a publicarem obras como: “Teologia a partir do cativo” de Leonardo Boff, e “Força histórica dos pobres” de Gutierrez. As obras emergentes nesse período, apresentavam a Libertação como uma luta paciente e persistente do povo latino americano, que se encontrava vivendo em um contexto onde predominava a opressão e a perseguição e, longe de tornar-se um entrave, esse clima de opressão e perseguição determinados pelo Estado de Segurança Nacional existente na América Latina, fez com que a Teologia da Libertação ganhasse força, se espalhasse e proliferasse no movimento popular das comunidades eclesiais de base (CEB), principalmente no Brasil bem como no México, El Salvador, Peru Chile e Bolívia.

5.2

A teologia em resgate ao homem

Através do visto anteriormente, percebemos que a América latina tornou-se um campo fértil para a aproximação da antropologia com a teologia de forma mais ousada. A ótica do povo, especialmente, índios, negros, escravos, camponeses sem terra, operários, mulheres e os pobres de um modo geral e as experiência das comunidades Eclesiais de Base levaram a teologia a perceber novos paradigmas que explicasse esse sofrimento inexplicável num Deus amoroso à sua criação. Era necessária a busca de novos “culpados” ou renunciar totalmente a fé e a religião como explicação para o mundo atual.

Colocar Auschwitz como centro e ponto isolado de um mundo que acoberta seus erros, manipula informações e submete seu semelhantes com o único intuito de dominação seria uma negação a situação não apenas da AL mas como da África atual e em tantos e tantos séculos de colonização, dominação e carnificinas. “É que na América latina não fazemos teologia depois de Auschwitz, mas durante Auschwitz”²⁰⁸

²⁰⁸ SOBRINO, Jon. *Jesus o libertador*, p.365.

que na visão de Jon Sobrino a teologia escrita na América latina se funda sobre os povos crucificados na sua história.

Como falar de Deus depois de Auschwitz?
 Vos perguntais vós,
 Aí, do outro lado do mar, na abundância.
 Como falar de Deus dentro de Auschwitz?
 Perguntaram-me aqui os companheiros,
 cheios de razão, de pranto e de sangue.
 Metidos na morte diária de milhões...²⁰⁹

Na própria história da colonização de muitos países da América, encontra-se um modelo de cristianismo que foi preciso ser revisto sob a ótica do homem que sofre.

Queremos partir do homem ‘como ele realmente é’. Ora, o homem é antes de tudo um ser corporal, talvez demasiadamente corporal para os idealistas de sempre. A luta pela sobrevivência do corpo ocupa mais de 90% da história humana, embora nem sempre os documentos escritos reflitam fielmente esta proporção. Eis a grande verdade esquecida: a realidade da fome e da luta pela sobrevivência estigmatiza a história da humanidade.²¹⁰

A Justificação efetiva desse novo olhar da teologia provém de uma nova tomada de consciência da própria situação por parte dos cristãos da América latina. Não se pode abandonar uma experiência histórica que tem um peso real e determinante, pois toca a consciência cristã. “O que é preciso acrescentar é que na América latina se insiste na presença junto aos crucificados e de uma maneira precisa: para baixa-los da cruz.²¹¹” A fé cristã, portanto, deve ser entendida como uma reserva de verdades na qual o teólogo possa inspirar-se para o estudo da práxis, mas deve ser interpretada fundamentalmente como práxis. O raciocínio sobre esta práxis eficaz e humana só é válida se emana de dentro da ação humana, que forma a consciência crítica, capaz de mudanças e de projetos.

Na América Latina, a Teologia da Libertação foi, espontaneamente, orientada para o Jesus histórico, porque esta teologia surge de uma experiência e práxis de fé vivida num projeto libertador, e com isto se experimentou que a forma de compreender a universalidade de Cristo, nestas circunstâncias concretas, é a de sua concretização

²⁰⁹ CASALDÁLIGA, Pedro. *Dentro de Auschwitz*, citado em SOBRINO, J. *Jesus o libertador*, p.365.

²¹⁰ HOORNAERT, Eduardo. *O movimento de Jesus*, p. 10

²¹¹ SOBRINO, Jon. *Jesus o libertador*, p.365.

histórica. No Jesus histórico se encontra a solução ao dilema de fazer de Cristo uma abstração, ou de funcionalizá-lo imediatisticamente.²¹²

Para desenvolver um raciocínio teológico com referência a transformação do mundo é necessário ver a relação entre a salvação e o processo histórico da libertação do homem. Os dois elementos, humano e divino, salvífico e secular, eclesial e mundano se compenetraram intimamente, mesmo sem identificar-se, pois há uma só história, inaugurada na criação, início do empreendimento humano e da história salvífica de Javé. Não há duas histórias, ou seja, uma sagrada e outra profana ou secular. A única história na qual Deus age é a história dos homens; é nesta história que encontramos Deus. Só há uma história realizada em Cristo.

A cristologia pode mostrar um caminho, o de Jesus, no qual o ser humano pode se encontrar com o Mistério; pode chamá-lo de 'Pai', como fez Jesus, e pode chamar esse Jesus como o Cristo. A cristologia necessita e deve desencadear as forças da inteligência, mas também outras forças do ser humano. Seu trabalho deverá ser rigorosamente intelectual, para alguns deverá ser, inclusive, doutrinal, mas sua essência mais profunda está em ser algo "espiritual", que ajude as pessoas e as comunidades a se encontrar com Cristo, a seguir a causa de Jesus, a viver como homens e mulheres novos e a fazer este mundo segundo o coração de Deus.²¹³

Sendo a sociedade humana objeto de análise e de crítica por parte das ciências qualificadas para tal, como a política, a sociologia, a economia etc. estas são também, portanto, as disciplinas às quais deve recorrer a teologia da libertação, se quer obter uma compreensão adequada à práxis e se quer dar um contributo crítico e construtivo para a mais completa libertação da humanidade. A diferença da teologia para as demais ciências, no que diz respeito a essa contribuição crítica da práxis histórica dos homens é que a teologia nas suas reflexões apercebe a presença da fé cristã. Este é o elemento distintivo entre a teologia e as outras formas de raciocínio crítico sobre a realidade. A teologia deixa de existir onde o interrogativo sobre o sentido da fé foi totalmente eliminado pela realidade crítica.

Sendo inegável que toda ação humana tem uma dimensão política, também a fé tem uma dimensão radicalmente política: a fé é a própria ação histórica do homem na medida em que, radicalizando a exigência do seu sentido histórico, aprofunda a sua

²¹² SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América Latina*, p. 33-34.

²¹³ SOBRINO, Jon. *Jesus, o Libertador*, p. 21.

própria razão de ser, o seu significado humano a ponto de encontrar-se com o mistério de Deus na história e nunca fora dela. Mas a dimensão política não pode estar presente apenas na fé de cada um ou na meditação do teólogo; ela deve estar presente sempre e necessariamente também na comunidade eclesial. Como está presente e atuante no mundo e não apenas espectadora diante do mundo, a igreja sempre será promotora em determinados contextos sócio-culturais com certas estruturas políticas. A Igreja deve ser o sinal visível da presença do Senhor no anseio pela libertação e na luta por uma sociedade mais humana e mais justa. Só assim a Igreja será crível, e eficaz na mensagem de amor de que é portadora.

5.3

A categoria Reino de Deus na cristologia de Jon Sobrino

A TdL, por razões cristológicas, históricas e sistemáticas, fez do Reino de Deus objeto Central e apesar da centralidade e importância do Reino de Deus na vida e na pregação de Jesus, por estranho que pareça, esta admissão na teologia é muito recente, acontece praticamente no século passado.

R. Bultmann foi um defensor aguerrido do caráter escatológico da mensagem cristã, mas em sua teologia ele prioriza a realidade pascal de Cristo e não o Reino de Deus. Debruçou-se antes no mediador e não na mediação. Consequentemente, trata-se de uma teologia que prescindiu do Reino de Deus, pois para ele, “nem a vida de Jesus nem o Reino de Deus são centrais no cristianismo”²¹⁴. Mesmo assim, na obra de Bultmann, Jon Sobrino percebe duas contribuições importantes para a cristologia: o escatológico e o crítico ao transferir as duas dimensões para Jesus Cristo como o mediador escatológico. Para ele, o importante é aceitar o querigma, pois nessa aceitação irrompe o escatológico, uma vez que qualquer realidade histórico-social encontra-se na mesma proximidade do escatológico. Esta é uma compreensão que não agrada J. Sobrino, pois se trata de uma escatologia “associal e nada tem a ver com a construção do reino de Deus; é também atemporal e nada tem a ver com um futuro que

²¹⁴ SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*, p. 167.

pudesse converter-se em plenitude”²¹⁵. Torna-se, desta forma, uma cristologia que prescinde do Reino de Deus.

W. Pannenberg, embora discípulo de Bultmann não concorda, afirmando que a história é o horizonte mais largo da teologia cristã. Defende o método histórico crítico, opõe-se ao dogmatismo, tentando recuperar a dimensão essencialmente histórica da revelação de Deus. Para Pannenberg, o que é o escatológico é preciso buscá-lo na história: “O escatológico é o futuro porque só no final se decide a verdade, mas também porque, enquanto ainda não aconteceu, mostra sua força no presente”²¹⁶. A partir desta compreensão de escatologia, Pannenberg percebe na figura de Jesus uma figura escatológica, mas de forma diferente de Bultmann. Jesus será o escatológico se de alguma forma Ele tornar presente já agora o final da história. Isso acontece com a ressurreição, com a antecipação da ressurreição universal dos mortos na qual se torna real o final dos tempos, o futuro absoluto. O Reino de Deus ainda não chegou, o que significa dizer que é futuro, embora trate-se de um futuro iminente. O anúncio de Jesus sobre a proximidade do Reino de Deus colocava os ouvintes diante da necessidade de tomar uma posição, adotarem uma postura. A argumentação de Pannenberg é correta. O Reino na posição de futuro iminente possibilita ao ser humano confrontar-se com a realidade última. O ser humano só pode se relacionar com esta realidade última realizando sua abertura-confiança-esperança nesse futuro iminente.

Como interesse ao nosso estudo é preciso acrescentar que, embora o Reino de Deus não se possa realizar na sua plenitude na terra, o ideal do Reino serve para medir o quanto já há de Reino na história. É preciso voltar os olhos ao homem sofredor, oprimido que por muitas vezes se questiona sobre o silêncio de Deus, justamente porque essa cristologia não enfoca os pobres como destinatários concretos do Reino de Deus e não os posicionam como algo central para determinar o que é o Reino. No olhar inicial deste estudo, o olhar nas atrocidades da guerra e nos povos oprimidos e sofridos da história tivemos a intenção de procurar entender o Reino de Deus com referência ao antirreino admitindo a possibilidade do ser humano escolher entre Reino ou antirreino e com isso mudando o foco do responsável por esse estado de mundo.

²¹⁵ Ibidem, p. 168.

²¹⁶ Ibidem, p. 170.

Outro teólogo importante que tem muito a dizer sobre o tema é Jurgen Moltmann, já citado neste e nos capítulos anteriores. Para Moltmann, “a realidade última é o mediador, enquanto deve ser prosseguida; e também é a mediação, enquanto deve ser construída na história²¹⁷”; e ambos lutando contra o negativo na história. Assim, ele recupera a dimensão dialética da realidade, com realce para na sua negatividade. O presente não é só, nem principalmente, o “ainda-não” da plenitude, mas é diretamente miséria, opressão, injustiça e pecado. Também não é só distanciamento em relação ao futuro, mas uma enorme contradição a esse futuro esperado. Nesta visão, o futuro exerce uma crítica incessante ao presente e uma força contra esse presente.

Para Moltmann, o Deus do futuro se faz promessa definitiva na ressurreição, mas na ressurreição de um crucificado. É a cruz de Jesus que cristianiza e concretiza todo o fazer teológico. A ressurreição de um crucificado obriga a responder à ressurreição com a esperança das vítimas. O Reino de Deus é um mundo melhor, anunciado como possível por Jesus, um mundo sem escravidão, sem miséria e sofrimento causado pela opressão do homem sobre o homem. Moltmann, distinguindo-se visivelmente de outras teologias da época, no Primeiro Mundo, mostra a parcialidade do Reino de Deus, seus destinatários e a realidade do antirreino. Para ele, “o reino de Deus deve ser na atualidade a partir do que foi para Jesus”²¹⁸. O Reino de Deus agiu e age na história, não só por ser ainda futuro (esperança), mas porque tem um conteúdo fundamental e concreto: a realização atualizada do ideal de Jesus. Moltmann também se pergunta sobre qual deve ser o caminho atual da verdadeira Igreja para buscar mais esse Reino e anuncia-lo como Jesus: na comunidade manifestada através dos ritos, da Palavra e dos Sacramentos ou na fraternidade latente do juiz universal oculto nos povos sofridos e abandonados da história? A resposta: a Igreja deve estar aí onde Cristo está: nos pobres, enfermos, humilhados. No auxílio a estes, nas suas dores e no seu resgate. Mas também, e porque não, principalmente no anúncio desse Reino em contraste com o antirreino que se vislumbra como responsável por essa miséria e sofrimento. A Igreja deve ser a propagadora de uma nova consciência do homem sobre seu destino. Iluminar com sua mensagem, a verdadeira causa da existência desse antirreino, em oposição a

²¹⁷ Ibidem, p. 167.

²¹⁸ Cf. SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*, p. 179.

mensagem do crucificado. Moltmann leva a sério o Reino de Deus como mediação da realidade última. Reino de Deus que é preciso esperar e construir contra o antirreino para proteção dos pobres e segundo a norma do mediador.

5.4

O Deus de Jesus Cristo

A centralidade da pregação de Jesus é o Reino de Deus, embora o estudo teológico sobre esse Reino, como elemento estruturante e sobre essa centralidade seja uma coisa mais recente. Sem dúvidas essa guinada em direção a pregação sobre o Reino teve como um dos responsáveis a Teologia da libertação, ao se debruçar sobre a real discrepância entre o discurso de Jesus e a realidade vivida pelo povo oprimido. Segundo Jon Sobrino, foi somente a partir do começo do século XX que se percebeu a importância do Reino de Deus como centro da pregação de Jesus. Em outras palavras, por mais de dezenove séculos, “nem a cristologia nem os concílios levaram em conta o Reino de Deus pregado por Jesus”²¹⁹. Com a descoberta, no entanto, “muitas cristologias, sobretudo as de caráter conciliar, o converteram em tema central”²²⁰. Certamente, a cristologia é o ramo que mais caminhou nas últimas décadas. A prova disso é a abundante produção teológica que circula sobre esta área da teologia.²²¹

²¹⁹ SOBRINO, Jon. O reino de Deus e Jesus. In. *Concilium*. n. 326, p. 67.

²²⁰ *Ibidem*, p. 67.

²²¹ Elencam-se aqui alguns dos trabalhos mais significativos sobre a CdL latino-americana: BOFF, Leonardo. Jesus Cristo libertador; GUTIÉRREZ, Gustavo. Cristo e a libertação plena, Teologia da Libertação, p. 226-241; BOFF, Leonardo. Salvação em Jesus Cristo e processo de libertação, *Concilium*, 10 (1974) 753-764; FERRARO, Benedito. A significação política da morte de Jesus à luz do Novo Testamento, *REB*, 36 (1976) 811-857; SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América Latina*; BOFF, Leonardo. Paixão de Cristo – Paixão do mundo. Os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje; BOFF, Leonardo. Jesus Cristo libertador: o centro da fé na periferia do mundo, *REB*, 37 (1971) 501-524; COMBLIN, José. *Jesus de Nazaré: Meditação sobre a vida e a ação humana de Jesus* (1971); ELLACURÍA, Ignacio. Teólogo mártir por la liberación del pueblo (1990); FERRARO, Benedito. O Significado político da morte de Jesus à luz do Novo Testamento (1979); ECHEGARAY, Hugo. A prática de Jesus (1980); SOBRINO, Jon. *Jesus na América Latina* (1982); BRAVO GALLARDO, Carlos. Jesús, hombre em conflicto (1986); FERRARO, Benedito. Cristologia a partir da América Latina: pressupostos, *REB*, 48 (1988) 283-309; SEGUNDO, Juan L. História perdida e recuperada de Jesus de Nazaré: dos sinóticos a Paulo (1990); BRAVO GALLARDO, Carlos. Jesús de Nazaret, el Cristo liberador, *Mysterium Liberationis I*, 551-599; SOBRINO, Jon. *Jesus Cristo Libertador* (1991); FERRARO, Benedito. *Cristologia em tempos de ídolos e sacrifícios* (1992).

Com o impacto da modernidade, sobretudo a partir dos momentos pós guerra, principalmente na década de 1960 na América Latina, que houve um compromisso com uma nova cristologia que deu aos cristãos a base da práxis para conduzir os processos históricos de libertação. Essa nova reflexão teológica latino-americana desviou o foco das cristologias clássicas e contemporâneas que ignoravam valores fundamentais da pregação e atuação de Jesus de Nazaré²²². Onde a figura de Jesus ficava obscurecida ou simplesmente reduzida a abstração, o que incorria num perigo clássico: separar Jesus de sua denúncia profética²²³.

Esta nova reflexão cristológica precisa considerar duas coisas fundamentais em relação a Jesus Cristo. O legado dos textos bíblicos nos quais está expressa a revelação; e a realidade de Cristo no presente. o lugar ideal da cristologia, portanto, será aquele que melhor ajudar a captar as fontes do passado e que melhor atualizar a presença de Cristo no presente.

A América Latina, promoveu, portanto uma volta a Jesus muito fecunda para a construção dessa cristologia com novos enfoques interpretativos a partir da realidade latino-americana, bem como para perceber a total impossibilidade de reconhecer Jesus sem sua constante referência ao Reino de Deus.

A realidade do Reino de Deus é central na teologia. O teólogo Jon Sobrino é um principais pesquisadores sobre a importância do foco central no Reino de Deus e de sua relação com as vítimas da história. Na trilha da Teologia da Libertação, Jon Sobrino exerce influência na relação do Reino com o compromisso cristão com as vítimas deste mundo. O ponto fundamental em Sobrino e na teologia da América Latina está em recordar o essencial da identidade cristã: Deus se manifestou em Jesus Cristo. Jesus anunciou o Reino, viveu e morreu pela causa do Reino de Deus. O Reino foi a razão absoluta da vida e o motivo da sua morte na cruz. Para Sobrino esta é a missão a que os cristãos devem dar continuidade na história. É preciso lembrar que a origem histórica da revelação cristã está fundamentada na experiência de um Deus que escuta a palavra da realidade em forma de grito clamoroso dos sofredores do Egito (Ex 3,7).

²²² Cf. Idem. *Cristologia a partir da América Latina*, p. 13.

²²³ Cf. SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América Latina*, p. 13-16; Cf. GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*, p. 368.

Ele mesmo passou por uma experiência que o impulsionou a um novo olhar sobre o seu sacerdócio, que ele chama de “despertar”:

De um sonho de inumanidade para uma realidade de humanidade. Aprendemos a ver este mundo a partir das vítimas e aprendemos a ver este mundo de vítimas a partir de Deus. Aprendemos a exercitar a misericórdia e a ter nisso alegria e sentido da vida.²²⁴

Dentro da realidade da pregação de Jesus, sua preocupação com os mais pobres, que ele chamava de viúvas, órfãos e estrangeiros²²⁵, razão de suas andanças e pregações e sua incessante esperança num Reino que iniciava-se com a sua pregação e seu exemplo, até que ponto ainda podemos formularmos a pergunta sobre o silêncio de Deus?

O caminhar a sua presença no mundo, sempre sob a lembrança de que veio e está fazendo a vontade do Pai é uma resposta de Deus ao homem que constrói um mundo e precisa de um exemplo. Deus se coloca ao lado das vítimas deste mundo para jogar luz as causas desse sofrimento que não é a vontade de Deus. A teologia deve usar esse sofrimento humano como ponto de partida hermenêutico, não apenas com o compromisso de descê-las da cruz. Também é uma linguagem útil e necessária na cristologia, pois “os povos crucificados são os que completam em sua carne o que falta à paixão de Cristo”²²⁶. Ou, como disse Romero, “vocês são a imagem do divino transpassado.”²²⁷ Mas de denunciar as causas que levaram milhões de homens ao sofrimento da cruz. Os povos crucificados tornam-se linguagem útil e necessária também em dimensão histórico-ética, porque cruz expressa um tipo de morte infligida de modo ativo. Morrer crucificado não significa simplesmente morrer, mas ser morto; significa que existem vítimas e opressores. Os povos crucificados não caem do céu, mas são cruzeiras impostas pelos mais poderosos aos mais fracos. A teologia deve nos mostrar que o Deus encarnado e crucificado pode ser verdadeiro alento para as

²²⁴ SOBRINO, Jon. *O princípio misericórdia*, p. 28.

²²⁵ Na Palestina, no tempo de Jesus, os pobres podiam ser descritos da seguinte maneira: [...] os excluídos socialmente (leprosos e deficientes mentais), os marginalizados religiosamente (prostitutas e publicanos), os oprimidos culturalmente (mulheres e crianças), os dependentes socialmente (viúvas e órfãos), os incapacitados fisicamente (surdos e mudos, aleijados e cegos), os atormentados psicologicamente (possessos e epiléticos), os humildes espiritualmente (gente simples, tementes a Deus, pecadores arrependidos). Cf. SOBRINO, Jon. *Fora dos pobres não há salvação*, p. 48.

²²⁶ SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*, p. 367.

²²⁷ SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*, p. 368.

multidões que também pendem dessas cruzes do sofrimento humano: “A cruz na qual está o próprio Deus é a forma mais clara de dizer que Deus ama as vítimas deste mundo. Nela seu amor é impotente, mas crível”²²⁸.

Toda possibilidade de tecer uma resposta acerca do silêncio de Deus, deve passar pela revelação em Jesus Cristo. Compreender quem é Jesus e para isso buscar fontes históricas, dentro do que é possível, e tornar o ponto de partida metodológico e princípio hermenêutico de uma nova cristologia. Mostrar o caminho percorrido por Jesus e compará-lo ao caminhar da humanidade no decorrer destes dois milênios e, finalmente, ajudar as pessoas a seguirem a causa de Jesus e a busca e instauração do Reino de Deus, núcleo central de sua pregação. O seguimento de Jesus, expressão de fé e compromisso, como o princípio epistemológico e hermenêutico fundamental.

Nessa busca pela realidade anunciada por Jesus, como possível encontra-se a figura do pobre, do sofredor e do oprimido como um escândalo e como algo que afronta diretamente a ordem querida por Deus para sua criação. No homem que sofre, por ação de uma opressão “irrompe o mistério da realidade e, como a teologia da libertação repetiu, neles irrompe a realidade do próprio Deus”²²⁹. Mais: se Deus quer a salvação e a libertação e faz a opção por eles, a nossa opção por sua salvação e libertação é expressão de nossa deificação. E a opção de deixar-nos salvar e libertar pelos pobres é expressão de nosso ser agradecido a um Deus escandalosamente presente neles²³⁰.

²²⁸ SOBRINO, Jon. *O princípio misericórdia*, p. 24.

²²⁹ SOBRINO, Jon. *Fora dos pobres não há salvação*, p. 44.

²³⁰ SOBRINO, Jon. *Fora dos pobres não há salvação*, p. 44.

6

Conclusão

A epígrafe que abre esta dissertação é o ponto de partida desta reflexão teológica. Mas a origem da inquietação que me levou a refletir sobre o tema, não foi propriamente a pergunta do Papa em Auschwitz. Mas a resposta, ou melhor, a falta dela, nos meios de comunicação nos dias que se seguiram a esse discurso. A pretensão deste trabalho não é a de responder a essa questão, em muitos níveis além da tarefa teológica de responder sobre a origem do mal. Mas a de encontrar elementos para poder fazer uma reflexão fundamentada teologicamente. O estudo deste trabalho sobre o silêncio de Deus levou a um olhar sobre o lugar que ocupa cada pessoa da Trindade em perspectiva kenótica e nas suas relações divinas. E, nessa perspectiva, deter-se no alcance do abandono sofrido e sentido por Jesus. Concordar que o mal é um mistério indecifrável não isenta a teologia e o teólogo de combatê-lo.

A questão inicialmente proposta, o “silêncio” de Deus, decorre de um primeiro olhar das atrocidades e crimes que a humanidade comete desde seus primórdios. Transformar Deus num mero espectador desse drama humano desobriga o próprio homem a perceber sua parte de responsabilidade nesses crimes. Deus não poderia “exigir” do homem uma atitude de protagonista na história se não fosse essa mesma a Sua postura.

Falar de um Deus impassível o converteria em um demônio. Por outro lado, falar de um Deus absoluto, converteria-O em um “nada” destruidor. Falar, portanto, de um Deus indiferente, condenaria os homens à mesma posição de indiferença. O mais importante desta teologia patética é, precisamente, a possibilidade que oferece de interpretar a história dos sofrimentos do povo e a história de seus mártires como história dos próprios sofrimentos de Deus. Portanto, a categoria de *pathos*, quando tomada como ponto de partida para pensar a presença do Deus Vivente na criação, abre as portas para a possibilidade de entendê-Lo não em sua essência, mas em sua paixão e envolvimento com a história.

Orígenes um dos primeiros (e poucos) padres da Igreja antiga a aprofundar a relação Deus e sofrimento. O mérito deste padre da Igreja grega estaria exatamente em buscar a perspectiva trinitária ao referir-se ao sofrimento de Deus. Para Orígenes, o sofrimento de Deus sustenta o mundo, suportando sua carga. É o sofrimento do Pai, que ao entregar seu próprio Filho, experimenta a dor da redenção. É o sofrimento do Filho de Deus, que carrega em si nossos pecados e nossas fraquezas. Orígenes dá um passo trinitário ao se referir a uma paixão que se produz entre o Pai e o Filho.

Toda possibilidade de tecer uma resposta acerca do silêncio de Deus, deve passar pela revelação em Jesus Cristo. Compreender quem é Jesus e para isso buscar fontes históricas, dentro do que é possível, é tornar o ponto de partida de uma nova cristologia. Torna-se impossível sustentar qualquer qualificação de um Deus silencioso num compromisso teológico de mostrar o caminho percorrido por Jesus e compará-lo ao caminhar da humanidade no decorrer destes dois milênios.

A teologia latino americana da libertação nasce justamente nesse contexto de busca e compromisso pela realidade anunciada por Jesus. A TdL traz à tona a figura do pobre, do sofredor e do oprimido como um escândalo e a denúncia como algo que afronta diretamente a ordem desejada por Deus para sua criação. No homem que sofre, por ação de uma injustiça, irrompe a realidade do próprio Deus. Somos herdeiros de um oprimido e de um executado numa cruz. Segundo essa teologia, Jesus se posicionou ao lado dos excluídos a fim de conhecer suas necessidades. O Evangelho nos dá inúmeros exemplos que Ele se encontrava com os doentes para curá-los, com os endemoninhados, com os cegos, com os coxos com os paráliticos, com os aleijados, enfim com todos aqueles que sofriam com alguma forma de opressão. A finalidade de Jesus ao estar com as pessoas que carregavam na sua história a marca da dor e da injustiça era de libertá-los de seus sofrimentos.

O Reino de Deus anunciado por Jesus agiu e age na história, não só por ser esperança, mas porque tem um conteúdo fundamental e concreto: a realização atualizada do ideal de Jesus. Por isso, a Teologia da Libertação possui um compromisso social e político: ela propõe a mudança da sociedade para que nela se possa realizar o Reino.

Refletir sobre o mistério que representa a ideia de um Deus onipotente e misericordioso em tal cenário, Senhor absoluto da história, é quase um exercício do impossível. Essa visão aterradora do mal que se infiltra no mundo, aparentemente vencedor, provocando tragédias de proporções e sofrimentos dessa dimensão é portanto um dos maiores desafios da teologia do pós guerra.

Num mundo que renasce a duas grandes guerras, um Deus transcendente e distante não tem nada a dizer ao ser humano²³¹. É um Deus vazio e silencioso que não responde as inquietações e aos sofrimentos do homem nos momentos mais críticos de sua história.

Para fundamentar essa resposta e buscar elementos para este estudo, foi preciso escolher alguns teólogos cujas ideias norteassem o meu propósito. De vários teólogos possíveis de estudo, escolhemos Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer pelo lado europeu e Jon Sobrino pelo lado latino americano. Para um aprofundamento melhor da parte escatológica, Jurgen Moltmann foi objeto de nosso estudo nos capítulos seguintes. A minha primeira

²³¹ Bonhoeffer, na cela da Gestapo, diz: “somente o Deus sofredor pode ajudar.” Cf. BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão; cartas e anotações escritas na prisão*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 488.

escolha recaiu sobre Balthasar e permito-me aqui expor os motivos, pois eles foram, acredito, fundamentais para a conclusão deste trabalho. Von Balthasar foi um dos maiores teólogos do século XX. Em minha pesquisa foi frequente encontrar teólogos, principalmente europeus, em elogios superlativos a seu pensamento e a seus livros. Até os (poucos) críticos que analisavam a sua obra, o faziam com uma visível reserva respeitosa, sempre tomando o cuidado de afirmar que se tratava de um teólogo cujas bases patrísticas e cultura filosófica estava acima de qualquer crítica. Em suas obras, longe de provocar polêmicas ou conflitos com a doutrina da Igreja, percebe-se sua enorme erudição, profundidade teológica e principalmente fidelidade a mensagem cristã. A Revelação é a fonte e a norma de toda a elaboração teológica de Balthasar. A primazia absoluta e positiva de Deus como tal, de seu *descensio* em, ante e por toda *ascensio* do homem é uma característica do pensamento e da obra de Balthasar presente em toda a obra que eu me detive a pesquisar. Quando faço menção as características balthasarianas, na verdade refiro-me as obras que utilizei para esta dissertação. É importante que se fixe bem este limite, pois estamos diante de um autor com mais de mil obras escritas, entre livros e longos artigos científicos.

Tomando este cuidado percebe-se que suas reflexões sempre estão fundamentadas sobre a Sagrada Escritura, a qual é continuamente utilizada e citada. De um modo indiscutivelmente peculiar, seu olhar bíblico recai invariavelmente sobre o Evangelho de João e sobre as cartas paulinas. Outro ponto notado em suas obras é seu recurso constantemente utilizado, e com absoluta propriedade, sobre fontes patrísticas. Discípulo de Henry de Lubac que orientou seus estudos iniciais sobre os padres da Igreja, rapidamente Balthasar tornou-se profundo conhecedor do tema, a ponto de logo no início de sua obra, ter escrito uma trilogia extensa sobre os padres Gregos. Dentre estes, percebe-se claramente a influência de Gregório de Nissa, Máximo o confessor, e principalmente de Orígenes, de onde ele volta a recorrer nos últimos livros escritos em vida, notadamente nas ideias da salvação universal e apocatástase, muito presentes em Balthasar embora com outra elaboração teológica. É fato que todo esse profundo conhecimento patrístico grego, bem como Sua teologia da cruz, o primado absoluto que ele dá a Palavra de Deus, seu cristocentrismo e caminhos traçados em muitos escritos pela via mística, sem dúvidas favoreceu em muito seu diálogo ecumênico, notadamente com a teologia protestante e a ortodoxa.

Por outro lado, ousar falar sobre o silêncio de Deus me levou necessariamente À cruz de Jesus Cristo. Nesse âmbito a escolha de Balthasar me foi quase que um via obrigatória. Embora mais conhecido como o “teólogo da estética ou do belo” pode-se pensar que Von Balthasar subestime o aspecto estaurológico (aspecto da cruz) que é central e fundamental no encontro de Deus com a humanidade. Mas não é assim. O conceito de

glória como atributo de Deus e expressão do divino, sempre trouxe uma ideia triunfalista que em Balthasar é constantemente corrigida segundo as exigências do amor de Deus, que as vezes se revela em forma de solidão, sofrimento, dor ou cruz.

Balthasar coloca a cruz de Cristo como critério absoluto da verdade cristã. Foi graças a esse seu colocar Cristo no centro de sua teologia e da sua reflexão sobre a Revelação que o torna amigo pessoal do teólogo protestante, Karl Barth com o qual teve grandes momentos de discussões frutíferas para ambos. Uma delas, muito significativa para este trabalho afirma que Deus ao querer revelar o seu amor ao homem, precisa que este esteja em condições de conhecê-lo. Assim o homem só compreende o que é o amor olhando Deus imolado por ele na cruz: o crucifixo é a forma emblemática do amor. Contrariamente a Barth que ensina que não existe nenhuma disponibilidade no homem para a revelação. Veemente, Barth rejeita qualquer modalidade de teologia natural. Para ele, Deus não pode ser conhecido pela capacidade da razão humana, ele também não se revela na natureza e nem na história. Acentuando que a revelação de Deus aconteceu exclusivamente em Jesus Cristo, Barth posicionou-se contrário à doutrina católica da *analogia entis* (analogia do ser), contrapondo-a à *analogia fidei* (analogia da fé).

Outro elemento característico do pensamento de Balthasar muito acentuado ainda nesses ensaios teológicos é a relação e a interação recíproca da liberdade finita (homem) com a liberdade infinita (Deus). Daí surge a expressão "*Analogia libertatis*" que é um modo de focalizar a relação fundamental existente entre Deus e o homem, vistos como duas liberdades que entram em contato através da chamada da vocação que é um dos pontos fundamentais dos exercícios espirituais de Ignácio de Loyola. No que se refere a Deus, vê-Lo como liberdade é vê-Lo como amor, segundo a perspectiva de João, sempre muito presente na teologia balthasariana.

A liberdade infinita, todavia, exatamente para dar espaço à liberdade da criatura, se apresenta no esconder-se. A presença latente de Deus é o espaço no qual as criaturas podem praticar a sua liberdade e participar da fantasia criadora. Mas embora permaneça escondida, a liberdade infinita toma o homem pela mão e o acompanha. Essa secreta presença de Deus na história torna-se manifesta em Jesus Cristo, o filho de Deus feito homem.

O ponto de partida de von Balthasar para essa relação de liberdades é a missão do filho de Deus. Quem diz missão, diz antes de tudo, referência a quem envia: o Pai. Mas faz igualmente referência a uma meta, repetidamente indicada nas suas obras e fundamentada nos evangelhos como "salvação do mundo". O autor permeia sempre suas reflexões enfatizando que para Cristo, missão quer dizer aceitação na obediência da missão recebida do Pai, além de consciência da tarefa a ser realizada e de seu valor soteriológico universal.

Toda a elaboração teológica parece estar focada para que o leitor entenda a necessidade de assumir o que poderíamos chamar de radicalismo cristão, a *missio*, ou seja, o seguimento sério, comprometido e completo de Cristo com o Pai. E isso ele o faz exemplar e constantemente em seus escritos. Mas, a meu ver, sua fundamentação em preceitos evangélicos para o tema afasta-se notadamente da relação humana de Jesus, afastando talvez com isso, a ideia da missão com comprometimento maior do homem com seu semelhante. A meu ver, este foi um dos pontos que eu percebi mais problemáticos em sua teologia.

A revelação de Deus ao se fazer Palavra, se enfrenta com a palavra humana em disputas, discussões e questionamentos a favor e contra dos doutores da lei e dos discípulos que por tantas vezes não compreendiam o significado dos atos e das Palavras de Jesus. Podemos chamar isso de *kénosis* da Palavra, pois ela também se sujeita a críticas e a condenação do homem que não a compreende. Em outro momento a compara com a “paixão da palavra” pela escuridão do homem que não querendo entender se perde na Luz que lhe é oferecida.

Um outro ponto estudado é a “presença e ausência” de Deus no mundo que constitui um mistério insondável: “Ele é a imagem de Deus invisível” (Col 1,15), a quem ninguém viu (Jo 1,18). Isso fica explícito em várias passagens dos evangelhos onde Jesus permanece entre os seus entre desaparecimentos e ausências cada vez mais relevantes. A Revelação do Pai por Jesus não teria sido completa se tivesse apenas nos aproximado de Sua imanência sem a Sua transcendência. Essa não coexistência se mantém entre o ressuscitado que reaparece aleatoriamente, como a confirmar que a distância entre céu e terra persiste e “se manifesta expressamente no caráter irreconhecível do ressuscitado, em sua figura estranha (Lc 24,16; Mc 16,12; Jo 20,11; 21,5) que somente em momentos adquire uma forma familiar.

Os Evangelhos não escondem essa característica. Por várias vezes os anúncios de Jesus de partidas e afastamentos os intrigavam: Esses anúncios de idas, sempre anunciadas, não raro se prestavam a equívocos. Este ponto, salientado por Balthasar, é um elemento muito importante para o nosso estudo, pois essa aparente ausência de Jesus, reclamada como ausência e até como silêncio, revela-se na verdade como um não reconhecimento por parte dos discípulos, como uma incompreensão do momento: “Há tanto tempo que estou convosco e não me conhecestes?” (Jo 14,9).

O evangelho de Marcos já marca essas aparições e desaparecimentos bem como os deslocamentos de Jesus, muitos deles incompreensíveis para os discípulos; Convém frisar esse caráter essencialmente caminhante de Jesus, que sempre “se evade”: Nesse aparecer-desaparecer é que em Jesus fica clara a noção do tempo enquanto realidade humana e por isso, miscível e palpável. Esse tempo que se mede, é o tempo da salvação concedido por

Deus, mas que é, como nas palavras do Evangelista João, ”um pouco de tempo”, um tempo que dura, mas que de alguma maneira já como um desaparecimento iminente: E é justamente nesse tempo, que os homens recebem de Deus a Revelação maior de Seu amor: “Enquanto estou no mundo, Eu sou a luz do mundo” (Jo 9,5).

O episódio da morte de Lazaro também é uma narrativa em que a ausência de Jesus possibilita uma experiência importante para o desenvolvimento da teologia balthasariana sobre as ausências de Jesus e o silêncio. A cena está composta com toda essa intenção: em Bethânia as duas irmãs, Marta e Maria; no Jordão, Jesus. Dentro da dimensão de um tempo humano, chega uma mensagem pedindo a Sua presença o mais urgente possível. Urgência repleta de apreensão e de medo. Mas Jesus se demora, como não se importando com a urgência do pedido ou com a aflição das mulheres. O texto marca claramente a passividade de Jesus que contradiz com a ansiedade da mensagem: “Mas, embora tivesse ouvido que ele estava enfermo, demorou-se ainda dois dias no mesmo lugar.” (Jo 11,6).

Jesus chega quando Lázaro já morreu e foi sepultado. Para Balthasar, um aspecto relevante que deve ser notado nessa narrativa é justamente a ausência de Jesus sentida pelas irmãs, durante a angústia da espera: experimentaram nesses dias de angústia, a noite escura do silêncio de Deus e sua ausência. “Se estivesses aqui” diz Marta saindo apressadamente ao seu encontro, quase como uma crítica de alguém que não compreende (Jo 11,21). “Senhor, se tivesses estado aqui, meu irmão não teria morrido!”, repete Maria lançando-se a seus pés (11,32). Essa narrativa do Evangelho de João é um importante momento de uma experiência do mistério da ausência de Jesus e do seu silêncio. Experimentada por aquelas mulheres entre o envio da mensagem e a chegada de Jesus, como um abandono de Deus. Nas palavras do nosso teólogo: “A medida da presença ou da coexistência interna se mede pela experiência da ausência²³²”.

Jesus sempre se evadiu daqueles que de uma maneira ou de outra queriam retê-lo: por exemplo, ao querer precipitá-lo do alto de um monte (Lc 4,29), apedrejá-lo (Jo 10,31), ao querer proclamá-lo rei, ou como Pedro no monte Tabor, fazer-lhe tendas para que permanecessem nelas (Mc 9,5; Lc 9,33). Ao longo de toda a sua vida Jesus apresenta uma presença concreta que escapa constantemente as mãos de todos que querem aprisioná-lo, começando por Herodes que queria matá-lo quando criança; seguido pelos Nazaretanos, que tentarão jogá-lo de um penhasco e até pelos judeus que quiseram lapidá-lo. Todos esses episódios fazem com que se veja uma ponta de ironia nas palavras do próprio Jesus quando, no instante da prisão, diz serenamente: “todos os dias estava eu sentado entre vós ensinando no templo e não me prendestes...”

²³² BALTHASAR, H.U. *Puntos centrales de la fe*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1985, p. 307.

Jesus é a voz que sai do Silêncio do Pai para revelá-lo em todas as suas palavras. Mesmo que nem tudo possa ser entendido pelas palavras humanas, pois falamos de Deus e como diz Agostinho: “se compreendes tudo não é Deus. Tocar um pouco a Deus com a mente é uma grande felicidade; mas compreendê-Lo é impossível.” As ações de Jesus completam a palavra humana, tornando-se uma Palavra revelada silenciosa. Em palavras e ações, Jesus não oculta a Deus, mas se faz luz do mundo. Uma Luz reveladora do Pai, que no entanto, não se deixa prender, cercar. Essa atitude revela o transcendente tanto quanto é possível: o Pai, que sem a humanidade de Jesus estaria oculto para toda a eternidade dentro de sua divindade, inatingível pelo homem. Talvez por isso a luz irradiante de Jesus não se deixe apreender: há também a transcendência do Pai a ser revelada ao homem, nesse não-desvelar.

Uma análise recai sobre a presença silenciosa do Pai e do Espírito Santo, observada no silêncio doloroso da cruz, na “aparente” ausência ou abandono. Essa “aparente” ausência revela, por um lado, a ação de cada uma das pessoas trinitárias e, por outro, testemunha uma profunda comunhão entre Elas, expressa no comum desígnio divino de salvar o ser humano mediante uma ação radical de amor máximo. Na obra, essa comunhão aparece de maneira clara, justamente na diversidade da participação das três pessoas, no momento decisivo para Jesus. Esse aparente silêncio de Deus Pai e “impotência” do Espírito Santo frente à dor do Filho emergem como condição de revelação trinitária.

Penetrar ontologicamente no mistério da humanização de Jesus traz indubitavelmente um choque com um limite insuperável para o pensamento: a linguagem e a experiência. Este limite encontra-se no indescritível. Mas na teologia trinitária o limite é ultrapassado através de seu próprio conteúdo: o mistério de um amor insondável entre Pai e Filho e, em essência, pertencente a uma união de diferentes. Nisto se revela o amor: na unidade dos diferentes que não podem estar afastados, mas interligados em sua recíproca liberdade.

Justamente no momento em que os seres humanos, caídos e fechados em si mesmos, manifestam o que têm de pior, o que por tantas vezes se repetirá na história, Deus revela-se como a máxima bondade mediante um perdão reconciliador e entrega, para além de toda e qualquer expectativa humana, recuperando a dignidade humana ferida e vilipendiada. Nesse silêncio doloroso da cruz e do abandono é onde a Teologia deve encontrar elementos para revelar ao mundo a face humana de Deus. Impossível não ver nesse momento de oração e de entrega do Filho o retrato de uma *kénosis* recíproca, trinitária, onde o Filho se entrega, abandona-se nas mãos do Pai, num ato de fé incondicional, marcado pelo profundo silêncio de uma aparente ausência desse Pai que se faz ausente com sua onipotência, mas sofre junto com o Filho abandonado à liberdade humana. Abre-se, dessa forma, um novo conceito à palavra *onipotência* divina. A partir da Paixão de Jesus, a verdadeira imagem do

Deus onipotente é a onipotência não-violenta, não-autoritária, mas profundamente comprometida com a solidariedade e a compaixão. Desde então, toda cruz transforma-se em lugar de possível encontro com Deus, se se sabe reconhecer Sua presença oculta e solidária. O Homem consegue dominar a terra, o espaço, prolongar a vida do seu corpo corrupto por mais vinte ou trinta anos, mas não consegue evitar a guerra entre etnias, raças ou povos; não consegue dominar os seus instintos destruidores promovidos pela inveja, soberba, ganância e desejo de poder; não consegue eliminar a fome de crianças e as doenças mais básicas em populações pobres e isoladas do chamado “mundo civilizado”.

O mal é o sem sentido e é justamente por isso que o ser humano sente necessidade de descobrir para ele um sentido para além ou apesar das dores deste mundo. Hoje em dia, quando esse mal toma formas extremamente insidiosas em termos talvez nunca antes vistos, os estudos da religião e também a teologia – bem especialmente a teologia católica – se veem obrigados a repensar o seu discurso e a sua maneira de apresentar o mal a homens e mulheres da contemporaneidade.

Faz-se necessário desenvolver um pensamento teológico que se coloque na dimensão da Teologia da cruz, mas não unicamente de uma teologia da cruz e da dor, “embora nela resida a chave de interpretação do grande mistério do sofrimento”²³³, mas de uma “Teologia do Crucificado”, que tenha relevância para os crucificados do mundo atual. A Teologia do século XX sentiu a necessidade da busca de novos paradigmas que possam falar de Deus a partir do grito do homem. A dor experimentada por Jesus, foi um caminho de reflexão seguido por alguns dos grandes teólogos do pós guerra que ao associarem a Paixão de Jesus à paixão do homem em sua história de miséria e opressão, viram não apenas o “para que” mataram Jesus, mas o “porquê” O mataram.

É inegável que esses questionamentos surgidos no pós guerra também levaram a Igreja aos rumos do Concílio Vaticano II (1962-1965), que em sua Constituição pastoral *Gaudium et spes* fornece elementos importantes para a nossa reflexão sobre as consequências e a necessidade de um novo modo de pensar e agir: “a pessoa deve ser salva e a sociedade, consolidada” (GS n. 3c). A proposta de salvação deve estar unida à proposta de vida e plenitude e a construção de um Reino de Deus. Essa aceitação é própria da fé e da esperança cristã e da experiência amorosa e criadora de Deus que vem a este mundo e nos preenche com sua presença. Das grandes tragédias da história é necessário retirar uma nova consciência para um novo modo de pensar e agir com referência às coisas e às relações deste mundo.

²³³ JOÃO PAULO II. *Cruzando o limiar da esperança*. São Paulo: Ed. Francisco Alves, 1994, p.73.

A Teologia Latino-Americana da Libertação é considerada como uma teologia nascida através de um contexto muito particular: a pobreza, a opressão e a perpetuação dessa condição através dessa ideia de um Deus que promete a plenificação em outro mundo. É uma teologia da *práxis*, pois a sua reflexão teológica e o seu discurso partem, obrigatoriamente, de um contexto determinado, iluminados pela experiência de fé que se produz de forma crítica dentro desta teologia. Compreender o contexto histórico mundial do pós guerra, numa Europa arrasada que se defronta com os horrores que se fizeram em seu próprio território é compreender o porquê do surgimento de novas teologias nesse continente e que levaram a Igreja a buscar uma abertura para o mundo. E justamente nesse ponto em que a igreja da América latina encontra no surgimento da Teologia da libertação a sua maior expressão. É a expressão de um continente esmagado por anos e anos de colonialismo. De servidão as grandes potências mundiais e a manutenção das diferenças de classes. Sem perceber esse contexto não é possível compreender a Teologia da libertação, 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.

Não é uma teologia que nega os conteúdos da fé já assimilados pela teologia e pela tradição eclesial, mas que, muito pelo contrário, a partir da realidade de sofrimento e de presença do mal há mais de quinhentos anos, expressa a sua fé no seguimento de Jesus para modificar esse estado de coisas. A Teologia da libertação oferece uma resposta que corresponde às situações concretas da vida e da sociedade, que clama e pede uma alternativa de mudança e de esperança. Neste trabalho partimos dos horrores de um campo de concentração e dos homens que questionam a Deus sobre seu silêncio. O questionam porque a teologia de então não lhes respondia com Sua ideia do Deus onipotente e todo poderoso.

Se o anúncio evangélico não responde mais ao homem no mundo atual talvez seja porque esse anúncio ainda confesse Jesus, Filho de Deus, como algo absolutamente transcendente. Isso não coloca o homem no caminho do seguimento de Jesus (Sobrino). Isolar o conteúdo da Revelação e da Encarnação, da vida social e política é evangelizar pela metade. É tornar-se cúmplice da solidão do homem que em momentos, ao perceber-se afastado de Deus, comete violência. Bonhoeffer reflete, de modo sintético, a teologia da morte e ausência silenciosa de Deus em certos momentos da história humana e, contrariamente a visão balthasariana, percebe que é intenção de Deus nos fazer saber que temos de viver como pessoas responsáveis pela própria vida, sem Deus.

Vendo o evento da morte e ressurreição, o homem é defrontado com a figura do abandonado, do condenado a morrer sem dignidade, mas com a convicção profunda que Deus Trino surge na humanidade, anunciando o amor aos pobres, marginalizados e discriminados, através do perdão, da misericórdia e de sinais repletos de esperança. A

Teologia atual deve colocar como ato primeiro a experiência de fé, contextualizada e comprometida com o outro. Vivenciada na *praxis* da “paixão do homem” para, sobre essa experiência, iniciar um discurso teológico que questione o mundo, encontrando causas e responsáveis por essa “paixão”. A articulação entre Teologia e prática deve ser dirigida segundo uma motivação, capaz de transformar essa relação dialética e fazendo-a partícipe de um mundo que questiona seu Deus pelo sofrimento: Por isso, “não é uma teoria que lhe dará sentido, senão uma prática”. O Crucificado não é a sacralização do absurdo do mal e da violência, mas a mais completa expressão da definição joanina: Deus é amor! E por isso a fonte de toda esperança.

Em nenhum momento Balthasar vê nessa cruz uma tentativa do mundo de derrotar a sua mensagem, de impor-lhe um fracasso público. Mas por ele é considerada “apenas” como oferenda máxima de amor. Sua morte na cruz, como consequência de sua atividade política e social é ignorada pelo autor. O que ocupa um lugar fundamental nos evangelhos não aparece: o conflito de Jesus com os sacerdotes, os doutores da lei, os Fariseus, os grandes daquele tempo. Esse conflito é o fio condutor dos evangelhos, mas Balthasar apresenta a *missio* de Jesus como caminho para a morte. E dessa forma, o triunfo da morte, da injustiça, do medo e da desunião dos homens que impedem a formação da Igreja verdadeiramente evangelizadora e missionária, como nos preceitos de Aparecida, também são ignorados. Parte da resposta sobre o Silêncio de Deus, pode ser encontrada numa essência do cristianismo que se perdeu e não se divulga hoje como nas comunidades primitivas. É a dimensão de Jesus Cristo no meio ético, ascético, social e político que se perdeu na evangelização dos tempos atuais. A teologia de Jürgen Moltmann é mais próxima dessa ideia: reflete a fé como um envolvimento ativo na formação do futuro, ligando intimamente a responsabilidade do homem sobre o mundo que vive. Para ele, o evento Pascal é algo que deve ser estudado analogicamente com o mundo moderno em cada momento de sua história. A cruz, como a ressurreição, não está separada da realidade que o homem experimenta.

Na cruz está um homem pregado, um Deus abandonado e uma mensagem rechaçada. A figura do Cristo crucificado, pendurada em paredes ou usada como símbolo de fé, está longe da dureza original estampada nela. E longe da totalidade de seu significado. Nessa cruz está explícita a crueldade humana, o lado mais obscuro do homem e o mais afastado da moral cristã. Naquela cruz está implícita a pergunta sobre a justiça, não de Deus, mas dos homens a si próprios. Não está estampada a impotência de Deus ante a dor humana, nem o grito solitário do homem que sofre ante o aparente silêncio desse Deus. Naquele Jesus, crucificado e morto, não está o silêncio de um Deus omissivo, mas o grito de um Deus que é Pai ante a injustiça e o descaso do homem com seu semelhante.

Da mesma forma, as reflexões de von Balthasar sobre o inferno e sobre a descida aos mortos, vai de encontro a uma preocupação escatológica no que ela pode ter de mais misterioso. Mas não adentra na figura de um túmulo silencioso e vazio porque Deus não se faz presente onde se nega a proposta de Seu reinado e onde é recusada a Sua exigência de “praticar a justiça e o direito”. Nos tantos lugares onde desapareceu toda a humanidade em momentos negros da história, como em Auschwitz, e em outros tantos onde a prepotência e a desumanidade predominaram, a resposta sobre “onde está Deus?” pode estar na pergunta de Deus a Caim (Gn 4,9), “onde está teu irmão? Que fizestes?”. Este sim deve ser o caminho de reflexão de todo Cristão.

7

Referências bibliográficas

7.1

Bíblia de Jerusalém. Ed. 1989.

7.2

Documentos do Magistério

BENTO XVI. **Deus é Amor**, Carta Encíclica. São Paulo: Paulinas, 2010.

JOÃO PAULO II. **Salvifici Doloris**. Carta Apostólica. São Paulo. Paulinas, 2003.

COMPÊNDIO CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Dogmática Lumen Gentium**. São Paulo: Vozes, 2001.

_____. **Constituição Pastoral Gadium et Spes**. São Paulo: Vozes, 2001.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). MEDELLIN. **Conclusões da II Conferência do Episcopado Latino-americano**. São Paulo: Paulinas, 1977.

7.3

Bibliografia geral

ADORNO, T.W. **Educação e emancipação**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995.

ARENAS, O. R. **Jesus, Epifania del amor del Padre**. Bogotá: Celam. 1994.

ANTON, A. **El misterio de la Iglesia** – Evolucion histórica de las ideas eclesiológicas, BAC, 1987

BALTHASAR, H.U. HAAS; A.M.; BEIERWALTES,W. **Mística Cuestiones Fundamentales**. Buenos Aires: Ágape, 2008

BALTHASAR, H.U. **Teodramática**. Volumen 3: Las personas del drama: el hombre en Cristo. Madrid: Encuentro, 2006.

_____. **Ensayos Teologicos I: Verbum Caro**. Madrid: Cristiandad, 1964.

_____. **Ensayos teológicos II, Sponsa Verbi**. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1964.

_____. *O evento Cristo*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus, **Mysterium Salutis III/6**. Petrópolis: Vozes, 1974.

BARTH, Karl. **Church Dogmatics, II/1**. Edição Inglesa Hendrickson Publishers / 2010.

BARAÚNA, G. (Org). **A Igreja no mundo de hoje**. Petrópolis: Vozes, 1967

BOFF, L. **Paixão de Cristo - paixão do mundo: o fato, as interpretações e o significado ontem e hoje**. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. **A voz do arco-íris**. Brasília: Letraviva, 2000

BOFF, L.; BOFF, C. **Como fazer Teologia da Libertação**. São Paulo, Vozes, 2008.

BOMBONATO, Ivanise. **Seguimento de Jesus**. Uma Abordagem a Partir da Cristologia de Jon Sobrino, São Paulo, Paulinas, 2007.

BONHOEFFER, D. **Resistência e submissão**: cartas e anotações escritas na prisão. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

_____. **Redimidos para lo humano**. Cartas y diarios (1924-1942). Barcelona. Sígueme 1979.

_____. **Creer y vivir**. Sígueme, Salamanca 1985

_____. **El precio de la gracia**. Salamanca: Sígueme, 1968.

BONHOEFFER, DIETRICH; MARÍA VON WEDEMEYER, **Cartas de amor desde la prisión**. Trotta, Madrid, 1998.

BULGAKOV, S. N. **El Paraclito**. Bologna: EDB, 1971.

BRIGHENTI, Agenor. **A Igreja perplexa: a novas perguntas, novas respostas**. Coleção Soter/São Paulo. São Paulo: Paulinas, 2004.

PADIM, C. GUTIERREZ, G. CATÃO, F. CELAM. **Conclusões da Conferência de Medellín, 1968: Trinta anos depois, Medellín ainda é atual?** São Paulo: Paulinas, 1998.

CESARÉIA, BASÍLIO DE. **Tratado sobre o Espírito Santo**. São Paulo: Paulus, 1998.

DUMAS, ANDRES: **Una teología de la realidad: Dietrich Bonhoeffer**. Desclee de Brouwer, Bilbao, 1971

EBERHARD BETHGE, **Dietrich Bonhoeffer, teólogo, cristiano, hombre actual**. Desclee de Brouwer, Bilbao, 1970,

ESPINOSA, B. **Ética**. Tradução de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

FORTE, Bruno. **Creer y pensar la Trinidad a partir de la estructura trinitaria de la «re-velatio»**. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1991.

_____. **Teologia da história: Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação**. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **Dialogo e annuncio. L'evangelizzazione e l'incontro con l'altro**. Editore: San Paolo Edizioni, 2012.

GESCHÉ, Adolphe. **Deus para pensar**. São Paulo, Paulinas, 2004.

_____. **O Mal**. São Paulo, Paulinas, 2004.

_____. **Le mal et la lumière**. Paris, Bourguine Benoît, 2003.

_____. Deus para pensar, volume 3: **Deus**. São Paulo, Paulinas, 2004

GIBELLINI, R. **La teologia del siglo XX**. Santander: Sal Terrae, 1998.

GEVAERT, Joseph. **Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica**. Torino: Elle Di Ci, 1974

GONÇALVES,P. e BOMBONATTO,V. **Concílio Vaticano II- Análise e Perspectivas**. São Paulo: Paulinas, 2004.

GRAYSTONE, "The Study of Mark 13". Bulletin of the John Rylands Library, 1974.

GUTIERREZ, G. **Teologia da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1983.

HOORNAERT, Eduardo. **O movimento de Jesus**. São Paulo, Vozes, 1994.

JOÃO PAULO II. **Cruzando o limiar da esperança**. São Paulo: Francisco Alves, 1994.

KASPER, W. **El Dios de Jesucristo**. Salamanca: Sígueme, 2005.

KUZMA, Cesar A. **O futuro de Deus na missão da esperança cristã**.

LADARIA, **Introdução à antropologia teológica**. São Paulo, Loyola 1998.

LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Madrid: Visor, 1991.

LORENZEN, L.F. **Introdução à Trindade**. São Paulo, Paulus, 2002.

LUTERO, Martinho. **Da liberdade do Cristão**. São Paulo, Editora UNESP, 2011.

MARCUS, J. **Jesus e o Holocausto**. São Paulo: Paulinas, 1999.

MAINWARING, S. **Igreja Católica e política no Brasil**. São Paulo. Brasiliense. 1986.

MOLTMANN, J. **El Dios crucificado**. Salamanca: Sígueme, 1975.

_____. **O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas**. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Teologia da Esperança**. 3 ed. São Paulo: Teológica/Edições Loyola, 2005.

_____. **Trinidad y Reino de Dios**. Salamanca: Sígueme, 1986.

_____. **O Espírito da Vida**. Uma pneumatologia integral, Petrópolis, Vozes, 1999.

PALUMBO, Cecilia A.; BALTHASAR, H.U; HAAS, A.M.; BEIERWALTES, W. **Mística Cuestiones Fundamentales**. Buenos Aires: Ágape, 2008

PANNENBERG, W. **Fundamentos de cristologia**. Salamanca: Sígueme, 1974.

PEÑA, J.L.R. **La otra dimensión. Escatología cristiana**. 2.ed. Madrid: Razon y fe /"Sal Terrae", 1975.

RAHNER, K. O Deus Trino, fundamento transcendente da história da salvação, In **Mysterium Salutis II/1**, Petrópolis: Vozes, 1972.

RATZINGER, J. **Escatología. La muerte y la vida eterna**. Barcelona, 1984,

RUBIO, Alfonso García. **Unidade na Pluralidade**. São Paulo: Paulus, 2001

RUSSELL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental** v.3. Tradução de Brenno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

SARANYANA, J.I. **Cem anos de Teologia na América Latina**. Paulinas-Paulus, 2000.

SARA, Juan Manuel. **Forma y amor**. Un estudio metafísico sobre la trilogia de Hans Urs von Balthasar. Kempten: Privatdruck, 2000.

SCHILLEBEECKX, Edward. **Jesus: a história de um vivente**. São Paulo: Paulus, 2007.

SOARES, A. **O mal. Como explicá-lo?** São Paulo: Paulus, 2003.

SOBRINO, Jon. **Cristologia a partir da América Latina**. Petrópolis, Vozes, 1993.

_____. **O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados**. Trad. Jaime A. Clasen A. Clesen. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. **Ressurreição da verdadeira Igreja: os pobres, lugar teológico da eclesiologia**. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1982.

_____. **Fora dos pobres não há salvação:** pequenos ensaios utópico-proféticos. Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. **Jesus na América Latina seu significado para a fé e a cristologia.** São Paulo: Loyola, 1985.

_____. **Espiritualidade da libertação** - Estrutura e conteúdos. São Paulo, Loyola, 1992.

_____. **Jesus o Libertador:** História de Jesus de Nazaré. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

SOUZA, N. GONÇALVES, P.S.L. **Catolicismo e sociedade contemporânea:** do concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II. São Paulo, Paulus, 2013.

TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão.** 4 ed. São Paulo: Aste, 2007.

_____. **Teologia Sistemática.** São Leopoldo, RS: Sinodal, 2005.

_____. **La dimension perdue.** Paris: Desclée De Brouwer, 1969.

VATTIMO, Giani. **Depois da Cristandade:** por um cristianismo não religioso. Trad. de Cynthia Marques. Rio de Janeiro, RJ: Record, 2004.

ZANGHÍ, M.G. **Dio che è amore. Trinità e vitta in Cristo.** Roma: Città Nuova, 1991.

7.4

Revistas

BALTHASAR, H.U. Um resumo do meu pensamento. **Revista Communio,** Lisboa, Communio: International Catholic Review .v. 15, n.4. p.309. 1988.

BINGEMER, M.C.L. O Deus desarmado: A Teologia da Cruz de J. Moltmann e seu impacto na Teologia Católica. **Estudos de Religião**, v. 23, n. 36, 230-248, jan./jun. 2009.

BOFF, Leonardo. In Revista “**Caros Amigos**”, Ano 1, nº 03; 1997.

FERNANDO, P. Reacendendo a chama do Concílio Vaticano II. **ITEP, Semana Teológica**, CE, 2003.

OLIVEIRA, Clory T. *A Teologia de Karl Barth e a missão da igreja*, **Revista Teológica da Associação de Seminários Teológicos Evangélicos**, Simpósio 3.

RATZINGER, J. El laicismo está poniendo en peligro la libertad religiosa, entrevista a **La Reppublica**, repr. por Zenit,

RATZINGER, J. Entrevista a António Socci, em **Il Giornale**. Novembro 2003.

RAHNER, Karl. *Fundamentação geral da protologia e da antropologia teológica*. In: **MS**. Petrópolis: Vozes, 1972. v.II/2.

RUIZ de la PEÑA, Creer desde la experiência del Mal y la injusticia. **Revista Stauros**. Madri, V.30, p.64, [jul.] 1998.

SOBRINO, Jon. *Espiritualidade da libertação*, p. 203-204; Seguimento de Cristo e espiritualidade. In: **Vida, clamor e esperança**, p. 157.

SOBRINO, Jon, Seguimiento. In: **Conceptos fundamentales de pastoral**. Barcelona, 1990. p.936.

SOBRINO, Jon. La identidad cristiana. Diakonía, **Manágua**, n. 46, p. 95-127, 1988.

SILVA, M. F. Espiritualidade e mística em perspectiva trinitária. **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo, V.50, p. 77-100. 2005.

VILLAS BOAS, Alex, A proposta de uma Teopatodiceia como pensamento poético-teológico, in **Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura** - Ano VII, n. 36, p.23-32. 2011

7.5

Fontes digitais

BOFF, L. *E Deus nisso tudo?* Artigo publicado em 07 de Janeiro de 2006. Disponível em: <http://www.leonardoboff.com/site/lboff.htm>, acesso em: 20 de fevereiro de 2010.

BOFF, L. *Pensar o ser humano depois de Auschwitz*. Disponível em: http://www.verdestrigos.org/sitenovo/site/cronica_ver.asp?id=1706, acesso em: 21/09/2011.

BOFF, L. *Lamento junto a Deus pelo Haiti*. Disponível em: <http://www.leonardoboff.com>. Acesso em: 20 de dezembro de 2010.